34

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

OSMANPAZARI

Bulgaristan’da eski bir Osmanlı kasabası.

Bugün Omurtag adıyla anılmakta olup Bulgaristan’ın kuzeydoğu kesiminde, deniz seviyesinden 525 m. yükseklikte bir plato üzerinde Osmanlılar tarafından kurulmuş küçük bir kasabadır. Burası, 1500 yılından itibaren Osmanlı yönetiminin son dönemine kadar (1878) idarî bir merkez olmanın yanı sıra bölgedeki Türk yerleşme yerlerinin önemli bir pazar yeri özelliği taşımaktaydı.

Osmanpazarı ilk Osmanlı kayıtlarında Alakilise nahiyesi diye geçer. 1052 (1642) yılı dolaylarında Alakilise / Osmanpazarı kazası şeklinde anılmaya başlandı. XIX. yüzyılın büyük Osmanpazarı kazası iki tarihî bölgeyi ihtiva eder. Batıda ormanlık alan olan Tozluk platosu (Alakilise nahiyesi), doğuda XVII. yüzyılın başlarına kadar büyük Şumnu kazasına bağlı bir nahiye durumundaki, daha verimli arazileri bulunan Gerlovo bölgesi yer alır. Alakilise nahiyesinin Osmanlı öncesi tarihiyle ilgili bilgi yoktur. Burası, ilk Bulgar Çarlığı’nın başşehri Preslav’dan ikinci Bulgar Çarlığı’nın ana kenti olan batıdaki Tırnova’ya giden yolun geçtiği yerde bulunmaktaydı. “Alakilise / Kenise” ismine yönelik en eski atıf ise 890 (1485) tarihli icmal tahrir defterinde yer alır. Buna göre nahiyede 114 hâneden ibaret “perakende yörükleri ve yağcı grubu” yaşıyordu. Dobrovo / Dobrofçe köyünün adı hariç diğer bütün yer adları Türkçe’ydi.

Filibe ve Kuzey Trakya’ya ait 925 (1519) tarihli tahrir defterinde, kırk yıl önce Rodop dağlarından (Tanrı dağı) bir grup yörüğün Gerlovo’da Dobruca yönündeki Alacakilise diye isimlendirilen bölgeye göçtüğü belirtilmektedir (BA, TD, nr. 77). 1870’te Felix Kanitz tarafından nakledilen mahallî bir rivayete göre Osmanpazarı kasabası, “yaklaşık 300 sene önce” Arabacı Osman tarafından inşa edilen bir handan dolayı ortaya çıkmıştır. 922 (1516) tarihli tahrir kayıtlarında Şumnu kazasında beş sivil müslüman hânesiyle beş ellici statüsünde hânesi bulunan Arabacı Osman köyünden söz edilir. 987’de (1579) Arabacı Osman köyü on dokuz hâneden ibaretti. 1052 (1642) tarihli Avârız Defteri, bölgeyi Osmanpazarı adıyla anan ve bir nahiyenin

merkezi olarak gösteren ilk kaynaktır (BA, TD, nr. 775). Buranın bir kasaba halinde gelişmesi XVII-XIX. yüzyıllarda olmuştur. 1164 (1751) tarihli Avârız Defteri'ne göre kasabada 178 müslüman hânesiyle iki hıristiyan hânesi bulunmaktaydı. 1261 (1845) tarihli Temettüat Defteri'nde burada 407 müslüman hânesi yanında seksen üç hıristiyan hânesi yaşadığı kayıtlıdır (BA, KK, nr. 6081).

Kasabayla ilgili geniş bilgi aktaran Felix Kanitz 1870'te kasaba nüfusunu 700 müslüman ve 180 hıristiyan hânesi olarak vermektedir. Kasaba 5000 kişilik nüfusuyla bütün kazanın en büyük yerleşim merkezi durumundaydı. Bu rakamlar burada hıristiyan nüfusunun XIX. yüzyılda belirdiğini gösterir. Hıristiyanlar 1873'te nüfusun % 20'sini oluşturuyordu. XIX. yüzyılda Osmanpazarı tekstil üretiminde gelişmiş bir ekonomiye sahipti (abâ dokuması, keçi kılından battaniye, deri üretimi ve metal işleri).

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Osmanpazarı'nın merkezi olduğu kaza yetmiş üç Türk köyünü içine almakta ve bunlar tamamen Türkler'le meskûn bulunmaktaydı. Ayrıca Türkçe ad taşımakla birlikte çoğunluğu hıristiyan nüfusa sahip iki büyük yerleşme yeri vardı. Bunlar kuzeyde Konak ile güneyde Çıtak köyleriydi. Her iki köy, XVI. yüzyılın ilk yıllarında dağılmış hıristiyan ailelerinin yaşayacağı güvenli bir yer olması için Osmanlı idarecilerinin inisiyatifiyle kurulmuştur. Bu köyler aynı zamanda derbentçi statüsündeydi. 1164'te (1751) Çıtak'ta altmış dört müslüman, 146 hıristiyan hânesi, Konak'ta ise otuz müslüman, elli hıristiyan hânesi vardı. Bir bütün olarak Osmanpazarı kazasının bir kasabası, yetmiş beş köyü, % 91'i müslüman Türk olan toplam 1480 hânesi bulunmaktaydı.

Osmanpazarı'nın doğu yarısı, Gerlovo nahiyesi XIX. yüzyılda buraya bağlanmış olup yirmi yedi köy ve bir küçük kasabadan ibaretti. Buradaki Varbitsa (Virpiçe) kasabası, tarihi Osmanlı Devleti öncesine dayanan tek yerleşim mahalli özelliği taşımaktadır. XV. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Neşrî, Varbitsa'daki kalenin 790 (1388) yılında bir kış seferi esnasında Vezir Çandarlızâde Ali Paşa tarafından zaptedildiğini yazar. Kale bugünkü Varbitsa'nın hemen dışında, XII. yüzyıldan kalma pek çok Bizans parasının bulunduğu Gerilgrad Kalesi'nin harabeleri arasındadır. Varbitsa 987'de (1579) 307 hıristiyan hânesi, 1873 yılında 193 hıristiyan ve seksen beş müslüman hânesiyle Gerlovo bölgesinde en büyük yerleşim birimi

durumundaydı. Burası, 1184 (1770) yılı civarında Kalgay Mesud Giray'ın tahttan indirilmesini müteakip Kırım Tatarları'ndan önemli bir grubun yerleşme yeri haline geldi. Bunların ahfadı hâlâ Varbitsa'da yaşar. 1985'te Bulgar milliyetçileri Giray ailesine ait XVIII. yüzyıldan kalma konağı yaktılar. Osmanlı dönemi sonunda 1873'te, Tozluk ve Gerlovo tarihî bölgelerinin her ikisi de % 88'ini Türkler'in teşkil ettiği 4028 hâneye sahipti. 496 Bulgar hıristiyan ise sadece Osmanpazarı'nın içinde, Varbitsa ve Çıtak'ın küçük kasabalarında, Konak derbent köyünde yaşıyordu.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Osmanpazarı kasabası yakıldı, pek çok Türk'ün burayı terketmesi yüzünden tamamen ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. 1887'de Bulgar sayımına göre kasabada sadece 3755 kişi oturuyordu. Bu sayının 2332'si müslümandı ve Türkçe konuşuyordu. XIX. yüzyılda burada sekiz cami, birkaç medrese, tekkeler, bir hamam, yedi han ve bir kilise mevcuttu. Kasaba II. Dünya Savaşı'na kadar durgun bir halde kaldı. 1934'te kasabanın nüfusu 1888 yılındakiyle hemen hemen aynı idi ve bu yılda adı Omurtag'a çevrilmişti. 1972'de burada üç cami kalmıştı: 1219 (1804) tarihli tamir kitâbesiyle birlikte Yukarı Cami, Fındık Camii ve Tekke Camii. Tekke Camii aynı zamanda Mehmed Baba Tekkesi'ydi. 1985'te Bulgaristan'da Türkler'e yönelik baskılara karşı Gerlovo'daki Türkler, özellikle Alvanlar (1934'te Jablanovo) civarındaki kızılbaş köyleri Bulgar ordusu tarafından bastırılan bir direniş gösterdiler. Komünizmin yıkılmasından sonra Osmanpazarı'ndaki Türkler'in durumu düzeldi. 1963'te 7074 olan kasabanın nüfusu günümüzde (2005) 11.124'e yükselmiştir.

Osmanpazarı'nda yetişen âlimler arasında birçok eserin müellifi Şeyh İsmâil Niyazi Efendi (ö. 1312/1894) anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 370, s. 551; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1882, III, 44-46; E. Stefanov, Grad Omurtag, Prinos kam istorijata na grada, Omurtag 1934; V. Marinov, Gerlovo, Oblastno geografsko

izočvano, Sofia 1936; Z. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 311-312; İ. Nokolov, Grad Omurtag, Sofia 1970; M. Kiel, "Mevlana Neşrî and the Towns of Medieval Bulgaria", Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage (ed. C. Heywood - C. Imber), İstanbul 1994, s. 165-187; a.mlf., "Osmanoturski Administrativni Dokumenti za Demografskoto Razvitie i Selišnata Istorija Antonovo (Yayla-köy) i Regiona", Pamet za Tuzlaka, Istorija i Kultura (ed. M. Dimitrova), Veliko Tarnovo 2005, s. 39-72; Grad Omurtag i Omurtagskiyat Krai, Istoriya i Kultura (ed. I. Radev - M. Tošev), Veliko Tarnovo 2003; D. G. Gadžanov, "Vorläufiger Bericht, Reise im Auftrage der Balkan-Kommission zur Türkischen Dialektstudien in Nord-Ost Bulgarien", Anzeiger der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historisch Klasse, XLVI/3, Wien 1912, s. 13-29; A. Kuzev, "Zwei Notizen über einige Mittelalterliche Festungen in Nordost Bulgarien", St.B, I (1970), s. 129-139; H. J. Kornrumpf, "Zwei Wenig Bekannte islamische Denkmäler in Bulgarien", Südost-Forschungen, XXX, München 1971, s. 291-296; "Omurtag (do 1934: Osman Pazar)", Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1966, V, 662.

Machıel Kıel

OSMANZÂDE AHMED TÂİB

(ö. 1136/1724)

Osmanlı şairi, biyografi yazarı.

Muhtemelen 1070 (1659-60) yılında İstanbul'da doğdu. Babası maliye tezkireciliği ve Süleymaniye Vakfı rûznâmçeciliği görevlerinde bulunan Osman Efendi'dir. Düzenli bir medrese eğitimi gördükten sonra 1089'da (1678) Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'den mülâzım oldu. Bazı küçük medreselerde çalıştı. 5 Rebîülevvel 1099'da (9 Ocak 1688) babasının İstanbul'da Kumkapı'da Karamânî Mehmed Paşa Camii bitişiğinde Cedîde-i Osman Efendi adıyla yaptırdığı veya yenilediği medresenin ilk müderrisliğine tayin edildi. Yedi yıl kadar devam eden bu görevinin ardından 1106 Rebîülevvelinde (Kasım 1694) hareketi hâric derecesiyle Fazliyye (Fazîle, Fuzayliyye, Feyziyye) Medresesi'ne geçti. Ertesi yıl Şam valiliğine gönderilen Kemankeş Aşçı Mehmed Paşa'nın maiyetinde onun kethüdâsı sıfatıyla Şam'a gidince adı müderrisler defterinden silindi. 1109'da (1097-98), Amcazâde Hüseyin Paşa'nın eniştesi Hacı Kethüdâ aracılığı ile inşasını vaad ettiği medrese hareketi dâhil rütbesiyle kendisine tevcih edildiyse de bu sözünü tutmaması ve bazı düşmanlarının aleyhinde bulunmasıyla Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin gözünden düştü ve ismi ikinci defa müderrisler listesinden çıkarıldı (Çelebizâde Âsım, s. 171). Ancak 1115'te (1703) Horhor civarında Feyziyye-i Cedîde adıyla bir medrese inşa ettirdi ve önce hareketi dâhil, ardından mûsıle-i Sahn derecesiyle buraya müderris oldu. Bu sırada rütbesi tenzil edildiyse de 12 Safer 1118'de (26 Mayıs 1706) Mustafa Ağa Medresesi'ne ve 15 Safer 1120'de (6 Mayıs 1708) Koca Mustafa Paşa Medresesi'ne tayin edildi. 1120'de (1708) Sahn-ı Semân medreselerinden birine geçti. Altı ay kadar sonra ibtidâ-i altmışlı rütbesiyle Edirnekapı'daki Mihrimah Sultan Medresesi'ne nakledildi. İki yıl sonra Murad Paşa-yı Atîk ve 9 Şevval 1124'te (9 Kasım 1712) mûsıle-i Süleymâniyye derecesiyle Kasım Paşa Medresesi müderrisliğine getirildi. 1 Ramazan 1128'de (19 Ağustos 1716) aynı derece ile Ayasofya-i Kebîr Medresesi müderrisliğine tayin edildi.

Onun bu hızlı yükselmelerinde, 1122'de (1710) III. Ahmed'in hastalığı münasebetiyle kaleme aldığı Sıhhatâbâd adlı kırk hadis şerhiyle ertesi yıl kazanılan Prut zaferi dolayısıyla bu padişaha sunduğu kasidenin önemli rolü olmuştur. Meşâriku'l-envâr adlı tercümesini de aynı yıllarda III. Ahmed'in emriyle yapan Osmanzâde Ahmed Tâib, birkaç yıl sonra Mora'yı geri alan Damad (Şehid) Ali Paşa için yazdığı ünlü kaside vesilesiyle 200 altınla ödüllendirildi ve bu sadrazamın himayesine girdi. Münşeât'ındaki bazı yazılarından, savaşın sebepleri ve seyri hakkında verdiği bilgilerden onun bu serdarın maiyetinde Mora seferine katıldığı, hatta İstendil, Ayamavra, Egine gibi ada ve kalelerin tahririnde görev aldığı kanaati doğmaktadır. 1127'deki (1715) yangında evi yanınca başta padişah olmak üzere bazı devlet büyüklerinin yardımını gören Ahmed Tâib, Şehid Ali Paşa'ya sunduğu arîzasında otuz yıl kadar tedrîs hayatına karşılık henüz "pâye-i maksûd"a ulaşamadığını, evinin de yanmasıyla perişan olduğunu ifade edip Süleymaniye müderrisliğine talip olunca isteği yerine getirildi ve mevleviyetle kadılık mesleğine terfi ettirildi (Köprülü, TM, II [1928], s. 429-430). 16 Cemâziyelâhir 1129'da (28 Mayıs 1717) Halep kadılığına yükseltilen Ahmed Tâib bir yıl kadar sonra azledilince İstanbul'a döndü. Münşeât'ındaki bir arîzasından, kısa sürede azlinde Halep'te bulunan bir kiliseyi camiye çevirtmekle itham edilmesinin ve oradaki Fransız konsolosunun hükümet nezdindeki faaliyetlerinin rolü olduğu anlaşılmaktadır. İstanbul'a dönünce Kadıköy'ün Fenerbahçe semtinde bir köşk yaptırdı, ayrıca Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa sayesinde Vâlide Sultan evkafından Demirkapı Çiftliği'ni elde edip onarttı. Evi şair, âlim ve mûsikişinasların toplantı yeri oldu. Vezîriâzam İbrâhim Paşa ve III. Ahmed'in takdirini kazanan Ahmed Tâib "reîs-i şâirân" olarak anılmış ve, "Benim şimden gerü mahkûm-ı fermân-ı mutâ`ımdır / Gerek erbâb-ı tedrîsî gerek küttâb-ı dîvânî" beytiyle başlayan ünlü kasidesiyle âdeta bu alandaki ehliyetini ilân etmiştir. 27 Rebîülevvel 1135'te (5 Ocak 1723) Mısır kadılığına tayin edilen Osmanzâde'nin bu göreve ve daha önce de Halep kadılığına getirilişi, Şem'dânîzâde Süleyman Efendi tarafından, "... onun gibi mudhik âdeme taklîd-i kazâ sahih olur mu bilmem? Ancak himmeti vezîr ile oldu" sözleriyle eleştirilir ve bu tayinin arkasında sadrazamın bulunduğuna işaret edilir (Müri't-tevârîh, vr. 336b).

Mısır'daki hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Buradan Halep nakibine,

müftüsüne ve mahkemesinde daha önce birlikte çalıştığı Gürânîzâde'ye yazdığı mektuplarda Mısır mahkemesi hakkında bilgiler

vermekte ve maiyetindeki kâtiplerin yetersizliğinden şikâyet etmektedir (Sâlih Sa'dâvî, s. 90-91). Ahmed Efendi, bu görevden azlinden kısa süre sonra zamanın Mısır valisinin Kayserili olduğunu öğrenince, "Âyâ emîr midir, acaba Ermenî midir?" şeklindeki latifesi yüzünden 2 Ramazan 1136'da (25 Mayıs 1724) onun tarafından zehirletilerek öldürüldü (Ahmed Hasîb Efendi, s. 9; Çelebizâde Âsım, s. 170; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı, s. 51) ve Kahire'deki Hazra-i Haseneyn Türbesi'ne defnedildi (Esad Mehmed Efendi, s. 119). Ahmed Tâib, Nef'î'den sonra hicvi yüzünden katledilen ikinci şair olmuş, ölümüne dönemin şairleri tarafından tarihler düşürülmüştür. Kalemi düşmanları için zehirli bir yılan, dostları için tatlı dilli papağan sayılan, nükteleri, hoş sohbeti ve hazırcevaplılığı ile bilinen Osmanzâde'nin kullandığı "su gibi ezberleme", "bir içim su" vb. ifadeler hâlâ kullanılmaktadır. 1115 (1703) Edirne Vak'ası'yla ilgili manzumelerinde olaya karışan devrin ileri gelenleri, hadisenin ortaya çıkışı, seyri ve halkın tutumu üzerinde durmuştur. İstanbul'da kahvenin kıtlaşması ve aşırı pahalanması üzerine söylediği, "Olalı kahve-i Rûmî nümâyan / Nohûdî-meşreb oldu cümle yâran" beyti de meşhurdur. İhtişamı, iyi yaşamayı seven ve önceleri Hamdî mahlasını kullanan Ahmed Efendi, yaptıklarına tövbe ederek "Tâib" mahlasını almışsa da yine hiciv tarafı ağır basmış ve hayatı boyunca Nâbî, Mustafa Sâkıb Dede gibi önemli kişileri yermekten vazgeçmemiştir. "Melikü'ş-şuarâ" unvanını aldıktan sonra yazdığı ünlü kasidesinde zamanının şairlerini birer nükte ile hicvedip sözü vekili olarak nitelediği Seyyid Vehbî'ye bırakmış, o da bu isteği yerine getirmiş ve sözü Nedîm'e vermiştir. Bu manzumelerin saray düğünleri, imar ve inşa hareketleri, İstanbul yangınları, hayat pahalılığı ve kıtlık gibi dönemin sosyal tarihiyle ilgili önemli kaynaklar olduğu görülmektedir. Arapça ve Farsça'ya da vâkıf olan Ahmed Tâib Efendi sadece şair değil aynı zamanda güçlü bir münşî idi (Sicilli Osmânî, I, 242-243).

Eserleri. 1. Sıhhatâbâd. Kırk hadis şerhi olup III. Ahmed'in hastalanması münasebetiyle 1120 (1708) yılında sade bir üslûpla kaleme alınmıştır. Önce nesirle açıklanan hadisler daha sonra birer kıta ile nazma çevrilmiştir. Türünün başarılı örneklerinden sayılan eserin birçok nüshası mevcuttur (İÜ Ktp., TY, nr. 3904). 2. Ahmedü'l-âsâr fî tercemeti Meşârikı'l-envâr.

Radıyyüddin es-Sâgānî’nin Meşâriḳu’l-envâri’n-nebeviyye adlı 2246 hadisten oluşan eserinin tercümesidir. III. Ahmed’in emriyle yapılan bu çalışma 1122 (1710) yılında tamamlanmıştır. Dili nisbeten sade olan eserin iki yazması İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1568) ve Süleymaniye (Âşir Efendi, nr. 421/1) kütüphanelerinde kayıtlıdır. 3. Divan. Muahhar kaynaklarda bahsedilen mürettep divanın nüshasına henüz rastlanmamıştır. Ali Cânip Yöntem, Ali Kemal Bey’in kütüphanesindeki yazmanın bir kitapçının eline geçtiğini, fakat âkıbetinin ne olduğunun bilinmediğini söyler (TM, II, 121). Theodor Menzel kaynak göstermeden divanda on iki kaside, otuz iki tarih, yetmiş yedi gazel ve başka şiirler bulunduğunu kaydeder (EI2 [Fr.], VIII, 191). Müjgân Cunbur ve ekibi tarafından Türk Dil Kurumu Kütüphanesi’nde mevcut yazmaların katalog çalışmaları sırasında burada bir divanın bulunduğu tesbit edilmiş (nr. A 378) ve eser Ahmet Sevgi tarafından bilim dünyasına duyurulmuştur (Türk Edebiyatı, XXXII/369 [2004], s. 4-5). Kırk üç varaktan oluşan 1497 beyitlik bu yazmada kırk üç beyitlik bir mi‘râciyye, elli dokuz beyitlik temmûziyye kasideleri, terkibibendler, elli iki beyitlik hazâniyye kasidesi, tarihler, kıta ve rubâîler bulunmaktadır. Ahmet Sevgi divanda hiç hiciv bulunmamasından hareketle onun çok önceden tertip edilmiş olabileceğini söyler. Şairin çağdaşlarının divanından söz etmemeleri ilginçtir. Bazı şiir mecmualarında başta kaside ve gazel olmak üzere birçok şiiri günümüze ulaşmıştır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde bir divan parçası vardır (TY, nr. 3904, vr. 56b-90a). Aynı kütüphanenin İbnülemin bölümündeki bir mecmuada Ahmed Tâib’in kendi hattıyla yazılmış gazeller mevcuttur (nr. 3432, vr. 24b-28a). Millet Kütüphanesi’ndeki (nr. 659) divan parçasında ise elli kadar gazeli yer almaktadır. Bunlar önemli ölçüde Salih Sa‘dâvî tarafından yapılan doktora tezinde bir araya getirilmiştir (İstanbul 1987). Mustafa Yatman, şairin dağınık halde bulunan şiirlerini toplamış ve Osmanzâde Tâib Divânı’ndan Seçmeler adıyla yayımlamıştır (Ankara 1989). 4. Münşeât (Mektûbât ve Muharrerât-ı Nâdire, Tuhfe). Ahmed Tâib’in aralarında arîza, takrir, nevâzişnâme, teşekkürnâme, tesliyetnâme ve niyaznâmelerin de bulunduğu elli civarında mektubundan oluşmaktadır. Çoğunun muhatabı belli olmayan bu mektupların Sadrazam Damad İbrâhim Paşa, Kudüs Valisi Osman Paşa, reîsülküttâb efendi, sadâret kethüdâsı, Cidde Valisi Osman Paşa, Râşid Efendi (vak‘anüvis), Halep nâibi, Halep müftüsü, Gürânîzâde gibi devlet büyüklerine ve dostlarına

gönderildiği anlaşılmaktadır. Devrinin süslü ve sağlam nesrinin örnekleri sayılabilecek olan bu mektuplardan Ahmed Tâib'in muhataplarından bir şeyler beklediği sezilmekte, böylece devrin önemli şahsiyetlerinin ruh yapıları hakkında bilgi edinilmektedir. 1124'te (1712) toplanmış ve devrin hazinedar ağasına sunulmuş olan eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde iki nüshası vardır (TY, nr. 3904, vr. 17b-55a; nr. 9812). 5. Ahlâk-ı Ahmedî. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Aḫlâḳ-ı Muḥsinî adlı eserinin tercümesi olup Osmanzâde bu eseri evinde uzlete çekildiği bir sırada kaleme almış ve III. Ahmed'e sunmuştur. İbadet, ihlâs, dua, şükür, sabır, tevekkül, hayâ ve iffete dair bu çeviri bazı kısımları çıkarılarak basılmıştır (İstanbul 1256). 6. Hulâsatü'l-ahlâk. Kınalızâde Ali'nin Ahlâk-ı Alâî'sinin özeti olan eser oldukça sağlam bir üslûpla yazılmıştır. Sadrazam İbrâhim Paşa'nın teşvikiyle ortaya çıkan eserin günümüze birçok yazması ulaşmıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 1697; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 647; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2376). 7. Telhîs-i Mehâsinü'l-edeb. Âlî Mustafa Efendi'nin Câhiz'in Minhâcü's-sülûk'ünden tercüme ettiği Mehâsinü'l-âdâb'ının özetidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1895). Risâlede padişahlar için gerekli olan davranışlar, şehzadeler ve vezirlere karşı muameleler, sır saklamaya dair hikmetler, giyim kuşamla saray hizmetçilerine dair öğütler yer alır. 1130 (1718) yılında hazırlanan ve Sadrazam İbrâhim Paşa'ya sunulan eserin Süleymaniye (Hüsrev Paşa, nr. 933) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 6965) kütüphanelerinde yazmaları mevcuttur. 8. Telhîsü'n-nesâyih (Telhîsü'l-hikem). Mes̱nevî şârihi Sarı Abdullah Efendi'nin Nasîhatü'l-mülûk'ünün manzum ve mensur özet tercümesi olup 1131'de (1719) tamamlanmış ve III. Ahmed'e sunulmuştur (İstanbul 1283). 9. Simârü'l-esmâr (Zübdetü'l-esmâr [ezhâr?] fi'l-hikâyât, Zübdetü'n-nesâyih) Alâeddin Ali Çelebi'nin Hümâyunnâme adıyla yaptığı Kelîle ve Dimne tercümesinin özeti niteliğindedir (Hüseyin Ayvansarâyî, s. 101). 1117'de (1705) tamamlanıp III. Ahmed'e takdim edilmiştir (İstanbul 1251). 10. Hadîkatü'l-mülûk (İcmâl-i Tevârîh-i Âl-i Osman, Hulâsatü't-tevârîh). Osman Gazi'den II. Mustafa'ya kadar gelen Osmanlı padişahlarının hayatıyla hayratlarına dairdir. Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'ya sunulan eserin günümüze çok sayıda nüshası intikal etmiştir (bir kısmı için bk. TCYK, s. 633-636; Levend, I, 365). Bir tertibi IV. Mehmed'e, diğeri III. Ahmed'e kadar gelen ve Tuhfetü'l-mülûk adıyla da anılan eser Mustafa Hâşim'in buna zeyli olan Nuhbetü'l-mülûk'ü ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1299). Tuhfetü'l-mülûk, Hadîkatü'l-mülûk'e göre daha

muhtasardır. Hadîkatü'l-mülûk'ün Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshası (Hazine, nr. 1471) üzerinde Oktay Çanaklı tarafından yüksek lisans tezi yapılmıştır (1997, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Hadîkatü'l-mülûk'ün bir başka versiyonu olan İcmâl-i Tevârîh-i Âl-i Osman'da I. Mahmud, III. Mustafa ve I. Abdülhamid'den de söz edilmektedir. Şehrîzâde Mehmed Said tarafından yapılan kısa zeylinde sadece III. Ahmed'den bahsedilmiştir. 11. Hadîkatü'l-vüzerâ*. Osmanzâde Ahmed Tâib'in en tanınmış eseri olup Osmanlı sadrazamlarının biyografileri ilk defa bu kitapta müstakil olarak ele alınmıştır (İstanbul 1271; Freiburg 1969).

Kendisine Menâkıb-ı İmâm-ı Âzam / Tuhfe-i Nu'mân (Çelebizâde Âsım, s. 172) adlı bir eser izâfe edilen Ahmed Tâib, Kurâzatü'z-zeheb fî ilmi'n-nahv ve'l-edeb'in de müellifi gösterilmiş (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 171), hatta eser bu adla Lübnan'da yayımlanmıştır (Beyrut 1998). Ancak Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalarda (Lâleli, nr. 3205, 3474) müellifin "Ahmed el-müştehir en-Niyâbe" şeklinde gösterilmesinden eserin Ahmed Nâib'e ait olduğu anlaşılmaktadır. Osmanzâde'ye ayrıca Münâzaratü'd-devleteyn, Suâl ve Cevâb adlı bir eser izâfe edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanzâde Ahmed Tâib, Hadîkatü'l-vüzerâ, İstanbul 1271, s. 3-4, 130-132; a.e., Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 936/7, vr. 1b; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 49a vd.; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, IV, 562-564; Râşid, Târih, V, 207-208; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 178-181; Ahmed Hasîb Efendi, Ravzatü'l-küberâ (nşr. Mesut Aydıner), Ankara 2003, s. 2, 9, 15-17, 21; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 170-172; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5244, vr. 336b; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 50-52, 203, 220, 232; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 156b; Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (nşr. Fahri Ç. Derin - Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 68, 70, 101, 127, 131, 165; Esad Mehmed

Efendi ve Bağçe-i Safâendûz'u (haz. Rıza Oğraş), Burdur 2001, s. 118-133; Fatîn, Tezkire, s. 32; Mehmed Tevfik [Mesnevihan], Mecmûatü't-terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 80a; Hammer, GOR, IX, 238; a.mlf., GOD, IV, 120-131; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 92; Gibb, HOP, IV, 103; Sicilli Osmânî, I, 242-243; Osmanlı Müellifleri, II, 116-117; Köprülü, Eski Şairlerimiz Divân Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1931, s. 453; a.mlf., "Osmanzâde Tâib'e Dâir", TM, II (1928), s. 427-430; TCYK, s. 633-643; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 269, 305, 606-609; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 171; Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954, s. 327 vd.; a.mlf., "Osman-zâde Tâib", İA, IX, 453-456; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 364-365; Faruk K. Timurtaş, Tarih İçinde Türk Edebiyatı, İstanbul 1981, s. 245-246; Babinger (Üçok), s. 279-281; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1983, II, 749-750; Sâlih Sa'dâvî, Osmanzâde Tâib Ahmed, Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği (doktora tezi, 1987), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 90-91; Mustafa Yatman, Osman-zâde Tâib Dîvânı'ndan Seçmeler, Ankara 1989; Müjgân Cunbur v.dğr., Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Yazma Eserler Katalogu, Ankara 1999, s. 298-299; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen Osmanlı Medreseleri, Ankara 2000, s. 112; Ali Cânib, "Reîs-i Şâirân Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi", TM, II (1928), s. 103-129; Oktay Çanaklı, "Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi", TDA, sy. 123 (1999), s. 229-234; Ahmet Sevgi, "Reîs-i Şâirân Osman-zâde Tâib Divânı Üzerine", Türk Edebiyatı, XXXII/369, İstanbul 2004, s. 4-5; İsmail Ünver, "Tâib, Osmanzâde Ahmed", TA, XXX, 354-355; Th. Menzel, "Othmān-zāde Aḥmed Tāʾib", EI² (Fr.), VIII, 191-192.

Abdülkadir Özcan

OTAĞ

(bk. ÇADIR).

OTLUKBELİ SAVAŞI

Osmanlılar’la Akkoyunlular arasında 1473’te yapılan meydan savaşı.

16 Rebîülevvel 878’de (11 Ağustos 1473) Tercan yakınlarında Otlukbeli (Başkent) mevkiinde meydana gelen bu savaş, Osmanlılar’ın Anadolu’daki birliği sağlama mücadelesi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Fâtih Sultan Mehmed’in Trabzon Rum Devleti’ni ortadan kaldırmasından ve Orta Anadolu’da Karamanoğulları üzerinde hâkimiyet tesis etmesinden sonra doğuda en güçlü rakibi, o sıralarda İran ve Doğu Anadolu’nun önemli bir kısmına sahip olan Diyarbekir-Tebriz merkezli Akkoyunlu Devleti olmuştu. Akkoyunlular’ın başında bulunan Uzun Hasan, Anadolu’da Timur’un siyasetine benzer faaliyetlerde bulunuyordu. Osmanlılar’la savaş halindeki Venedikliler’le de diplomatik ilişki kurmuştu. Venedik 1463’te Osmanlı Devleti ile savaşa girince Uzun Hasan’a arka arkaya elçiler gönderdi. Akkoyunlu elçileri de Venedik’e giderek görüşmeler yaptılar. Ayrıca Macaristan, Rodos şövalyeleri ve Kıbrıs Krallığı ile de Osmanlı aleyhine ittifak çalışmalarında bulundular. Uzun Hasan ordusunun eksikliklerinin farkında olduğu için Venedik’ten ısrarla top ve tüfek istiyordu.

Uzun Hasan, kendisine sığınan Karamanoğulları’ndan Pîr Ahmed ve Kasım beylerle İsfendiyaroğlu Kızıl Ahmed Bey’in tahrikleri neticesinde 877’de (1472) 20-30.000 kişilik bir orduyu Osmanlı topraklarına gönderdi. Akkoyunlu Emîr Ömer Bey, Tokat üzerine yürüyerek şehri baştan başa yağmaladı ve yaktı. Bu baskın, Fâtih Sultan Mehmed’in İran’a büyük gelir temin eden ipek ticareti güzergâhı üzerindeki Tokat’ta oluşturduğu yeni gümrük ihdasına Akkoyunlular’ın bir cevabı niteliği taşıyordu. Emîr Ömer Bey, Amasya’daki Şehzade Bayezid’in üzerine geldiğini haber alınca Diyarbekir’e geri döndü. Kısa bir süre sonra 1472 kışında bu defa Yûsufça Mirza kumandasındaki 20.000 kişilik bir Akkoyunlu ordusu Karaman’a yürüdü. Karamanoğlu Pîr Ahmed Bey, Akkoyunlu desteğiyle Karamanlı topraklarını ele geçirdi.

Akkoyunlu ordusunun Osmanlı topraklarındaki harekâtının haberi İstanbul’a ulaşınca Fâtih Sultan Mehmed otağını Üsküdar’a kurdurup

hemen sefer hazırlıklarına başlanmasını emretti. Vezîriâzam İshak Paşa görevden alınıp yerine Mahmud Paşa tayin edildi. Mahmud Paşa, kışın yaklaşmasından dolayı hazırlıkların tamamlanamayacağını söyleyerek padişahı seferin bahara tehirine razı etti. Akkoyunlular üzerine Konya Valisi Şehzade Mustafa gönderildi. Osmanlı ordusu, Akkoyunlu kuvvetlerini Eflâtunpınarı denilen yerde mağlûp etti (Rebîülevvel 877 / Ağustos 1472).

Papalık, Venedik, Napoli ve Rodos şövalyelerinin meydana getirdiği seksen yedi gemilik Haçlı donanması da bu sırada harekete geçmişti. Haçlılar, Uzun Hasan'la temas kurabilmek ve Karamanlılar'a yardım edebilmek için Silifke ve Kızkalesi'ni (Gorigos) alıp Karamanlı Kasım Bey'e verdiler. Böylece kıyı şeridi Uzun Hasan ile iletişim kurmaya uygun hale geldi. Haçlı donanması daha sonra Antalya'ya saldırdıysa da şehri alamadı. Napolililer, Venedikliler'le aralarında anlaşmazlık çıkınca donanmalarıyla İtalya'ya geri döndüler. Venedik ve papalık gemileri 13 Eylül 1472'de İzmir'e saldırarak şehri ele geçirdi.

Bütün kış her iki taraf nihaî karşılaşmanın hazırlıklarını tamamlamaya çalıştı. Venedik, Akkoyunlu hükümdarının istediği top, topçu ustası ve çeşitli silâhları birkaç gemiyle İçel sahillerine gönderdi. Ancak Osmanlılar'ın aldığı tedbirler yüzünden bu mühimmat Uzun Hasan'a ulaşamadı. Bu arada Uzun Hasan Fâtih Sultan Mehmed'e yazdığı bir mektupta Kapadokya ve Trabzon'un kendisine verilmesi şartıyla barış yapabileceğini bildirdi. Fâtih Sultan Mehmed cevabî mektubunda ağır sözlerle Uzun Hasan'ı baharda savaşa davet etti. Fâtih, önce batı sınırlarından emin olabilmek için Venedik'le dokuz yıldır süregelen savaşı sona erdirmeye çalıştı. Osmanlılar'ın Akkoyunlular'la savaşa girmesi üzerine rahat bir nefes alan Venedikliler, Uzun Hasan'dan çok şeyler bekledikleri için Eğriboz adasının kendisine teslim edilmesinde ısrar ederek barış teklifini geri çevirdiler. Fâtih Sultan Mehmed ayrıca arkadan vurulmamak için Macaristan'a bir elçi göndererek barış teklif etmişti. Macar elçilik heyeti İstanbul'a geldiğinde onun Anadolu'da seferde olduğunu öğrenip arkasından gitmişti. Padişah ayrıca Memlükler'le de bir ittifak yapmıştı.

Uzun Hasan bu sırada müttefiklerinin faaliyetlerini ve yardım geldiğini haber alınca Osmanlılar'a karşı harekete geçti. Venedik elçisi Barbaro,

Gorigos'tan 5 Haziran 1473'te Uzun Hasan'a yazdığı mektupla Venedik'in İstanbul'a saldırmaya hazır olduğunu bildirince Akkoyunlular büyük kutlamalar yapmışlardı. Venedik Senatosu, Haçlı donanmasının ikiye ayrılması ve müttefiklerden işaret alınır alınmaz Çanakkale Boğazı'nın geçilmesi konusunu tartıştı. Başlangıçta reddedilen bu fikir daha sonra kabul edilerek Amiral Mocenigo'ya bu yönde tâlimat verildi. Ancak Kıbrıs Kralı Jacques Giacomo'nun ölümü yüzünden Mocenigo Kıbrıs'a gitti, böylece Venedik donanması büyük bir tehlike oluşturmadı. Venedik'in Uzun Hasan'a gönderdiği ateşli silâhlar da bir türlü Akkoyunlular'a ulaştırılamamıştı. Otlukbeli Savaşı'nda Osmanlı top ve tüfekleri muharebenin kaderini tayin edecekti.

Bütün hazırlıklarını tamamlayan Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'un muhafazasına küçük oğlu Şehzade Cem'i tayin ettikten sonra Şevval 877'de (Mart 1473) Üsküdar'dan hareket etti. Padişah Yenişehir'e ulaştığında Rumeli Beylerbeyi Has Murad Paşa, Gelibolu üzerinden geçirdiği Rumeli kuvvetleriyle orduya iltihak etti. Şehzade Mustafa Beypazarı'nda, Şehzade Bayezid Kazova'da kendi birlikleri ile orduya katıldılar. Osmanlı ordusunun mevcudu 70.000 ile 100.000 arasındaydı. Osmanlılar'ın hazırlıkları devam ederken Uzun Hasan da ordusunu toplamıştı. Akkoyunlu ordusunun ana gücünü 40.000'i mızraklı ve zırhlı, 30.000'i diğer silâhlarla donanmış 70.000 kişilik süvari birlikleri oluşturuyordu.

Fâtih Sultan Mehmed, Sivas'a ulaşınca orduyu savaş nizamında ilerletmeye başladı. Buna göre merkezde önünde yeniçeriler, sağında ve solunda sipahilerle silâhdarlar olduğu halde padişah, sağ kolda emrinde Has Murad Paşa bulunan Şehzade Bayezid, sol kolda maiyetinde Anadolu Beylerbeyi Koca Dâvud Paşa'nın yer aldığı Şehzade Mustafa vardı. Has Murad Paşa öncülere kumanda etmekte, Dâvud Paşa ise hemen onun arkasında yer almaktaydı. Osmanlı ordusu bu şekilde kırk gün yol almasına rağmen Uzun Hasan ile karşılaşılmadı. İstanbul'la düzenli haberleşme sağlanamadığı için Osmanlı başşehrine Akkoyunlular'ın galip geldiği rivayetleri ulaşmış, bunun üzerine Şehzade Cem kendi otoritesini kurma faaliyetlerine başlamıştı. Vezîriâzam Mahmud Paşa sefer yoluna yakın bir mahalde bulunan Uzun Hasan'a ait Şarkîkarahisar'ın (Şebinkarahisar) alınmasını tavsiye ettiyse de Fâtih bu teklifi reddederek ilerlemeyi sürdürdü. Bu arada zaman zaman iki tarafın öncü birlikleri arasında çatışmalar yaşandı.

Niksar’da bir Akkoyunlu birliğinin taarruzuna uğrayan Osmanlı öncüleri bunları mağlûp etti. Ordu Koyulhisar ve Şebinkarahisar üzerinden Erzincan’a ulaştı. Turahan Bey oğlu Ömer Bey, Erzincan’da Uzun Hasan’ın 5000 kişilik bir kuvvetini yenilgiye uğrattı.

Osmanlı ordusu Tercan taraflarında Fırat’ı takip ederek doğuya doğru ilerlediği sırada Akkoyunlular karşı sahillerde ortaya çıktı. Buradaki Uzun Hasan kuvvetlerinin nehri geçmesini engellemek üzere Osmanlı ordugâhı Fırat’ın genişlediği bir kumsal alanda kuruldu. Has Murad Paşa ile Mahmud Paşa maiyetine bir kısım asker verilerek nehrin karşı tarafına geçirildi. Uzun Hasan’ın oğlu Uğurlu Mehmed Bey’in kumandasındaki Akkoyunlu birlikleri nehri geçen Osmanlı birliklerine saldırıp kısa bir çatışmadan sonra sahte bir geri çekilme yaptı. Mahmud Paşa bunun bir hile olduğunu anlayarak Has Murad Paşa’ya ileri gitmemesini emrettiyse de Has Murad Paşa, bazı kaynaklara göre maiyetindekilerin zaferin şerefini yalnızca Mahmud Paşa’ya bırakmaması yönündeki telkinleri, bazı kaynaklara göre de tecrübesizliği yüzünden onu dinlemeyip Akkoyunlular’ı takip etti. Dar bir geçide çekilen Has Murad Paşa’nın birlikleri burada 9 Rebîülevvel 878’de (4 Ağustos 1473) cereyan eden çarpışmada bozguna uğradı. Has Murad Paşa nehri geçmeye çalışırken boğuldu, Turahan Bey oğlu Ömer Bey, Aydınoğlu Hacı Bey, Molla Fenârî oğullarından Ahmed Çelebi gibi devlet ileri gelenleri Akkoyunlular’a esir düştü. Osmanlı birliklerinin kaybı 4000’i buldu.

Vezîriâzam Mahmud Paşa bu muharebeye müdahale etmeyerek geri çekildi. Bu ilk savaştaki başarısızlık Osmanlı tarafında büyük moral bozukluğuna yol açtı. Uzun Hasan ise Osmanlılar’a ilk darbeyi indirdikten sonra yine geri çekilerek ortadan kayboldu. Bunun üzerine Osmanlı ordusu Bayburt tarafına yönelerek altı gün boyunca bu yönde ilerledi. Bölgeyi iyi bilen Akkoyunlu birlikleri Osmanlı ordusunu takip ederek onları iyice yormak istiyordu. Osmanlı ordusu, 16 Rebîülevvel 878 (11 Ağustos 1473) Çarşamba günü Tercan civarında sarp bir yer olan Üçağızlı adlı mevkide ordugâh kurdu. Öğle vakti, Fırat havzasını Çoruh’tan ayıran Otlukbeli ismiyle anılan tepelerde Uzun Hasan’ın Gâvur İshak kumandasındaki birlikleri göründü. Dâvud Paşa ile Mahmud Paşa, Gâvur İshak’ın üzerine gönderildi. Otlukbeli tepelerini tutmuş olan Uzun Hasan böylece Osmanlılar’ı zor bir alanda savaşa mecbur tutmuştu.

Dâvud Paşa şiddetli bir hücumla Gâvur İshak'ın tepeden aşağı inip yolları kontrol altına almasını engelledi ve tepeye çıkıp savaş nizamı almayı başardı. Gâvur İshak geri çekilerek diğer Akkoyunlu birliklerine katıldı. Akkoyunlu ordusunun sağ kolunu kumanda eden Uzun Hasan'ın oğlu Kör Zeynel Mirza, Dâvud Paşa'nın üzerine saldırdı. Bu esnada Fâtih Sultan Mehmed'in kumandasındaki asıl ordu tepeye tırmanmaya başlamıştı. Dâvud Paşa'nın Anadolu askeriyle birlikte Akkoyunlular'ı oyalaması sayesinde ilk olarak Şehzade Mustafa düzlüğe çıkıp Zeynel Mirza'ya saldırdı. İki ordu arasında şiddetli bir savaş başladı. Bir süre sonra Zeynel Mirza Osmanlı azebleri tarafından öldürüldü ve kesilen başı Mahmud Ağa tarafından Şehzade Mustafa'ya gönderildi. Böylece Akkoyunlu ordusunun sağ cenahı çöktü ve Şehzade Mustafa sol kol askeri ve diğer Osmanlı kuvvetleriyle Akkoyunlu ordusunun merkezini kumanda eden Uzun Hasan'ın üzerine yüklendi. Osmanlılar'ın ric'at etmesi halinde kaçanları imha etmek, Akkoyunlu ordusu zor duruma düşerse çevirme harekâtıyla onları arkadan vurmak üzere babasından emir alan ve Akkoyunlu ordusunun, sol kolunu idare eden Uğurlu Mehmed Mirza, Şehzade Bayezid'in taarruzu karşısında biraz geri çekildi. Bu kolda asıl savaşlar Şehzade Bayezid ile Mirza Mehmed Bakır arasında yaşandı. Uğurlu Mehmed, Osmanlılar'la kendi birlikleri arasındaki bir dereyi şiddetle müdafaa ederek Şehzade Bayezid'in bu tarafa geçmesine mani oldu. Akkoyunlu ordusunun bozulmaya yüz tuttuğunu gören Fâtih Sultan Mehmed maiyetindeki yeniçerilerden bir kısmını daha savaş sahasına sürdü.

Uzun Hasan, artık mukavemetin mümkün olmadığını anlayarak kendisine çok benzeyen Alpagot Pîr Mehmed Bey'i yerine bırakıp hızla kaçtı. Osmanlılar, Uzun Hasan zannıyla Alpagot'u esir ettilerse de kısa bir süre sonra Uzun Hasan olmadığını ve onun kaçtığını anladılar. Akkoyunlu hükümdarının savaş meydanında kalan sancağı, davulu, mehterleri, cephanesi ve hazinesi Fâtih Sultan Mehmed'in huzuruna getirildi. Babasının kaçtığını ve kardeşinin maktul düştüğünü duyan Uğurlu Mehmed de savaş meydanından çekildi.

Angiolello sekiz saat süren bu muharebede Akkoyunlular'ın 10.000, Osmanlılar'ın yalnızca 1000 kişi kaybettiğini belirtir. Osmanlılar'ın galibiyetinde top ve tüfek üstünlüğünün büyük rolü olmuştur. Osmanlılar bu

savaşta çok sayıda esir almışlardı. Bunların arasında Timur soyundan Mirza Mehmed Bakır, Mirza Zeynel, Mirza Muzaffer ile âlimlerden Kadı Mahmud Süreyhî, Uzun Hasan'ın nişancısı Hoca Seyyid Mehmed Münşî, imamı Hasankeyfli Kadı Ali de vardı. Esir alınan Türkmen askerlerinin çoğu öldürüldü. Ancak kaçan Akkoyunlu ordusu takip edilmedi. Savaş alanında iki veya üç gün daha kalan Fâtih Sultan Mehmed 28 Rebîülevvel'de (23 Ağustos) Bayburt'u alıp geriye döndü. Yolda Uzun Hasan'a ait olup Darap Bey tarafında müdafaa edilen Şarkîkarahisar Kalesi de ele geçirildi.

Otlukbeli Savaşı'nda elde edilen zafer, Timur mağlûbiyetinden sonra doğudan gelecek tehlike korkusu taşıyan Osmanlılar'a büyük bir moral kazandırdı. Bu muharebe klasik Türkmen ordularının Osmanlılar'ın ateşli silâhlarla mücehhez düzenli birlikleriyle artık baş edemeyeceğini ortaya koydu. Böylece Osmanlılar'ın Doğu Anadolu'ya ve ticaret güzergâhına hâkim olmalarının yolu açılırken Akkoyunlular bu yenilginin ardından kendilerini bir daha toparlayamadılar ve kısa bir süre sonra tarih sahnesinden çekildiler. Onların boşluğunu ise yeni bir dinî-siyasî oluşum haline gelen, Osmanlılar için daha önemli ve ciddi bir rakip olan Safevîler doldurmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. I; L. Chalkokondyles, Histoire générale des turcs, Paris 1662, I, 250-252; J. Barbaro, Anadolu'ya ve İran'a Seyahat (trc. Tufan Gündüz), İstanbul 2005, tür.yer.; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 150-168; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 207-213; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 316-370; Mîr Seyyid Ali b. Muzaffer Meâlî, Hünkârnâme: Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Refet Yalçın Balata, doktora tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Feridun Bey, Münşeât, I, 278-289; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 93-105; Barbara von Palombini, Bündniswerben Auslandischer Mächte um Persien, 1453-1600, Wiesbaden 1968, s. 13-30; M. K. Setton, The Papacy and the Levant (1204-1571), Philadelphia 1976, II, 222-223, 272, 311-321;

Selahattin Tansel, Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed’in Siyasî ve Askerî Faaliyetleri, Ankara 1985, s. 299-328; J. E. Woods, Akkoyunlular (trc. Sibel Özbudun), İstanbul 1993; Th. Stavrides, The Sultan of Vezirs. The Life and Time of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelovic, Leiden 2001, s. 137-140, 175-180; Fr. Babinger, Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı (trc. Dost Körpe), İstanbul 2003, s. 263-278; Bir Yeniçerinin Hatıratı (trc. Kemal Beydilli), İstanbul 2003, s. 73-78; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, II, 144-145; Uzun Hasan-Fâtih Mücadelesi Döneminde Doğu’da Venedik Elçileri, Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini’nin Seyahatnâmeleri (trc. Tufan Gündüz), İstanbul 2006, tür.yer.; Necati Lugal - Adnan Erzi, “Fatih Sultan Mehmed’in Muhtelif Seferlerine Ait Fetihnameler”, İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 3, İstanbul 1957, s. 177-192; Reşit Rahmeti Arat, “Fatih Sultan Mehmed’in Yarlığı”, TM, VI (1939), s. 286-322; Bekir Sıtkı Baykal, “Uzun Hasan’ın Osmanlılara Karşı Kat’i Mücadeleye Hazırlıkları ve Osmanlı-Akkoyunlu Harbinin Başlaması”, TTK Belleten, XXI/82 (1957), s. 261-284; a.mlf., “Fatih Sultan Mehmed-Uzun Hasan Rekabetinde Trabzon Meselesi”, TAD, II/ 2-3 (1966), s. 67-83; Şerafettin Turan, “Fâtih Sultan Mehmed-Uzun Hasan Mücadelesi ve Venedik”, Tarih Araştırmaları Dergisi, III/4-5 (1967), s. 63-110; İlhan Erdem, “Akkoyunlu Kaynaklarına Göre Otlukbeli (Başkent) Savaşı”, AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 4, Ankara 1993, s. 151-159; Halil İnalcık, “Mehmed II”, İA, VII, 523-527.

Erhan Afyoncu

OTMAN BABA

(ö. 883/1478)

Kalenderî şeyhi.

780 (1378-79) yılında doğdu. Hayatı hakkındaki bilgiler, halifelerinden Küçük Abdal'ın onun ölümünden beş yıl sonra kaleme aldığı Vilâyetnâme-i Otman Baba adlı esere dayanmaktadır. Birbirine benzeyen keramet hikâyelerini tekrar eden menâkıbnâmelerin dışında dönemin dinî-sosyal hayatına ışık tutan önemli bir kaynak olarak tanımlanan eseri (İnalcık, s. 129) yazma görevini kendisine bizzat Otman Baba'nın verdiğini söyleyen Küçük Abdal onun Anadolu'ya Timur ile birlikte geldiğini, halk arasında Otman Baba diye tanındığını, erenlerin ise ona Hüsam Şah dediklerini, Oğuz dili konuştuğunu, cüssesinin heybetli, nazarının himmetli olduğunu, sırrına kimsenin vâkıf olamayacağını

söylediğini belirtir. Ağrı dağı eteklerinde, Bursa, İznik, Germiyan ve Saruhan yöresinde dolaştığını, Fâtih Sultan Mehmed ile şehzadeliği sırasında Manisa'da görüştüğünü anlatır.

Otman Baba, daha sonra Küçük Abdal'ın "abdalân-ı Rûm" diye tanımladığı yüzlerce dervişiyle birlikte İstanbul'a gelmiş, Göztepe'de ve Terkos civarında bir süre ikamet ettikten sonra uzun yıllar faaliyet göstereceği Balkanlar'a geçmiş, burada muhtelif şehir, köy ve kasabaları dolaşmış, sıkıntılarını gidermede halka yardım etmiş, zorda olan çiftçilere destek olmuş, abdalları için kurban toplamıştır. Babaeski, Aydos, Dobruca, Tırnova, Zağra, Filibe, Edirne, Vize, Siroz, Belgrad, Semendire, Ağaç denizi, Balkan dağı gezdiği yerler arasında zikredilebilir. Yaz aylarında Ahmed Baba (Vize), Mü'min Derviş (Zağra), Bayezid Baba (Vardar), Mecnun Derviş (Serez) ve Nasuh Baba (Karasu Yenicesi) gibi dönemin ünlü Kalenderî zâviyelerini dolaşmış, kışları Varna ve Edirne'deki zâviyesinde geçirmiştir. Eserde, onun bölgenin efsanevî kahramanı Sarı Saltuk'a atıfta bulunduğu ve Balkanlar'da iman çerağını yakan Sarı Saltuk'un aslında kendisi olduğunu vurguladığı görülür. Otman Baba,

Balkanlar’da yörükler ve bilhassa Tanrıdağı yörükleri arasında faaliyet göstermiştir. Kendisinin de yörük olmasının faaliyet sahasını belirlemede etkili olduğu söylenebilir. Halil İnalcık’a göre bunun temelinde merkezî yönetim tarafından dışlanmış olan bu zümrelere mensup oluşu yatmaktadır. Esasen onun abdallarının çoğu Doğu Balkan dağları veya Dobruca yörüklerinden fakir çobanlardır. Otman Baba’nın şehirde yaşayanları “koca karınlı” diye eleştirmesi, sürekli dağlarda dolaşması kendisini ve mensup olduğu çevreyi açık biçimde ortaya koymaktadır. Abdallarıyla birlikte Balkanlar’daki fetih hareketlerine katılıp gazilerle birlikte savaşan Otman Baba onlarla yakın dostluk kurmuş, devlet adamlarının ihsanlarını kesinlikle kabul etmemiştir. Onun yakınlık kurduğu akıncı gazilerin başında Mihaloğlu Ali Bey gelir. Vilâyetnâme’de Ali Bey’in Otman Baba’ya karşı çok hürmetkâr olduğundan bahsedilir.

Vilâyetnâme’de en çok vurgu yapılan hususlardan biri Otman Baba’nın Fâtih Sultan Mehmed’le ilişkisidir. Şehzadeliği döneminden itibaren Fâtih üzerinde nüfuz sahibi olmaya çalışan Otman Baba rivayete göre daha şehzade iken rüyasına girerek kendini tanıtmış ve ona Rum diyarına kendisini padişah yapmak için geldiğini söylemiştir. Küçük Abdal’ın ifadelerinden, Otman Baba’nın, Fâtih’i sultan olarak tanımakla birlikte kendisinin kâinatı yöneten kutup olduğunu ve tasarrufu olmaksızın hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini vurgulamaya çalıştığı hissedilir. Nitekim kendini Fâtih’in yaptığı işlerden sorumlu görmüş, aralarındaki ilişkiye daha çok bu anlayış damgasını vurmuştur. Meselâ Vilâyetnâme’ye göre Fâtih, Belgrad seferine çıkmayı planladığında ona sefere çıkmamasını tavsiye etmiş, çıktığı takdirde başarısız olacağını söylemiş, Fâtih bu tavsiyeyi sert bir tepkiyle karşılamışsa da sefer başarısızlıkla sonuçlanınca onun üstünlüğünü tanımak zorunda kalmış, bu dönemden itibaren Otman Baba’ya karşı son derece hürmetkâr, lutufkâr ve itaatkâr davranmaya başlamıştır. Eserde, başta Mahmud Paşa olmak üzere Fâtih’in yanındaki devlet adamlarının da Otman Baba’nın “sırr-ı velâyet” olduğunu bildikleri vurgulanır.

Otman Baba’nın Fâtih Sultan Mehmed’e ve devrin diğer adamlarına karşı tutumunda sahip olduğu kutbiyyet telakkisinin büyük payı vardır. Vilâyetnâme’de Yıldırım Bayezid devrinde Şücâüddin Dede’nin kutbiyyet makamında bulunduğu, daha sonra kutbiyyetin Otman Baba’ya geçtiği ifade edilmektedir. Küçük Abdal tam anlamıyla vahdet-i vücûd neşvesi

içinde olan Otman Baba'yı "kutbü'l-aktâb, kutbü'l-âlem, kutbü'z-zamân, kân-ı velâyet, serveri şâh-ı cihân, kutb-ı velâyet-i sırr-ı eşyâ, âlim-i nûr-ı hikmet, sâhib-i kudret, nokta-i hakîkat, şâh-ı merdân, şâh-ı Kerbelâ" gibi unvanlarla anar. Bu unvanlarda Ehl-i beyt vurgusu açıkça görülmektedir.

Vilâyetnâme'den, Hz. Peygamber'le birlikte nübüvvet devrinin sona erip Hz. Ali ile velâyet devrinin başladığını söyleyen, velîleri divane ve meşrû (şeriata riayetkâr) diye ikiye ayıran, divaneleri diğerlerinden üstün sayan Otman Baba'nın bu tür gayr-i Sünnî görüşleri sebebiyle medrese çevrelerince Fâtih Sultan Mehmed'e şikâyet edildiği, hatta mahkemede sorgulandığı, fakat onun ölünceye kadar fikirlerini savunmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Otman Baba, medrese mensuplarının yanı sıra dönemindeki bazı tarikat şeyhleriyle de anlaşamamıştır. Bunda onları dünya malı biriktirmek, şan ve şöhret peşinde koşmak, iktidara yakın çevrelerle iş birliği yapmak, halka yalan yanlış mârifet satmak, kurdukları vakıfları evlâdiyelik hale dönüştürmekle suçlamasının büyük payı olmalıdır. Otman Baba'nın Bektaşî ileri gelenleriyle ilişkilerinin de pek iyi olmadığı görülmektedir. Meselâ Vardar Yenicesi'nde bir sohbet sırasında Bayezid Baba'yı azarlamış, onun Rumeli'deki bütün Hacı Bektâş-ı Velî dervişlerini davet ettiği bir toplantıya katılmamış ve koyun postuna bürünüp "insilâh" halini tercih etmiştir. Aynı şekilde ziyaretine gelen Bektaşî şeyhi Mahmud Çelebi'yi de azarlamış,

bu zat yakınlardaki bir Edhemî tekkesine saklanarak kendisini kurtarabilmiştir. Küçük Abdal onun Şücâüddin Baba, Arık Çoban (Koyun Baba) ve Hacı Bektâş-ı Velî dışında geçmişte ve kendi döneminde yaşayan hiçbir velîyi kabul etmediğini, abdallarına çok düşkün olduğunu, bütün hevesleri terkedip Hak aşkı ile dolan ve âlemdeki her şeyi Hak'tan bilenleri gerçek abdal kabul ettiğini söyler. Otman Baba'nın köprü yaptırdığı, abdallarından ıssız alanlara çeşmeler kurup sular akıtmalarını istediği ve Balkanlar'ı yerleşim yeri haline getirmeye çalıştığı kaydedilmektedir.

Eserde ayrıca Otman Baba'nın pek çok kerametinden bahsedilmektedir. Meselâ Azerbaycan taraflarından İstanbul'a bir buluta binip geldiği, yıldırımı kendisine kamçı yaptığı, tabiata hükmetme gücüne sahip olduğu, fırtına çıkarıp yağmur yağdırdığı anlatılmaktadır. Bütün bunlar muhtemelen Otman Baba'nın zamanın kutbu ve yegâne hâkimi olduğunu vurgulamak

amacıyla üretilmiştir. Vilâyetnâme'de anlatılan bazı olayların şamanist motifler içerdiği görülmektedir. Onun ve abdallarının gittikleri her yerde buldukları kuru ağaçları ortaya yığıp çok büyük ateşler yakarak etrafında semâ etmeleri, kendisinin Fâtih Sultan Mehmed'in hastalığını iyileştirmek için büyük bir ateş yakıp başında dua etmesi, Rumeli köylerinde halkı ejderhadan kurtarması gibi olaylar bunlar arasında zikredilebilir.

Küçük Abdal, Otman Baba'nın 8 Receb 883'te (5 Ekim 1478) vefat ettiğini, ölmeden önce abdallarını yanına toplayıp kendilerine yetmiş iki buçuk milleti yekdiğerinden ayırt etmemeleri gerektiğini hatırlattığını, ölümden korkmadığını, kendisinin bir atı olduğunu ve bu ata binerek göğe çıkacağını, arkasından ağlamamalarını, zira artık üşümeyeceğini, yorulmayacağını, acıkmayacağını, yerden göğe gideceğini, zaten aslının da orada olduğunu söylediğini kaydeder. Küçük Abdal, Otman Baba'nın cenazesine içlerinde dânişmendlerin de bulunduğu 2000 kişinin katıldığını söyler. Varna'daki zâviyesinde bulunan türbesi 1506 yılında yapılmıştır.

Osmanlı Kalenderîlik tarihinde önemli bir yere sahip olan Otman Baba, Balkanlar'da XV. yüzyıl Kalenderîliğine damgasını vurmuş (Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler, s. 101), etkisi sonraki dönemlerde devam etmiştir. XVI. yüzyılda Kalenderî-Bektaşî-Hurûfî bağlamında şiirler söyleyen Muhyiddin Abdal onu "ululardan ulu, yedi iklim dört köşeye, arşa kürse tolu" bir şahsiyet olarak tanıtır. Otman Baba'nın halifesi Akyazılı Sultan'dan sonra kutbiyyet makamına geçtiğine inanılan Demir Baba'nın abdalları Otman Baba'ya saygı duymuşlar, sık sık türbesini ziyaret etmişler ve bu ziyaretin en büyük kerem olduğunu ifade etmişlerdir (Demir Baba Vilâyetnâmesi, s. 110). II. Bayezid'e Arnavutluk'ta yapılan suikast girişiminden (1492) Otman Baba dervişleri sorumlu tutulmuştur (Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler, s. 101-102). Anadolu ve Balkanlar'da pek çok köye onun adına nisbetle Hüsam Dede ismi verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Küçük Abdal, Vilâyetnâme-i Otman Baba, Ankara Cebeci Halk Ktp., nr. 495; Millî Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. A. 4985; Demir Baba Vilâyetnâmesi (haz. Bedri Noyan), İstanbul 1976, s. 81, 110, 119, 147, 162; Yemînî, Fazîletnâme (haz. Yusuf Tepeli), Ankara 2002, I; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik (İstanbul 1953), İstanbul 1983, s. 207; Ahmet Yaşar Ocak, Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 99-102; Halil İnalcık, The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire, Essays on Economy and Society, Bloomington 1993, s. 19-36 (aynı yazı için bk. a.mlf., Doğu Batı Makaleleri I, Ankara 2005, s. 129-150); Ahmet T. Karamustafa, God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1500, Salt Lake City 1994, s. 239-248; Halime Doğru, XIII.-XIX. Yüzyıllar Arasında Rumeli'de Sağ Kolun Siyasî, Sosyal, Ekonomik Görüntüsü ve Kozluca Kazası, Eskişehir 2000, s. 79-80; Yusuf Ziya Yörükân, Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm (haz. Türkan Yörükân), Ankara 2005, s. 107; Hasan Fehmi [Turgal], "Otman Baba Velâyetnâmesi", TY, V/27 (1927), s. 239-244; Nejat Birdoğan, "Otman Baba ve Velâyetnâmesi", Folklor / Edebiyat, sy. 16, Ankara 1998, s. 22-32; Bayram Durbilmez, "Muhyiddin Abdal'a Göre Hacı Bektaş ve Otman Baba", a.e., sy. 18 (1999), s. 133-140; Şevki Koca, "Od'man Baba Velâyetnâmesi (Vilâyetnâme-i Şâhî) ve Gökçek Abdal Hakkında Bir Didaktik Kodeks", a.e., sy. 29 (2001), s. 263-272; N. Gramatikova, "Otman Baba: One of the Spiritual Patrons of Islamic Heterodoxy in Bulgarian Lands", EB, sy. 3 (2002), s. 71-102; Kemal Üçüncü, "Sözlü Kültür/ Tarih Bağlamında Edebî Bir Metin Olarak Otman Baba Vilâyetnâmesi", Bilig, sy. 28, Ankara 2004, s. 1-29.

Haşim Şahin

OTTO-DORN, Katharina

(1908-1999)

Türk-İslâm sanatları tarihçisi.

Almanya'nın Wiesbaden şehrinde doğdu. Viyana Üniversitesi'nde Josef Strzygowski'nin yanında öğrenim gördü ve Sâsânî gümüş eserlerine dair hazırladığı tezle doktor oldu (1933). 1934'te Berlin Devlet Müzeleri İslâmî Eserler Bölümü müdürü Ernst Kühnel'in yanında çalıştı ve onun yönlendirmesiyle İslâm sanatı üzerinde yoğunlaştı. 1935'te İstanbul'daki Alman Arkeoloji Enstitüsü'nde İznik seramikleriyle ilgilenmeye başladı ve 1942'de üyesi olduğu bu enstitünün 1944 yılına kadar çeşitli araştırma ve kazı programlarına katıldı. Bu sırada İznik'in İslâm dönemi yapı ve sanat varlığını ortaya koyan Das islamische Iznik adlı kitabını yayımladı (Berlin 1941). Theresa Goell ile Nemrut dağı yakınındaki Kâhta sitini kazdıktan sonra 1944'te, Bizans mimarisi uzmanı Alfons Maria Schneider ile birlikte Adana-Antakya çevrelerinde henüz tanınmamış birçok İslâm anıtını ele alarak önemli yüzey araştırmalarına girişti. Ancak o günlerde Türkiye-Almanya ilişkilerinin kesilmesi yüzünden ülkeden ayrılmak zorunda kaldı. II. Dünya Savaşı'nın ardından Heidelberg Üniversitesi'nde genel İslâm sanatı derslerini ve Hint-İslâm minyatürleri seminerini üstlendi. Alfons Maria Schneider'in Suriye'deki hıristiyan Roma merkezlerinden olan Rusâfe'deki kazılarına katıldı. Onun ölümü üzerine kazı başkanlığına getirilen Johannes Kollwitz ile çalıştı ve şehrin fethinden sonra Emevî Halifesi Hişâm'ın sur dışına yaptırdığı sarayı ortaya çıkardı.

Otto-Dorn, 1954'te Ankara Üniversitesi'nin davetiyle Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Sanat Tarihi ve Türk Sanatı Kürsüsü'nü kurdu. Bir taraftan sayıları hızla artan öğrencilerini yetiştirirken bir taraftan da Anadolu Türk-İslâm sanatı alanına yeni bilgiler kazandıran araştırmalarının sonuçlarını yayımladı. Selçuklu çağından Geç Osmanlı dönemi Kütahya çinilerine uzanan Türk seramik sanatını incelediği Türkische Keramik adlı kitabı (Ankara 1957) bu dönemde verdiği ilk büyük eserdir. Otto-Dorn, Anadolu Selçuklu sanatının biçimde ve ikonografide Asyalı kökleri,

mimarisinin tipolojisi, ahşap camiler, figürlü mezar taşları, Türk-Çin hayvan takvimi simgelerinin İslâm sanatına geçişi, Van'ın Ahtamar adasındaki Ermeni kilisesinin kabartmalarında Türk-İslâm sanatının biçim ve ikonografi etkileri gibi konuları ilk defa bilim dünyasına mal etti, bu arada Ahtamar tezi dolayısıyla Batı'daki bazı fanatik çevrelerin hücumuna uğradı. Ankara'daki hocalığı sırasında hazırladığı Kunst des Islam adlı kitabı (Baden-Baden 1964), İslâm sanat ve mimarlığını başlangıcından Osmanlı ve Hint-Bâbürlü

devirlerinin sonuna kadar düzenli biçimde kurgulayıp değerlendirdiği bir ömür birikiminin ürünüdür; eser birçok dile çevrilmiş ve yeni baskıları yapılmıştır. Anadolu Selçuklu saray sitesi Kubâdâbâd'da çeşitli uzmanlarla birlikte yürüttüğü kazılar (1965-1966) bu tür çalışmaları kurumsallaştırma yolunda atılmış ilk adımdır. Bu adım uluslararası bilimde yankı uyandırmış ve Türk-İslâm uygarlığına yönelik arkeolojinin Türkiye'deki dönüm noktasını oluşturmuştur. O yıllarda planı belirlenmiş tek Selçuklu saray külliyesi olan bu görkemli anıtlar topluluğunun yapısal özellikleriyle çini ve resim sanatı örnekleri bilimsel düzenle ilk defa ortaya konulmuş (bk. KUBÂDÂBÂD SARAYI), onun çalışma tarzı ve yayımları bu alanda model teşkil etmiştir. Bu yayımlardan birer makale halinde hazırladığı kazı raporları, Selçuklu ikonografisinden tasvir sanatının köklerine kadar birçok konuda yeni bilgiler ve özgün görüşler sergileyen kaynak eser niteliğindedir. Otto-Dorn, 1967'de California Üniversitesi'nin (Los Angeles) daveti üzerine Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti. 1978'de emekli olduktan sonra Berkeley ve Viyana üniversitelerinde ders verdi; 1980'lerin sonunda Heidelberg'e döndü. Ertesi yıl öğrencileri ve meslektaşları ona bir armağan kitabı sundular (bk.bibl.). 4 Nisan 1999'da Heidelberg'de öldü. Onun çalışmaları Anadolu Selçuklu sanatı araştırmalarına ufuk açmış ve bu sanata bilim dünyasında hak ettiği yeri kazandırmıştır.

Otto-Dorn'un başlıca eserleri arasında şu makaleleri büyük önem taşımaktadır: "Östlicher Einfluss auf eine Gruppe iranischer Silberschalen" (Ostasiatische Zeitschrift, N. F., XIII, 3/4 [Berlin 1935], s. 82-91); "Die Islamischen Bauinschriften von Kâhta, Forschungen in Kommagene" (Istanbuler Forschungen, X [Berlin 1939], s. 97-101); "Osmanische Ornamentale Wandmalerei" (KOr., I [1950], s. 45-54); "Figurendarstellung

im Islam" (Archaeologischer Anzeiger des Deutschen Archaeologischen Institutes, LXV-LXVI [Berlin 1950], s. 323-357); "Die Isa Bey Moschee in Ephesus" (Istanbuler Forschungen, XVII [Berlin 1950], s. 115-131); "Islamische Denkmäler Kilikiens" (Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung, II [Heidelberg 1953], s. 113-126); "Religiöse Kunst des Islam" (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3/IV [Tübingen 1954], s. 158-161); "Moschee" (a.g.e., 3/IV [1954], s. 1145-1150); "Der Mihrab der Arslan Hane Moschee in Ankara" (Anatolia, I [Ankara 1956], s. 71-75); "Eine Seldschukische Silberschale / Bir Selçuk Gümüş Kâsesi" (VD, III [1957], s. 85-91); "Grabung im Umayyadischen Rusâfa" (Ars Orientalis, II [Baltimore 1957], s. 119-133); "Türkische Grabsteine mit Figurenreliefs aus Kleinasien" (a.g.e., III [1959], s. 63-76); "Bericht über die Grabung im islamischen Rusafa" (Les annales archéologiques de Syrie, IV-V [Damaskus 1954-55], s. 45-58); "Bericht über die Grabung im islamischen Rusafa" (Archaeologischer Anzeiger des Deutschen Archaeologischen Institutes, LXIX [Berlin 1955], s. 138-159); "Seldschukische Holz Säulenmoscheen in Kleinasien" (Aus der Welt des Islamischen Kunst. Festschrift für Ernst Kühnel zum 75. Geburtstag am 26.10.1957, Berlin 1959, s. 59-88); "Türkisch-Islamisches Bildgut in den Figurenreliefs von Achtamar" (Anatolia, VI [Ankara 1963], s. 1-69); "Der Seldschukische Moscheebau in Kleinasien" (Zeitschrift für Kulturaustausch, XII/2-3 [Stuttgart 1962], s. 158-163); "Keramikfunde aus dem Mittelalter aus der frühosmanischen Zeit" (Arsameia am Nymphaios. Die Ausgrabungen im Hierothesion des Mithradates Kallinikos, Berlin 1963, s. 246-274, Theresa Goell ile birlikte); "Darstellungen des Turco-Chinesischen Tierzyklus in der islamischen Kunst" (Beitraege zur Kunstgeschichte Asiens. In Memoriam Ernst Diez, İstanbul 1963, s. 131-165); "Die Seldschuken in Anatolien" (Türkische Kunst, July-August 1965, Baden-Baden, s. 20-26); "Türkische Kunst in Kleinasien" (Baedeker's Autoreiseführer [Stuttgart 1965-66], s. 58-66); "Bericht über die Grabung in Kobadabad Oktober 1965" (Archaeologischer Anzeiger des Deutschen Institutes, II [Berlin 1966], s. 170-183); "Die Ulu Dschami in Sivrihisar" (Anatolia, IX [Ankara 1967], s. 161-189); "Nachleben Byzantinischer Traditionen in der Moschee Murad's II in Edirne" (Aspects of the Balkans, Contributions to the International Balkan Conference, October 1969 [Moutan 1972], s. 82-91); "Bericht über die Grabung in Kobadabad 1966" (Archaeologischer Anzeiger des Deutschen Institutes, IV [Berlin 1969], s. 438-506); "Die menschliche

Figurendarstellung auf den Fliesen von Kobadabad” (Forschungen zur Kunst Asiens In Memoriam Kurt Erdmann, İstanbul 1969, s. 111-139); “The Art of Ceramics” (Islamic Art, the Nasli Heeramaneck Collection, Los Angeles County Museum of Art [Los Angeles 1973], s. 14-69); “Figural Stone Reliefs on Seljuk Sacred Architecture in Anatolia” (KOr., XII/1-2 [1980], s. 103-149).

BİBLİYOGRAFYA

D. Duda, “Foreword”, Essays in Islamic Art and Architecture. In Honor of Katharina Otto-Dorn (ed. Abbas Daneshvari), Malibu 1981, s. VII-VIII; “Bibliography of the Writings of Katharina Otto-Dorn”, a.e., s. IX-X; Fuat Sezgin, Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde, Frankfurt 1993, XVI, 381-382; Zeki Velidi Togan, “İntikad ve Bibliyografya, Katherina Otto-Dorn, Das Islamische İznik”, TY, XXVI/ 2 (1942), s. 62-64; J. Gierlichs, “Katharina Otto-Dorn (1908-1999)”, ZDMG, CLII/1 (2002), s. 5-10; a.mlf., “In Memoriam Katharina Otto-Dorn: A Life Dedicated of Turkish Islamic Art and Architecture”, Electronic Journal of Oriental Studies, IV/21, Utrecht 2001, s. 1-14.

Rüçhan Arık

OTURAK

(bk. TEKAÜT).

OTUZ İKİ FARZ

(bk. İLMİHAL).

OTUZBİR MART VAK‘ASI

II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesiyle sonuçlanan askerî isyan.

Rûmî takvimle 31 Mart 1325’te (13 Nisan 1909) vuku bulduğu için bu adla anılan hadise İttihat ve Terakkî Fırkası’nın hâkimiyetine karşı bir tepki olarak başlamıştır. II. Meşrutiyet’in ilânından sonra en güçlü siyasî teşkilât haline gelen ve siyasal sorumluluk üstlenmemek için 22 Temmuz 1908’de kurulan Said Paşa hükümetine katılmayan İttihat ve Terakkî Fırkası’nın hükümet işlerine sık sık müdahalede bulunması, bütün vaadlerinin aksine kendilerinden olmayanlara yönelik baskıcı tutumu siyasî istikrarsızlığa yol açtı. 4 Ağustos 1908’de bir nâzır tayini meselesinde çıkan anlaşmazlık üzerine

Said Paşa kabinesi istifa etti ve yerine Kâmil Paşa sadrazam oldu (5 Ağustos 1908). Bu durum aynı zamanda İttihat ve Terakkî’ye muhalefeti de belirginleştirdi. Muhalefeti başlıca, 14 Eylül’de kurulan Ahrar Fırkası’nda toplanan Sabahaddin Bey (Prens) çevresiyle İttihatçılar’ın uygulamalarını dinden sapma olarak niteleyen muhafazakâr kesimler oluşturuyordu. Ayrıca İttihatçılar’ın eski hesapları gündeme getiren intikamcı tutumu ve sorumsuz davranışları geniş bir hoşnutsuzluğun ortaya çıkmasına yol açtı. Bu şartlar içerisinde ülke seçimlere hazırlanırken gerek 5 Ekim’de Avusturya’nın Bosna-Hersek’i ilhak ettiğini bildirmesi ve Bulgaristan’ın bağımsızlığını, 6 Ekim’de de Girit’in Yunanistan’a katıldığını ilân etmesi gibi gelişmeler ve merkezdeki siyasî istikrarsızlık, muhalefetin özellikle basın yoluyla şiddetini arttırmasına sebep olduğu gibi İttihatçılar’ın itibarını da zedelemiş, meşrutiyetin hemen akabindeki coşku yerini derin bir hayal kırıklığına bırakmıştı. 1908’den sonra yaşanan kısa süreli hürriyet havası sona ermiş, baskıların artması ve İttihatçılar’a karşı olduğu bilinen bazı kişilerin fâili meçhul cinayetlerle öldürülmeye başlanması ortalığı daha da gerginleştirmişti. Bu gelişmeler karşısında kendilerini güvende hissetmeyen İttihatçılar, Üçüncü Ordu’ya bağlı avcı taburlarını meşrutiyetin muhafazası ve İstanbul’un güvenliği gerekçesiyle 19 Ekim’de Selânik’ten İstanbul’a getirttiler. 17 Aralık’ta toplanan mecliste İttihatçılar üstünlüğü elde etti. Daha çok Ahrar Fırkası yanlıları ile birlikte hareket eden Kâmil Paşa

hükümeti İttihatçılar'ın baskıları sonucunda bir gensoru ile düşürüldü. Onun yerine 14 Şubat 1909'da İttihat ve Terakkî'ye yakın Hüseyin Hilmi Paşa sadrazam oldu. 7 Nisan'da İttihatçılar'a sert eleştiriler yönelten Serbestî gazetesinin başyazarı Hasan Fehmi'nin Galata Köprüsü'nde fâili meçhul bir cinayete kurban gitmesi tansiyonu bir anda yükseltti. Hasan Fehmi'nin ertesi gün yapılan cenaze töreni İttihatçılar'a karşı olan büyük kitlelerin katıldığı tam bir tepki gösterisine dönüştü.

Bu olaydan birkaç gün sonra İttihatçılar'ın ve meşrutiyet aleyhtarı söylemlerin yoğun propagandası altında kalan 4. Avcı Taburu'na bağlı askerler 12-13 Nisan gecesi (31 Mart 1325) şeriat talebiyle ayaklanarak subaylarını hapsettiler. İstanbul'da bulunan 5, 6 ve 7. Nizâmiye askerleriyle Beyoğlu Topçu alayındaki askerleri de yanlarına alarak Ayasofya Meydanı'na geldiler ve Meclisi Meb'ûsan önünde toplandılar. Ellerinde beyaz, yeşil ve kırmızı bayraklar bulunan 3-4000 civarındaki isyancılara başta Volkan gazetesi sahibi Derviş Vahdetî olmak üzere on gün kadar önce kurulduğu ilân edilen İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti üyeleriyle Beyazıt ve Fâtih medreselerinin bazı talebeleri de katıldı. İsyancılara direnen ya da yaptıklarının yanlış olduğunu söyleyen asker ve ilmiye mensubu bazı kişiler öldürüldü.

İstanbul'daki şiddetin yanı sıra eyaletlerde ve özellikle Balkanlar'da büyük bir kargaşaya sebep olan 31 Mart olayları on bir gün sürdü. İşgal edilen Meclisi Meb'ûsan'da ifade edildiği üzere isyancıların başlıca talepleri hükümetin istifası, Kâmil Paşa'nın sadârete, İsmâil Kemal'in Meclisi Meb'ûsan reisliğine getirilmesi, İttihatçı subayların değiştirilmesi ve ordudan tasfiye edilen alaylı subayların geri dönmesi, İttihat ve Terakkî'nin ilgası (Sax, II, 570), şeriat hükümlerinin tamamen uygulanması ve hadiselere katılanlar için af ilân edilmesi gibi hususlardı. Meclisin karar alacak çoğunluğu bulunmadığı halde isyancıların silâh tehdidi altında bu taleplerin kabul edildiğine dair Mebusan Beyannâmesi ilân edildi. Bir telgrafla saraya bildirilen karar padişah tarafından onaylandı.

Sadrazam aynı gün öğleden sonra istifa etti. Bu arada bilgi vermek için saraya gitmekte olan Adliye Nâzırı Nâzım Bey muhtemelen yanlışlıkla öldürüldü. İsyancılar tarafından sayıları 100'e varan öldürülenler arasında Lazkiye mebusu Emîr Arslan ve Âsâr-ı Tevfik zırhlısı kumandanı binbaşı

Ali Kabûlî Bey de bulunuyordu. Yıldız Sarayı'nı bombalamak planıyla itham edilen Ali Kabûlî Bey, Yıldız Sarayı'nda II. Abdülhamid'in gözleri önünde katledildi. İsyanın ikinci gününde Hariciye Nâzırı Ahmed Tevfik Paşa sadrazam oldu. Ahrar Fırkası mensupları isyanın meşrutiyet karşıtı ve Abdülhamid yanlısı bir görünüm kazanmaması için çalıştılar. Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye adı altında birleşen ulemâ ise isyanı desteklemediğini ilân etti.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ileri gelenleri saklandı veya İstanbul'dan uzaklaştı; ancak eyaletlerde ve özellikle Makedonya'da duruma hâkim vaziyetteydiler. Meşrutiyetin korunması için hemen asker toplayıp İstanbul'a yürünmesi kararlaştırıldı. İkinci ve Üçüncü Ordu'nun askerlerinden oluşan ve adına "Hareket Ordusu" denilen öncü birlikler 19 Nisan'da trenle Yeşilköy'e geldi. Hareket Ordusu kumandanı Hüseyin Hüsnü Paşa ertesi gün Hadımköy'e, 22 Nisan'da da kumandayı devralacak olan Mahmud Şevket Paşa Yeşilköy'e ulaştı. Bunun üzerine Meclisi Meb'ûsan 22 Nisan'da Yeşilköy'e gelerek toplantı yaptı. 24 Nisan'da Hareket Ordusu şehrin hâkimiyetini tamamen ele geçirdi. Maçka Kışlası'na sığınmış olan bazı isyancıların kısa süreli karşı koyması ve yer yer vuku bulan çatışmalar dışında ciddi bir direniş olmadı. Buna rağmen birkaç yüz kişi öldürüldü. İttihatçılar tekrar İstanbul'a döndüler. Ardından oluşturulan örfî idare mahkemesi Derviş Vahdetî dahil pek çok kişiyi meydanlarda kurulan darağaçlarında idam ettirdi. Tutuklanan bazı Ahrar Fırkası mensupları İngiltere'nin müdahalesiyle serbest bırakıldı. Olaylardan padişahı da sorumlu tutan meclis 27 Nisan'da II. Abdülhamid'i tahttan indirdi ve Mehmed Reşad'ı tahta geçirdi. II. Abdülhamid hadisede dahlinin bulunup bulunmadığının araştırılması için tahkikat talebinde

bulunduysa da kabul edilmedi. Bu hususla ilgili olarak Said Paşa'nın, "Temize çıkarsa halimiz nice olur" dediği kaydedilir.

Olaylar hakkında gerek bizzat görgü tanıklarının yazıları ve hâtıratları gerekse dönemin diğer kaynakları değerlendirildiğinde ayaklanmaya pek çok sebebin yol açmış olduğu ortaya çıkar. Genel olarak bunlar orduda baş gösteren aşırı siyasallaşma, subaylar arasında yaşanan alaylı-mektepli çatışması ve alaylıların tasfiye edilmesi, II. Abdülhamid döneminin kadrolarının eski imtiyaz ve itibarlarını kaybetmeleri, bürokraside geniş

çaplı bir tensîkat ve tasfiyeye gidilerek İttihatçılar'ın kendi kadrolarını iş başına getirmeleri, ilmiye mensuplarının tayin ve terfilerinde imtihan usulünün gündeme getirilmesi, İttihat ve Terakkî ile Ahrar Fırkası mensuplarının iktidarı ele geçirme mücadeleleri, İttihatçılar'ın, muhaliflerine hayat hakkı tanımayan baskıcı davranışları ve suikastlar, İttihatçılar'ın kozmopolit yapıları, masonlukla suçlanmaları ve dine ve dinî geleneğe karşı tavırlarından duyulan rahatsızlıklar gibi gelişmelerdir. Ancak olayları planlayan ve isyanı başlatanların kimler olduğu sorusu henüz tam olarak açıklığa kavuşmamıştır. İngilizler'in rolünün bulunduğuna dair bazı hâtırattaki iddialara karşılık olaylar sırasında İstanbul'daki İngiliz büyükelçilik mensuplarından Londra'ya gönderilen raporlar bunu desteklememektedir.

Elmalılı Muhammed Hamdi, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Manastırlı İsmâil Hakkı, Tâhirülmevlevî, Mehmed Âkif gibi dönemin önde gelen "İslâmcı" ilim ve fikir adamları, yaşananların İslâm açısından kabul edilmesinin mümkün olmadığını ve meşrutiyetten vazgeçilemeyeceğini açıkça ilân ederken İttihat ve Terakkî mensupları bunun irticaî bir ayaklanma olduğunu söyleyerek sorumluluğu doğrudan II. Abdülhamid'e ve İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'ne yüklediler. Padişahın ise dikkatli hareket ettiği, isyancıları desteklememekle beraber olaylara seyirci kaldığı, Hareket Ordusu'na direniş gösterilmemesini istediği ve yaşananlardan son derece rahatsız olduğu ortadadır. Genel kanaat, İttihatçılar'ın iktidara mutlak hâkim olma ve daha önce başaramadıkları II. Abdülhamid'den kurtulma arzularının tahakkuku için böyle bir siyaset benimsedikleri şeklindedir. Olaya damgasını vuran irticaî ayaklanma nitelemesi ise zamanın gerek İttihatçı gerekse İslâmcı literatüründe istibdat devrini geri getirme arzusunun bir aracı olarak görülmüştür. Böyle olmakla beraber yakın tarihimizde 31 Mart Vak'ası'nın irticaî vechesi bizzat kendisinden daha önemli olarak öne çıkartılmış ve günümüze kadar devam eden birtakım siyasal, sosyal, dinî ve kültürel politikalara tarihsel kanıt vazifesi görmüştür. Kesin olan, İttihatçılar'ın irtica ithamıyla hem muhalefetten hem de II. Abdülhamid'den kurtuldukları ve iktidarı tamamen ele geçirmiş olduklarıdır. Böylece olayların hemen ardından çıkardıkları kanunlarla devleti bilhassa mülkî, adlî ve askerî teşkilâtlanmasında yer tutan eski dönemin bütün bakiyelerinden temizlemişler ve imparatorluğun sonunu getiren vahim gelişmelerin ağır siyasî sorumluluğunu tek başlarına

üstlenmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi (Devre: 1, İçtima Senesi: 1), Ankara 1982, III, 14-27, 31-100, 204-260, 600-652, 700-750 vd.; C. R. von Sax, Nachtrag zur Geschichte des Machtverfalls der Türkei, Wien 1913, II, 569-571; Ahmed Bedevî Kuran, İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler, İstanbul 1945, s. 249-261, 276-277; Ali Cevat, İkinci Meşrutiyet'in İlânı ve Otuzbir Mart Hadisesi (haz. Faik Reşit Unat), Ankara 1960, s. 49, 60-61, 79-87, 186-187; İsmail Hami Danişmend, 31 Mart Vak'ası, İstanbul 1961; Celâl Bayar, Ben de Yazdım, İstanbul 1965-66, I, 180-185; II, 344-356, 380-386; Sina Akşin, 31 Mart Olayı, İstanbul 1972; Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, İstanbul 1983, I/2, s. 135-136, 182-217; Kâzım Karabekir, İttihat ve Terakki Cemiyeti: 1896-1909, İstanbul 1993, s. 35-82; Zekeriya Türkmen, Osmanlı Meşrutiyetinde Ordu-Siyaset Çatışması, İstanbul 1993, s. 23-97, 103-112; Ayfer Özçelik, Sahibini Arayan Meşrutiyet: Meclisi Mebusan'ın Açılışı, 31 Mart ve 1909 Adana Olayları, İstanbul 2001, s. 169-232; Ali Birinci, "31 Mart Vak'asının Bir Yorumu", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XIII, 193-211; V. R. Swenson, "Military Rising in Istanbul 1909", Journal of Contemporary History, V/4, London 1970, s. 171-184; Ahmet Turan Alkan, "Ordu Siyaset İlişkisinin Tarihine Bir Derkenar: 31 Mart Vakası ve Sonuçları", Yeni Türkiye, VI/31, Ankara 2000, s. 420-429; Hasan Unal, "Britain and Ottoman Domestic Politics: From the Young Turk Revolution to the Counter-Revolution, 1908-9", MES, XXXVII/2 (2001), s. 1-22; Zekeriya Kurşun - Kemal Kahraman, "Derviş Vahdetî", DİA, IX, 198-200; Azmi Özcan, "İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti", a.e., XXIII, 475; Şükrü Hanioğlu, "İttihat ve Terakkî Cemiyeti", a.e., XXIII, 481-482.

Azmi Özcan

OTUZ-İMENİ, Abdürrahim

(1752-1835)

Tatar şairi ve düşünürü.

Abdürrahîm b. Osman b. Sermekî b. Kırım el-Bulgarî, Tataristan'ın Bügülme ilçesi yakınlarındaki Otuz-İmen (bugün Çirmişen'e bağlı Yânâ Kadı) köyünde dünyaya geldi. Daha doğmadan babası, iki üç yaşlarında iken annesi vefat etti. Annesinin köyü Otuz-İmen'e nisbetle tanındı. Ona Otuz-İmeni nisbesini kendisi hakkında ilk bilgilerin kaynağı olan Kayyûm Nâsırî ve Şehâbeddin Mercânî takmıştır. İlk öğrenimini Otuz-İmen köyünde Vildan Molla Medresesi'nde gördü. Çevre köylerdeki bazı medreselerde de okuduktan sonra İdil-Ural bölgesinin en meşhur ilim merkezlerinden olan Orenburg'a bağlı Kargalı kasabasına giderek Velîd b. Muhammed el-Emîn Medresesi'ne girdi. Buradaki eğitimini tamamlayınca bir müddet aynı bölgede Siterlibaş Medresesi'nde ders verdi. Ardından bilgisini arttırmak için 1788'de ailesiyle birlikte Türkistan'a gitti ve başta Buhara, Semerkant olmak üzere bazı şehirlerde bulundu. 1796 yılında Afganistan'a geçerek Herat ve Kâbil gibi şehirlerde ilmî çalışmalarını sürdürdü. Buhara'da Attârîn Mescidi'nde bir süre imamlık yaptı. Bir rivayete göre Buhara'da iken Feyzhan isimli bir şeyhe bağlandı (Rızâeddin b. Fahreddin, I/6 [1904], s. 301). 1798'de hanımını kaybeden Abdürrahim çocukları ile birlikte önce Otuz-İmen köyüne gitti, ancak baba tarafı bu köyden olmadığı için köy halkı ona yer vermedi. Bunun üzerine uzaktan akrabalarının yaşadığı yakındaki Karaçeşme'ye geçti. Burada bir yıl kaldıktan sonra Çistay'ın (İsley) ve Leninogorsk'un Ebi köylerine gitti. Ebi'deki medresede üç yıl hocalık yaptı. Ardından Kuakbaş köyünde bir medrese kurup öğrenci yetiştirmeye başladı. Daha sonra babasının köyü Timeş'te bir süre kaldı. Nihayet Başkırdistan'ın Siterlitamak iline bağlı Mereç köyüne göç ederek ömrünün sonuna kadar burada yaşayan Abdürrahim Otuz-İmeni 4 Mayıs 1835 tarihinde vefat etti (ölüm tarihi 1997 yılına kadar 1834 olarak gösterilmişse de 1835'te öldüğü Başkırdistan Merkez Arşivi'nde saklanmakta olan belgelerden [Fond 138, tasvirleme 2, dosya 657, s. 2] anlaşılmaktadır).

Arapça ve Farsça bilen Abdürrahim Otuz-İmeni daha çok manzum eserler yazmıştır. Tatar edebiyatı ve düşüncesi tarihinde önemli bir yere sahip olduğu kabul edilir. Tasavvufî mahiyette olan eserlerinde dönemin toplumsal aksaklıklarını, halk arasındaki bid‘at ve hurafeleri, âlimlerin, yöneticilerin ve din görevlilerinin cahilliklerini konu edinmiş, bu tür problemleri çözebilmek için fıkıh ve tefsiri tam anlamıyla bilmek gerektiğini savunmuştur. Ferîdüddin Attâr, Sa‘dî-i Şîrâzî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve İmam Gazzâlî’yi okumuş,

bunların bazı eserlerini istinsah ve şerhetmiştir. Abdürrahim’in üzerinde en çok durduğu konulardan biri ilimdir. O ilmi hayatın esası olarak görür ve her şeyden üstün tutar. İlim hem edep, hayâ, iyilik gibi ahlâkî vasıfların hem dünyadaki ihtiyaçları karşılamanın yegâne yolu, dünyevî ve uhrevî saadete ulaşmanın en önemli vasıtasıdır.

Medreselerde hayattan kopuk bilgilerin öğretilmesine karşı çıkan Abdürrahim Otuz-İmeni bu çerçevede değerlendirdiği felsefe ve mantık öğretimini reddeder, faydalı ilimler arasında fıkha özel bir yer verir. Hayatın rahat, huzurlu ve âdil bir şekilde yaşanması fıkhın iyi bilinmesine bağlı olduğu halde döneminde fıkha gereken önemin verilmemesinden yakınır. Ona göre âlim “kâmil akıl sahibi olan kimse” demektir. İlim sahibi kişi bilmediğini bilir ve ilmini ahlâkına yansıtır. Kendi menfaatinden ziyade halkı aydınlatmaya çalışır. Otuz-İmeni’nin hayatı göz önünde tutulduğunda onun yaşantısının fikirleriyle uyuştuğu görülür. Abdürrahim din görevlilerinin nikâh, cenaze vb. hizmetler karşılığında para almalarını İslâm’a aykırı bulmuş, toplumdaki aksaklıkları ve bid‘atları sık sık gündeme getirerek dini çok iyi bilmeden ve taklitten kaçınmadan bunlardan kurtulmanın mümkün olmadığını belirtmiştir. Rusya müslümanlarının kız çocuklarını okutmaları gerektiğini savunmuş, hatta Rusça öğrenmeyi “kırk birinci farz” olarak görmüş, bu görüşleriyle kendisinden sonra gelen Cedîdciler’e öncülük etmiştir.

Eserleri. Abdürrahim Otuz-İmeni otuz biri manzum, on dördü mensur, üçü manzum-mensur karışık, ikisi Arapça-Farsça sözlük, biri takvim çalışması olmak üzere elli kadar eser kaleme almıştır. Ayrıca ona atfedilen veya ona ait olduğu bilinip halen bulunamayan eserler vardır. Çoğu Türkçe, bir kısmı

Arapça ve Farsça olan eserlerinin tamamına yakını Kazan Devlet Üniversitesi Lobaçevski Fenni Kütüphanesi Şark Yazmaları Bölümü ile Rusya Fenler Akademisi Kazan Şubesi Alimcan İbrahimov Dil-Edebiyat Enstitüsü Arşivi'ndedir. Ayrıca bazı eserleri Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bazı manzum eserleri şunlardır: 1. Cenâhu'l-felâh fî zemmi mübâh. Açgözlülüğe ve nefsânî isteklerin kontrol edilmesine dair Türkçe bir risâledir. 2. Dürretü'l-fâhire Yaki Âhiretnâme. İmam Gazzâlî'nin ed-Dürretü'l-fâḫire fî keşfi ʿulûmi'l-âḫire adlı kitabından faydalanılarak kaleme alınmıştır. 3. Tuhfetü'l-gurebâ ve Letâifü'l-ezâ. Bir mukaddime, bir hikâye, dört bölüm (makale) ve bir hâtimeden ibaret olan eserde Buhara medreselerindeki yanlış uygulamalardan bahsedilmektedir. 4. Gurbetnâme. Bir mukaddime, beş fasıl ve bir hâtimeden oluşan 200 mısralık bir risâledir. 5. Avârifü'z-zamân. Bir mukaddime, altı bölüm ve bir hâtimeden oluşan eser cahil sofuları tenkit etmek üzere kaleme alınmıştır. 6. Tenzîhü'l-efkâr fî nesâyihi'l-ahyâr. 586 mısralık risâlenin 186 mısraı Farsça, diğerleri Türkçe'dir. 7. Risâle fî mühimmeti'z-zamân (Kazan 1840, 1889). 8. Neşrü't-tekrîb. 1840'ta Kazan'da Risâle-i Mühimme ile birlikte yayımlanmıştır. 9. Ebyât-ı Türkî Der Zemmi Dünyâ. 10. Bahs-i Nihân bi-Cevân. 11. Selam Sinden Kitirdi Bir Filan. 12. Bu Bir Nüsha-i Latifdür. 13. Beyt Der Ẕemm-i Ṣûfiyân me-Zamâne (Farsça).

Bazı mensur eserleri de şunlardır: 1. Seyfü'ṣ-ṣarîm. Giriş kısmı Farsça, diğer bölümleri Arapça olan risâle tasavvufî ve ahlâkî konuları ihtiva eder. 2. Risâle-i Debbâġât. Fıkıhla ilgili küçük bir risâledir. 3. Risâle-i Şafaḳıye. Güneşin batmadığı yerlerde yatsı namazının kılınıp kılınmayacağı hakkında bir risâledir. 4. Risâle-i İḥtiyâṭ. Dinî emirler konusunda küçük bir eser olup tek nüshası Kazan Devlet Üniversitesi El Yazmaları Bölümü'ndedir. 5. Risâle fî ẕemmi şürbi şây. 6. İnḳāẕü'l-hâlikîn. Yarı felsefî karakterde bir risâledir. 7. Tuḥfetü'l-aḥbâb (Kazan 1900). Tecvide dair on altı sayfa hacminde bir risâledir. 8. Cevâhirü'l-beyân. Fıkıhla ilgili bir eserdir (bu yedi eser Arapça kaleme alınmıştır). 9. Şerḥu S̱ebâti'l-ʿâcizîn. Sûfî Allahyâr'ın Türkçe kitabının Arapça şerhidir. 10. Şerḥu murâdi'l-ʿârifîn. Allahyâr'ın Farsça eserine yazılmış Arapça bir şerhtir. 11. Muḫtaṣaru Leṭâʾifi'l-luġât li'l-Mes̱nevî. Mes̱nevî'nin anlaşılmayan kelimeleri için hazırlanmış Farsça-Arapça sözlük ve açıklamalardan oluşur. 12. Risâle-i Mühimme (Türkçe, Kazan 1840). 13. Tercüme-i Dürretü'l-fâhire.

Gazzâlî'nin eserinin Türkçe tercümesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrahim Otuz-İmeni, Avârifü'z-zamân, Kazan Devlet Üniversitesi Lobaçevski Fenni Ktp., Şark Yazmaları, nr. T 182, vr. 158b-171a; a.mlf., Tenzîhü'l-efkâr, Kazan Devlet Üniversitesi Lobaçevski Fenni Ktp., Şark Yazmaları, nr. T 182, vr. 145b-151b; Mercânî, Vefiyyetü'l-eslâf ve taḥiyyetü'l-aḫlâf, Kazan Devlet Üniversitesi Lobaçevski Fenni Ktp., Şark Yazmaları, nr. 614, VI, vr. 181a-183b; a.mlf., Müstefâdü'l-ahbâr fî ahvâli Kazân ve Bulgār, Kazan 1900, II, 239-241; Rızâeddin b. Fahreddin, Asar, Orenburg 1904, I/6, s. 300-316; Ali Rahim - A. Aziz, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1923, I/3, s. 145-150; Abdurrahman Sadi, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1926, s. 20; Muhammet Gaynullin, XIX. Yüzyıl Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1957, s. 7; Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1984, I, 428-442; Enver Şeripov - Mir Kasım Usmanov, Gabderrahim Utız İmeni el-Bulgārî, Kazan 1986; Gaysa Hüseyinov, "Utız İmeni-Gabdurrahim Usman", Vatandaş, sy. 12, Ufa 1997, s. 69-77; a.mlf., "Gabdrahim Usman", Başkortostan Kratkaya Entsiklopediya, Ufa 1996, s. 218.

İsmail Türkoğlu - İbrahim Maraş

OUAGADOUGOU

Batı Afrika’da Burkina Faso’nun başşehri

(bk. BURKİNA FASO).

OUSELEY, Sir William

(1767-1842)

İngiliz şarkiyatçısı.

Galler'in Monmouthshire şehrinde doğdu. Bir diplomat olan Sir Gore Ouseley'in kardeşi ve ünlü misyoner Gideon Oueseley'in kuzenidir. İngiliz-İrlanda kökenli bir aileden gelen iki kardeş aldıkları özel eğitimi tamamladıktan sonra 1787 yılında Galler'den ayrıldı. Gore Hindistan'a doğru yola çıkarken William öğrenimini ilerletmek için Paris'e giderek Fars dili ve edebiyatıyla ilgilenmeye başladı. 1788-1794 yıllarında Hindistan'da İngiliz ordusunda subay olarak çalıştı. Daha sonra görevinden ayrılıp ilmî çalışmalarına devam etmek üzere Leiden'e gitti. 1796'da İngiltere'ye dönen Ouseley ertesi yıl Dublin Üniversitesi'nde doktor oldu. 1800'de, şarkiyat çalışmalarına katkılarından dolayı 1786-1793 yıllarında İngilizler'in Hindistan genel valisi olan Charles Lord Cornwallis tarafından "sir" unvanıyla ödüllendirildi. Bu arada devlet tarafından İran'da görevlendirilmesi için çalıştıysa da bir sonuç alamadı. Diplomat olan kardeşi Gore'un aracılığıyla 1809-1810 yıllarında İngiltere'ye gelen Kaçar elçisi Ebü'l-Hasan Han İlci ile tanıştı. Gore'un 1810'da Tahran'a elçi tayin edilmesi üzerine ona refakat ederek sekreterliğini yaptı (1810-1815). 1842 yılının Eylül ayında Fransa'nın Boulogne şehrinde öldü. Ouseley iyi bir yazma kitap toplayıcısıydı. İngiltere'de Fars dili alanındaki çalışmalara öncülük etti. Asiatic Society of Calcutta'nın aslî, Edinburgh, Göttingen ve Amsterdam'daki kraliyet cemiyetlerinin de fahrî üyesiydi ve bu kuruluşların çalışmalarına büyük katkılarda bulunmuştu.

Eserleri. 1. Persian Miscellanies: An Essay to Facilitate the Reading of Persian Manuscripts, with Engraved Specimens, Philological Observations, and Notes Critical and Historical (London 1795). Ouseley'in ilk çalışması olup Lord Francis Rawdon'a ithaf edilmiştir. 2. Catalogue of Several Hundred Manuscript Works in Various Oriental Languages Microform (London 1831). 3. Travels in Various Countries of the East: More Particularly Persia (I-III, London 1819-1823). Eser dönemin İran-İngiltere

ilişkileriyle ilgili en önemli kaynakları arasındadır. 4. Observations on Some Medals and Gems, Bearing Inscriptions in the Pahlavi or Ancient Persick Character (London 1801). 5. The Oriental Collections: Consisting of Original Essays and Dissertations, Translations and Miscellaneous Papers (I-III, London 1797-1800). Tercüme ve Neşirleri. 1. Epitome of the Ancient History of Persia (London 1799). Ahmed b. Muhammed Gaffârî'nin Cihânârâ'sından Pişdâdîler, Keyânîler ve Sâsânîler'le ilgili bölümlerin neşir ve tercümesidir. 2. The Oriental Geography of Ibn Haukal, an Arabian Traveller of the Tenth Century (London 1800; tıpkıbasım, nşr. Fuat Sezgin, Islamic Geography serisi içinde, c. XXX, Frankfurt 1992). İbn Havkal'ın Ṣûretü'l-arż adlı ünlü eserinin İngilizce'ye çevirisidir. 3. The Bakhtyar Nameh, or Story of Prince Bakhtyar and the Ten Viziers (London 1801). Binbir gece masallarının Farsça versiyonu Baḫtiyârnâme'nin İngilizce'ye çevirisidir. 4. Arabic Proverbs or the Manners and Customs of the Modern Egyptians (London 1830). Johann Ludwig Burckhardt'in Mecmûʿa mine'l-ems̱âli'l-ʿArabiyye adlı eserinin açıklamalarıyla birlikte İngilizce'ye tercümesidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, The Oriental Geography of Ibn Haukal, an Arabian Traveller of the Tenth Century (trc. W. Ouseley), London 1800 → Frankfurt 1992, tercüme edenin önsözü, s. I-XXXII; British Contributions to Persian Studies, Teheran, ts. (Ramin Printers), s. 3, 42-43; Abbas Emânet, "Hemrâh-i Mîrzâ Ṣâliḥ ez İṣfahân be Ṭahrân", Âyende, IX, Tahran 1983, tür.yer.; S. Lane-Poole, "Ouseley, Sir William 1767-1842", Dictionary of National Biography, CD-ROM, Oxford 1995; "Ouseley", EAm., XXI, 53.

Rıza Kurtuluş

OYMACILIK

Oymacılık insanlığın uyguladığı en eski süsleme sanatlarından biri olup tarih öncesi dönemlere ait kaya ve mağara resimleri -tabii boyalarla yapılanlar hariç- bir tür oymadır. Osmanlılar bu sanatın ustalarına nakkāş, nahhât, kendekâr, kalemkâr gibi isimler vermişlerdir. Oyma genelde taş, mermer, stuko, yeşim, akik, fildişi, boynuz, kemik, maden ve ahşap üzerine yapılmaktadır; bunların içinde en yaygın olanı ahşaptır. Malzemenin cinsine göre minkar, iskarpela, kalem denilen çeşitli kesici, delici, yontucu aletlerin kullanıldığı oymacılık genel olarak yüzey, üç boyutlu ve dekupe (kesme) türlerine ayrılan bir sanat dalıdır. Yüzey oymacılığı, günümüzde oymacılık denilince ilk akla gelen, sert malzeme üzerine farklı derinlikteki motiflerin içinin (oyma) veya dışının (kabartma) oyularak işlendiği türdür. Üç boyutlu oymacılık heykeltıraşlığın sert malzemeyi doğrudan oyarak işleyen çeşididir. Dekupe ise kıl testere ve ince eğeler yardımıyla belirli kalınlıktaki malzeme üzerine çizilen motifin kesilip yerinin boşaltılmasıyla yapılan oymacılıktır (kâğıt veya deriye çizilmiş motifin oyulup çıkarılarak başka bir kâğıt / deri üzerine yapıştırılması suretiyle yapılan süslemeler için bk. KATI‘).

Eski Ahid’de geçen ve yapılması yasaklanan “oyma put” tabiriyle (Çıkış, 20/4; Levililer, 26/1; İşaya, 15, 17) dolaylı olarak heykeltıraşlık konusu dile getirilir. Süleyman Mâbedi’nin tezyinatıyla ilgili bilgilerde ise daha çok kabartma türü oymacılık işleri anlatılmaktadır (Hâkimler, 17/3-4; I. Krallar, 6/18, 32, 36, 7/26; II. Tarihler, 3/7; Hezekiel, 40/16, 26, 31, 34, 37); ayrıca kitapta “demir oyma kalemi” ve “kayaya yazı oymak” tabirleri de geçer (Eyub, 19/24). Kur’an’da Hz. İbrâhim’in, kavmini kendi elleriyle oydukları (yonttukları) putlara mı taptıklarını sorarak uyardığı (es-Sâffât 37/95) ve Kuzey Arabistan’ın Hicr bölgesinde kayalara oyulmuş evlerin bulunduğu (el-A‘râf 7/74; el-Hicr 15/82; eş-Şuarâ 26/149) belirtilir. Buranın kuzeyinde bulunan Nabatîler’in Petra şehri bölgedeki kaya oymacılığı açısından en önemli örnektir. Eski dünyadan günümüze Mısır mezarlarından çıkanlar dışında pek fazla ahşap oyma eser kalmamıştır. Buna karşılık Mısır dahil bütün Ön Asya’nın tarihî mâbed, mezar ve âbidelerinde taş işçiliğinin en güzel ürünlerini görmek mümkündür. Özellikle Mezopotamya mühürcülük

sanatı örnekleri oymacılığın o dönemlerde ne kadar gelişmiş olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Nimrud, Ziviye, Korsâbâd gibi yerlerde bulunan fildişi parçalar da Fenike ve Asur fildişi oymacılığı hakkında bir fikir vermektedir.

Türkler’de oymacılık sanatının en eski örnekleri daha çok mezar başlarına dikilen heykellerde ve kitâbelerde görülmekte, ancak bu eserlerin başlangıçta genellikle Çin’den gelen ustalarca yapıldığı anlaşılmaktadır. Kül Tigin yazıtlarında yer alan ifadelerden Yolig (Yolluğ) Tigin’in Çin hakanından taş oymacı (bedizci) getirttiği ve gelen ustanın hakanın has oymacısı olduğu anlaşılmaktadır (Ögel, s. 166).

Orta Asya’da zamanla bu ustaların etkisiyle bir Türk-Çin ortak üslûbu oluşmuş ve bu üslûbu yansıtan bazı eserler günümüze ulaşmıştır.

Erken dönem İslâm sanatından kalan en değerli oymacılık örnekleri Emevî saraylarına ait taş kaplamalardır. Almanlar tarafından Berlin’e götürülüp İslâm Sanatları Müzesi’nde yeniden inşa edilen Kasrü’l-Müşettâ ön cephesinin Helenistik ve Sâsânî unsurlar taşıyan taş oymalarında çok ince bir işçilik sergilenmiştir (Rice, s. 20, 21, 22). Benzer saraylar daha sonra Abbâsîler zamanında da yapılmıştır. Bu dönemde kurulan Sâmerrâ şehrinin saray ve evlerinde görülen stuko üzerine eğri kesim tekniğiyle yapılmış oymalarda Orta Asya etkisi hissedilmektedir. Aynı motiflere bugüne kadar gelen o döneme ait ahşap parçalarında da rastlanır. Benzer bir işçilik Suriye ve Mısır’da Tolunoğlu ve Fâtımî ahşap oymalarında da uygulanmıştır. Kuzey Afrika, Endülüs ve Sicilya’da da oymacılık sanatının çok yüksek bir seviyeye ulaştığı görülmektedir. Elhamra Sarayı’nda özellikle arabesk motiflerin her çeşidi mermer, alçı ve ahşap oymacılığında gösterişli bir dekor oluşturmuştur. Bu bölgelerden günümüze İslâm sanatının en güzel örnekleri arasında sayılan pek çok oyma fildişi kutu ve av borusu gibi eşya intikal etmiştir.

Anadolu Selçukluları dönemi hem taş hem ahşap oymacılığı bakımından çok zengin bir zaman dilimidir. Bu dönem cami, medrese, şifâhâne ve kervansaraylarının taçkapılarında taş oymacılığının en güzel örneklerini görmek mümkündür. Bunların başında Vezir Sâhib Ata tarafından yaptırılan Konya İnce Minareli Medrese’nin kapısı gelir; burada taş oymacılığının

hemen hemen bütün teknikleri en ayrıntılı incelikleriyle uygulanmıştır. Divriği Ulucamii ve Dârüşşifâsı'nın kapıları da aynı şekilde özenli bir işçilik yansıtır. Bunlardan başka Amasya Dârüşşifâsı, Niğde Sungur Ağa Camii, Erzurum Çifte Minareli ve Yâkutiye medreseleri, Karaman Hatuniye Medresesi, Sivas Gökmedrese, Niğde Hüdâvend Hatun Kümbeti, Ahlat mezar taşları gibi dönemin taş işçiliği açısından önemli birçok mimarlık eseri bulunmaktadır.

Anadolu Selçuklu ahşap işçiliği kendine has bir üslûp oluşturmuş, bu üslûp ve uygulanan teknikler Beylikler ve kısmen Osmanlı dönemlerinde devam etmiştir. Minber, mihrap, pencere ve kapı kanadı gibi eserlerde daha çok kündekârî ve taklit kündekârî tekniklerinin tercih edilmesi dikkat çeker. Bu tür eserlerde birbirine simetrik geometrik paneller genellikle girift palmet yapraklı arabesk oyma motiflerle doldurulmuştur; bordürlere de buna uygun oyma desenler yahut kûfî veya sülüs yazı şeritleri yerleştirilmiştir. Ankara Etnografya Müzesi'nde yer alan birçok eserden Ankara Kızılbey Camii'nden getirilen ahşap kürsü gibi bazılarında yuvarlak satıhlı derin oyma tekniği uygulanmıştır. Bu teknik özellikle kitâbelerde, yazı şeridi bordürlerde ve arabesk motifli kompozisyonlarda zengin bir görünüş sağlar. Kabartmalar engebeli, yuvarlak bir düzey oluşturacak şekilde işlenir ve oymaların derinliği ajur etkisi uyandırır. Müzede sergilenen bazı eserler ise düz satıhlı derin oyma tekniğinde süslenmiştir. Bu teknikte yüzeye işlenen motifler düz olup derin oymalarla ortaya çıkarılmıştır. Akşehir Kilerci Mescidi pencere kanatlarında girift dallar arasında zor seçilen, giderek bitki motifine dönüşmüş ejder ve çift başlı kartal motifleri yer almaktadır. Selçuklu döneminde uygulanan bir başka teknik de daha çok kitâbelerle yazı pano ve bordürlerinde görülen çift katlı kabartma tekniğidir. Bu teknikte, arka planda düz satıhlı derin oymalarla meydana getirilen arabesk dekor üzerine yuvarlak satıhlı derin oymalar işlenir; Ankara Alâeddin Camii minber kitâbesi buna güzel bir örnektir. Sâmerrâ'da ilk ürünleri verilen eğri kesim tekniğiyle yapılmış eserlere ise Anadolu'da genellikle taş oymacılığında rastlanır.

Memlükler'de oymacılığın çok ileri bir seviyede olduğu görülmektedir. South Kensington Müzesi'nde bulunan ahşap Kayıtbay Camii minberi, İbn Tolun Camii minberine ait paneller ve çeşitli kündekârî kapı kanatlarına yerleştirilmiş fildişi geometrik parçalar üzerindeki oymalarda yuvarlak

satıhlı derin oyma tekniği, Sultan Hasan Camii'nin kûfî yazı firizlerinde ise çift katlı oyma tekniği büyük bir ustalıkla uygulanmıştır. Bazı Memlük oymacılık örneklerinin benzerlerine Endülüs'te, özellikle Elhamra Sarayı'nda rastlanmaktadır. Halen Memlük dinî ve sivil yapılarının kubbe üstleri dahil hemen her yerinde taş oymacılığının en güzel örneklerinden birçoğunu görmek mümkündür.

Osmanlılar'da oymacılık sanatı en üst seviyesine ulaşmıştır. İlk büyük merkez olan Bursa'da Yeşilcami'nin taçkapısı, pencere söve ve alınlıkları, mihrap nişi ve kitâbesi Osmanlı mermer oymacılığının, Ulucami'nin minberi de Osmanlı ahşap oymacılığının Selçuklu üslûbunun devamı niteliğindeki ilk önemli örnekleridir. Edirne'de başlangıçta Eskicami minberinin geometrik tezyinatı zikredilebilir. Devlet merkezinin İstanbul'a taşınmasından sonra burada yapılan cami, çeşme, sebil ve özellikle mezar taşlarında mermer oymacılığının en güzel örnekleri verilmiştir. Edirne'de Selimiye Camii ve İstanbul'da birçok selâtin camisinin minberleri mermer oymacılığının en zarif örnekleridir. Bu camilerde yer alan vaaz kürsülerinde ve rahlelerde değişik ahşap oymacılığı tekniklerinin büyük bir incelikle uygulandığı görülmektedir. Rahlelerin sanat değeri olanlar değişik müzelere dağılmış durumdadır (Çulpan, s. 1 vd.). L. A. Mayer İslâmî eserlerde adı geçen ustaları bir kitapta toplamaya çalışmıştır. Bunlar arasında hem ahşap hem taş işçiliğinde mahir olanlar vardır (Islamic Woodcarvers, s. 53). Sultan aynalarında ve çeşitli eşyada görülen fildişi ve yarı değerli taş oymacılığı da çok ileri bir seviyededir. Günümüzde Kastamonu başta olmak üzere Türkiye'nin bazı illerinde

ahşap oymacılığı sürdürülmeye çalışılmaktadır; Kahramanmaraş yöresi özellikle oyma ceviz çeyiz sandığı yapımında ün kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

S. Lane-Poole, Art of the Saracens in Egypt, Beyrut 1886, s. 89 vd., 111 vd., 145 vd.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 463; L. A. Mayer, Islamic Woodcarvers and Their Works, Geneva 1958, s. 16 vd., 53, 54; A. Parrot,

Nineveh and Babylon (trc. S. Gilbert - J. Emmons), London 1961, s. 145 vd.; Cevdet Çulpan, Rahleler, İstanbul 1968, s. 1 vd., lv. 1-82; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Fünûnü'l-cemîle fi'l-ʿuṣûri'l-İslâmiyye, Dımaşk 1972, s. 127 vd., 195 vd.; R. Pinder-Wilson - W. Ezzy, "Ivory", The Arts of Islam, [baskı yeri yok] 1976 (The Arts Council of Great Britain), s. 147 vd.; J. Bray v.dğr., "Wood", a.e., s. 273 vd., 280 vd.; a.mlf.ler., "Marble and Stucco", a.e., s. 295 vd.; Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978, s. 12 vd., 31 vd., 110 vd.; a.mlf., "Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri", STY, sy. 3 (1970), s. 141-144; Esin Atıl, Arts of the Mamluks: Renaissance of Islam, Washington 1981, s. 198 vd.; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 216 vd.; D. T. Rice, Islamic Art, London 1986, s. 20, 21, 22, 34; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1988, s. 166.

Nebi Bozkurt

OYRATLAR

(bk. KALMUKLAR).

OYUN

Türkçe’de oyun kelimesi “vakit geçirmeye yarayan, belli kuralları olan eğlence; kumar; şaşkınlık uyandırıcı hüner; genellikle müzik eşliğinde yapılan hareketler bütünü; temsil, piyes; fizik gücünü ve zekâ-yı geliştirmek amacıyla yapılan yarışma; hile, düzen” gibi anlamlara gelmektedir. Arapça’da la‘b ve laib oyun kelimesine benzer anlamlar taşır. “Kişiyi oyalayan, ona başka şeyleri unutturan şey” anlamındaki lehv de la‘b karşılığında kullanılmakla birlikte daha kapsamlıdır. Çalgı vb. oyun aletlerine melâhî denir. Kur’an’da yirmi âyette la‘b ve türevleri geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, “lˁab” md.). İnsanı aldatması ve geçici olması sebebiyle dünya hayatı “bir oyun” (laib) ve “eğlence” (lehv) olarak tanımlanır (el-En‘âm 6/32; el-Ankebût 29/ 64; Muhammed 47/36; Hadîd 57/20). İki âyette lâib “şakacı, oyunbaz” anlamında geçmektedir (el-Enbiyâ 21/16, 55). Ayrıca değişik âyetlerde “oyun, eğlence, alay” mânasında hüzüv (meselâ bk. el-Bakara 2/67, 231; el-Mâide 5/57, 58) ve aynı kökten “oyuncak edinme, eğlenceye alma” anlamında istihzâ masdarından kelimeler yer almaktadır (meselâ bk. et-Tevbe 9/65; Hûd 11/8; el-Hicr 15/95).

Müzik eşliğinde oyun (raks) eski bir gelenektir. Eski Ahid’in çeşitli yerlerinde sevinç gösterisi olarak çalgı eşliğinde oynayanlardan söz edilir (Çıkış, 15/20; I. Samuel, 18/6-7). Eski Mısır duvar resimlerinde grup danslarını gösteren tasvirlere rastlanır. Kargamış’ta bulunan milâttan önce VII. yüzyıla ait bazalt üzerine bir Hitit kabartmasında saz, çifte flüt ve zil çalanlar eşliğinde rakseden bir figür mevcuttur. Benzer tasvirler eski Mısır duvar resimlerinde de görülür. Arap toplumunda telli ve üflemeli çalgılar bilinmekle beraber def daha yaygın biçimde kullanılmaktaydı. Araplar düğün ve bayramlarda def çalıp oynarlardı; çalgı eşliğinde oynanan oyunlar için “raks, lü‘b, zefn” gibi tabirler kullanılmıştır. Ayrıca Araplar’ın kılıç, kalkan ve mızrakla yaptıkları ritmik hareketlerden oluşan “kals” veya “dirkele” denilen oyunları vardı. Rivayete göre Habeşli veya Sudanlı bir grup, bayram günü Medine Mescidi’nin toprak zemini üzerinde kalkan ve kısa mızraklarıyla oyun oynamış, Hz. Peygamber de Âişe ile birlikte onları seyretmiştir (Buhârî, “ˁ Îdeyn”, 25; Müslim, “ˁ Îdeyn”, 17, 21, 22). Resûlullah bunları oynamaya teşvik etmiş, yahudi ve hıristiyanların

İslâm’ın hayata bakışını görmelerini istemiştir (Müsned, VI, 116, 233). Bir defasında Hz. Ömer oynayanlara müdahale etmek istemiş, fakat Resûl-i Ekrem ona izin vermemiştir (Abdürrezzâk es-San‘ânî, X, 466). Hz. Ömer halifeliği döneminde Suriye’yi ziyaret ederken oyunlu gösterilerle karşılanmıştı (İbnü’l-Esîr, IV, 155). Bayramlarda, düğünlerde, önemli kişileri karşılarken oynanan bu oyunların daha sonra ilgi görmediği anlaşılmaktadır. Rivayete göre sahâbeden İyâz el-Eş‘arî, Enbâr’da bulunduğu sırada bir bayramın sönük geçmesine üzülmüş ve neden Resûlullah zamanındaki gibi oynanmadığını sormuştur (İbn Mâce, “İḳāme”, 163). Bazı rivayetlerden Arap toplumunda düğün ve bayramlarda oynamayı meslek edinen kimselerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Abbas’ın, oğullarını sünnet ettirirken halkı eğlendirmek için oyuncular getirttiği ve onlara ücret ödediği rivayet edilir (İbn Ebû Şeybe, III, 496; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, I, 442).

Oyun denilince öncelikle çocuk akla gelir. Çocuğun zekâ gelişimi ve şahsiyet terbiyesinde, yeteneklerinin ortaya çıkmasında, cinsel eğitiminde oyunun önemli rolü vardır. Ayrıca çocuğun dürüstlük, paylaşmayı öğrenme, başkalarının haklarına saygı, fedakârlık gibi ahlâkî nitelikleri kazanmasında, sosyal kişiliğinin oluşmasında oyunun vazgeçilmez bir yeri bulunmaktadır. Bazı ilim adamları çocuğun oyuna olan ihtiyacını gıdaya olan ihtiyacı kadar önemli saymış, oyun oynamayan çocukların iyi gelişemeyeceğini söylemişlerdir (Canan, s. 250). Birleşmiş Milletler’ce kabul edilen Çocuk Hakları Beyannâmesi’nin 7. maddesi çocuğun terbiye amaçlı oyunlara ve eğlendirici faaliyetlere katılma hakkıyla ilgili olup toplumlar ve devletler onun bu hakkı kullanmasından sorumlu tutulmuştur. Tarihî bulgular bazı çocuk oyunlarının asırlardan beri yaşadığını göstermektedir. Birçok oyun tasvirinin yer aldığı Mısır mezar resimlerinden Benîhasan’da milâttan önce 2000 yılına ait birinde bir kız çocuğu ellerindeki birkaç topu sırayla havaya atıp yakalamaya çalışırken görülmektedir. Hititler’den kalma Kargamış kral burcu kabartmalarında kral çocukları topaç ve beş taş benzeri oyunlar oynarken, Maraş’ta Gömütaşı’nda bulunan bir Hitit kabartmasında da annesinin dizleri üstünde ayakta duran çocuk ayaklarını iple bağladığı kuşla oynarken tasvir edilmiştir. Bizans Büyük Saray mozaiklerinde tekerleklerle oynayan çocukların tasviri yer almaktadır. Tarihî eserler arasında çocukların oynadığı top, topaç, araba, bebek gibi oyuncaklar bulunmuştur. Eski

metinlerde fırıldaktan, çelik çomaktan söz edilmektedir. Ahmed Teymur Paşa kaynaklarda geçen Arap oyunlarını derlemiş ve alfabetik sırayla bir kitapta toplamıştır (Luʿabü'l-ʿArab, s. 7 vd.).

Değişik rivayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber döneminde çocuklar salıncak ve tahterevalliye binme, ceviz, bilye, aşık atma, top, çelik çomak oyunu,

fırıldak, tura, fiyal, lu'betü'd-dab (bir tür çizgi oyunu), ok atma gibi oyunlar oynarlardı. Kız çocuklarının ise bebek türü oyuncaklara sahip olduğu belirtilmektedir. Resûl-i Ekrem çocukluk yıllarında arkadaşlarıyla bazı oyunlara katılmıştır. Bunlardan "azm-i vedah" denilen oyunda beyaz bir kemik uzağa fırlatıldıktan sonra iki gruba ayrılan çocuklar onu aramaya çıkarlar, önce bulan grup oyunu kazanır, kaybedenler ise onları kemiğin bulunduğu yerden atıldığı yere kadar sırtlarında taşırlardı.

Zaman zaman büyüklerin de çocuklarla oyun oynamaları çocukların ruhsal yapısı üzerinde olumlu etkiler yapar. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in çocuklara ve kendi torunlarına karşı davranışları güzel bir örnektir. Resûlullah torunlarıyla ilgilenir, bazan onları sırtına alır ve evin içinde gezdirirdi. Bir defasında onları bu şekilde gören Câbir'in, "Deveniz ne güzel" dediği, Resûl-i Ekrem'in de, "Onlar da ne güzel biniciler" şeklinde karşılık verdiği rivayet edilir (İbn Asâkir, XIII, 216, 217). Hz. Peygamber oyun oynayan çocuklara selâm verir (Müslim, "Birr", 96-97), onlarla şakalaşırdı. Hatta Enes'in rivayetine göre o, çocuklarla en fazla şakalaşan kimseydi (Taberânî, II, 38).

Arap toplumunda şans oyunları da yaygındı. Zarla oynanan nerd (tavla) ve satranç gibi oyunlar biliniyordu. Ulemâ genellikle birinciyi tasvip etmezken zekâyı geliştirici özellikleri sebebiyle ikinciyi müsamaha ile karşılamıştır. Ancak Resûl-i Ekrem, büyüklerin kuşlarla oynamak gibi kendi yaşlarıyla uyuşmayan çocuk oyunları oynamasını, vakitlerini boş yere harcamasını hoş görmemiştir (İbn Mâce, "Edeb", 44; Ebû Dâvûd, "Edeb", 65). Ulemâ da mürüvvet ve vakarlarını kaybetmelerine, farz ibadetlerini aksatmalarına yol açabilecek bazı oyunlara dalan yetişkinlerin şahitliklerinin kabulünü tartışma konusu yapmıştır (meselâ bk. Şâfiî, VI, 298). Geçmişten gelen birçok oyun türü yanında karagöz, çevgân gibi yeni bazı oyunlar İslâm

toplum kültürüne dahil olmuştur. Bilhassa şehzadelerin sünnet düğünlerinde sûr veya donanma denilen şenliklerde çok değişik gösteriler yapılmış, seyirlik oyunlar yer almıştır (ayrıca bk. EĞLENCE; MÛSİKİ; MÜSABAKA).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 511; IV, 155; V, 429; Müsned, VI, 116, 233; Şâfiî, el-Üm, VI, 298; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, X, 466; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, III, 496; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr (Tavîl), I, 442; a.mlf., Ġarîbü'l- ḥadîs̱ (nşr. Abdullah el-Cübûrî), Bağdad 1397/ 1977, I, 379; Taberânî, el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1983, II, 38; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XIII, 216, 217; Ahmed Teymur Paşa, Luʿabü'l-ʿArab, Kahire 1367/1948, s. 7 vd., 15, 23, 27, 28, 34 vd., 39-40, 42, 50-51, 53, 58; İbrahim Canan, Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye, İstanbul 1982, s. 159, 160, 161, 249, 250, 251 vd.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 342, 343, 358, 359, 360, 362, 373; III, 161; I. Shaw - P. Nicholson, British Museum Dictionary of Ancient Egypt, London 1996, s. 78-79, 107, 293-294; Nebi Bozkurt, Hadis'te Folklor Eğlence, İstanbul 1997, s. 26 vd., 50 vd., 68, 69 vd., 117 vd., 150 vd.; Ekrem Akurgal, Anadolu Kültür Tarihi, Ankara 2000, s. 227, lv. 123a, s. 244, lv. 147; Nebi Özdemir, Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü, Ankara 2005, s. 206 vd.

Nebi Bozkurt

OZAK, Muzaffer

(1916-1985)

Vâiz, sahaf, Halvetî-Cerrâhî şeyhi.

İstanbul'da Karagümrük Nûreddin Cerrâhî Tekkesi yakınındaki bir evde dünyaya geldi. Doğduğu yıl kazanılan bir zafer dolayısıyla Muzaffer adı verildi. Babası Kayı Türkleri'nin Kızılkeçeli aşiretinin Cebeci ve Başağaoğulları kollarından gelen Konyalı Hacı Mehmed Efendi, annesi Ozaklar sülâlesinden Yanbolu Halvetî Tekkesi şeyhi Seyyid Hüseyin Efendi'nin torunu Ayşe Hanım'dır. Plevne Medresesi'nde hoca iken 1878 Balkan bozgunu sonrası ailesiyle birlikte İstanbul'a göç edip sonraki yıllarda huzur dersleri hocalığına yükselen babasını küçük yaşta kaybetti. Gazi Osman Paşa'nın sancaktarbaşısı olan iki amcasından biri Plevne'de şehid olmuş, diğerine sancağı Ruslar'a kaptırmadığı için paşa unvanı verilmişti. İki dayısı, on bir ağabeyi I. Dünya Savaşı'nda, en küçük ağabeyi Murad Reis de Millî Mücadele sırasında şehid olunca Muzaffer Ozak dayılarının yetimi iki küçük kız, kendi kız kardeşi ve annesinden oluşan fakir ve kimsesiz bir ailenin beş altı yaşlarındaki tek erkek ferdi olarak kaldı.

İlk tahsilini babasının medrese arkadaşı Uşşâkī şeyhi Abdurrahman Sâmi Saruhânî'nin himayesinde yapan Muzaffer Ozak henüz on sekiz yaşındayken şeyhini ve hocasını kaybetti. Yeni bir mürşid aramaya başladığı dönemde Fâtih Camii başimamı Mehmed Râsim Efendi'den Kur'ân-ı Kerîm ve tecvid, Gümülcineli Açıkbaş Mustafa Efendi'den Arapça dersleri aldı. Nevşehirli Hacı Hayrullah, Âtıf Hoca, dersiâm Arnavut Hüsrev, Osman Şâkir ve Sarıyer müftüsü Hüseyin Hüsnü efendilerin tefsir, hadis ve fıkıh derslerine, Abdülhakim Arvâsî ve Şefik Efendi gibi şeyhlerin sohbetlerine devam etti. Reîsülhattâtîn Kâmil (Akdik), Nureddin ve tuğrakeş İsmail Hakkı (Altunbezer) beylerin Güzel Sanatlar Akademisi'ndeki hat ve tezyinat derslerine dinleyici olarak katıldı. Ali Yazıcı, Soğanağa ve Karagümrük Kefeli camilerinde müezzinlik yaptı. Kefeli Camii imamı Şâkir Efendi'den kitapçılık sanatını öğrendi. Daha

sonra Beyazıt Camii’ne müezzin olarak tayin edildi. Bu sırada Sahaflar Çarşısı’nda bir dükkân açıp müezzinliğin yanında sahaflık yapmaya başladı. Müezzinliği sırasında sesini ve okuyuş tarzını beğenen Zekâi Dede’nin oğlu Hâfız Ahmed’in (Irsoy) öğrencisi Hâfız İsmâil Hakkı’dan dinî mûsiki meşketti. Bu yıllarda hocasının yakın akrabası olan bir öğretmen hanımla evlendi. Resmen görevli olduğu Vezneciler Camii yıkılınca Kapalı Çarşı Camii’nde görevlendirildi. Daha sonra çarşı civarındaki “Camili Han” diye bilinen mescidin onarımına vesile olup burada vefatına kadar vaaz verdi, hutbe okudu, cuma namazı kıldırdı. Yirmi yılı aşkın bir süre Süleymaniye Camii’nde ramazan aylarında fahrî imamlık yaptı.

Vezneciler Camii’nde imamlık yaptığı sırada “ikinci mürşidim” dediği Halvetî-Şâbânî şeyhi Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi’ye intisap etti. Ondan Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye ve Fuṣûṣü’l-ḥikem’ini okudu. Yedi yıl boyunca her gün dükkânına gelip karşılaştığı müşkülleri cevaplandıran Ahmed Tâhir Efendi’den tasavvufun bütün inceliklerini öğrendi.

Maraşlı’nın vefatından (1954) sonra Kādirihâne’ye ve Kasımpaşa Aynî Ali Baba Rifâî Tekkesi’ne devam ettiği dönemde kendisine Kādiriyye tarikatından hilâfet verilmek istendi. Fakat kendisi, istihâresinde gördüğü ve çocukken Arapça hocası Açıkbaş Mustafa Efendi’nin Fâtih Camii’nde elini öptürüp başarısı için kendisinden dua niyaz ettiği Halvetî-Cerrâhî şeyhi Fahreddin Efendi’ye (Erenden) intisap etti. 1965 yılında halife tayin edilen Ozak şeyhinin vefatı (1966) üzerine Nûreddin Cerrâhî Tekkesi’nin on dokuzuncu türbedarı ve postnişini sıfatıyla irşad görevine başladı. Muzaffer Ozak vâiz olarak görev yaptığı, aralarında Sultan Ahmed, Beyazıt, Fâtih, Eyüp, Süleymaniye gibi selâtin camilerinin de bulunduğu toplam kırk iki camide, kahvehanelerde, Karagümrük’teki Nûreddin Cerrâhî Tekkesi’nde ve özellikle kendine has bir ilim ve irfan merkezi, bir sohbet meclisi niteliği taşıyan sahaf dükkânında her seviyeden insana İslâmiyet’i öğretmeye, sevdirmeye ve dini yaşamalarını sağlamaya çalıştı.

Hoşsohbet ve fevkalâde nüktedan, anlaşılması zor dinî meseleleri kolayca özetleyip izah etme, konuları ibret alınacak hikâyelerle veciz bir şekilde anlatma ve öğretme yeteneğine sahip bir halk vâizi olan Muzaffer Ozak’ın vaaz ve hutbeleri, konuları ele alış ve sunuş tarzı yabancıların dikkat ve

ilgisini çekti. Kudüs, Bağdat, Şam ve Kahire gibi şehirlerde yaptığı tasavvuf sohbetlerini Amerika Birleşik Devletleri, Almanya, İngiltere, Hollanda, Belçika ve Fransa'da da yapması ve tarikat âyinlerinden örnekler sergilemesi için kültür-sanat festivalleri düzenleyen resmî ve özel kuruluşlardan davetler aldı. 1970'li yılların sonlarından itibaren müridleriyle birlikte bu davetlere katıldı. Bu ülkelerde yaptığı tasavvuf sohbetlerinin dinleyiciler üzerinde bıraktığı tesir kendi yurttaşları üzerindeki tesir kadar müsbet oldu. Bunda heybetli ve etkileyici bir görünüşe sahip olmasının yanında İslâmiyet'e ilgi duyan herkese aşk ile hizmeti görev bilen bir âşık olmasının büyük payı vardır. Nitekim kendisi, Yûnus Emre tarzında yazdığı şiirlerinde kullandığı "Aşkî" mahlası ile bunu ifade etmek istemiştir.

Muzaffer Ozak, Avrupa ve Amerika seyahatleri sırasında Allah katındaki tek dinin İslâm olduğu âyetini özellikle vurgulamış, bu ifadeye açıklık getirmek üzere bütün peygamberlerin tek ilâha inanma sistemi olan İslâm'ı tebliğ ettiklerini, ancak hıristiyan ve yahudilerin bu birliği kavrayamayıp tarih boyunca peygamberlerin hatta azizlerin adlarına göre dinler ürettiklerini, gereksiz yere bunu bir rekabet ve çekişme konusu yaparak durmadan savaştıklarını, halbuki Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberler arasında ayırım yapılmaması gerektiğinin ifade edildiğini belirtmiş, böyle ayırım yapan bir müslümanın dinden çıkmış sayılacağına dikkat çekmiştir. Hümanizm adı altında her dinden bir şeyler alıp birleştirerek bir dünya nizamı veya dini kurmaya çalışmanın yersiz olduğunu, ayrıca insan yapımı uydurma bir din olması dolayısıyla bunun dünya ve âhiret için tehlikeli bir iş olacağını her fırsatta tekrarlamıştır. Katı veya eskimiş saydıkları bazı hükümleri eleştirerek İslâm'ı küçük düşürmek isteyen hıristiyan ve yahudi cemaati mensuplarına kendi dinlerinden örneklerle cevap vermiş, diğer semavî dinlere yabancı olmadığını ve konuya tek taraflı bakmadığını ortaya koymuştur. Muzaffer Ozak, Nûreddin Cerrâhî Tekkesi'nde on dokuz yıl irşad faaliyetinde bulunduktan sonra 13 Şubat 1985 tarihinde vefat etti ve tekkenin türbe kısmına defnedildi.

Eserleri. 1. İrşad (I-III, İstanbul 1964, 1967, 1968). Otuz üç "ders"ten oluşan eser hutbe ve vaaz üslûbu ile kaleme alınmış olup konular âyet ve hadisler ışığında ibretli hikâyelerle anlatılmaktadır. İngilizce'ye özetlenerek tercüme edilmiştir (Irshad Visdom of a Sufi Master, trc. Muhtar Holland,

New York 1988). 2. Envârü'l-kulûb (I-III, İstanbul 1975, 1977, 1979). İrşad'ın devamı niteliğindeki eser yirmi sekiz ders içermektedir. 3. Zînetü'l-kulûb (İstanbul 1973). Eserde ilmihal bilgilerinden sonra tasavvufun mahiyeti, seyrü sülûk, nefsin sıfatları ve mertebeleri anlatılmış, meşhur sûfîler hakkında bilgi verilmiştir. Altı adet evrâd örneğini de içeren eserin sonunda müellifin dinî-tasavvufî şiirleri yer almaktadır. 4. Aşk Yolu Vuslat Tariki (İstanbul, ts.). Eserde devran ve zikrin mahiyeti, çeşitleri ve önemi anlatılmış, bu konuda yapılan itirazlara cevap verilmiştir (İngilizce trc. The Unveiling of Love. Sufism and Remembrance of God, trc. Muhtar Holland, New York 1981). 5. Gülzâr-ı Ârifân, Aşk Bahçesi (İstanbul 1969, 1977). Kaside, ilâhi ve na'tlardan oluşmaktadır. 6. Submission, Sayings of the Prophet Muhammed (New York 1977). Doksan dokuz hadisin şerhini içerir. Hadislerin hattı ve İngilizce şerhleri Tevfik Rüştü Topuzoğlu'na ait olup neşri Shems Friendlander tarafından yapılmıştır. 7. Ninetynine Names of Allah (New York 1978). Bu eser de doksan dokuz esmânın anlamı ve bunlarla dua etmenin önemi hakkında Muzaffer Ozak'ın yaptığı şerhlerin aynı kişilerce yapılan İngilizce tercümesidir. Robert Frager, Muzaffer Ozak'ın Amerika'da çeşitli tarihlerde yaptığı sohbetleri İngilizce'ye çevirip Love is the Vine adıyla yayımlamış (New York 1988), eser Aşktır Asıl Şarap adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. Ömer Çolakoğlu, İstanbul 2004). Ozak ayrıca Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ını Türkçe'ye çevirmiş (Kudûrî-i Şerif Tercümesi: Sualli-Cevaplı, İstanbul 1958), Lâmiî Çelebi'nin Tercüme-i Şevâhidü'n-nübüvve'sinin Latin harfli baskısını yapmış (1958), M. Râif Ogan'ın yayımladığı İslâm Dünyası adlı mecmuada yazıları çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Rahmi Serin, İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler, İstanbul 1984, s. 136-138; Vehbi Vakkasoğlu, Maneviyat Dünyamızda İz Bırakanlar, İstanbul 1987, s. 157-171; Fulya Atacan, Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler, İstanbul 1990, tür.yer.; Ramazan Fevzi Kahtalı, Muzaffer Ozak'ın Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri (yüksek lisans tezi, 1997), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; R. Frager, Kalp Nefs ve Ruh: Tekamül, Denge ve

Uyumun Sûfîce Psikolojisi (trc. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul 2003, tür.yer.; Ömer Faruk Yılmaz, Tarih Boyunca Sahhaflık ve İstanbul Sahhaflar Çarşısı, İstanbul 2005, s. 123-126 [maddenin yazımında Muzaffer Ozak'ın ailesinden alınan bilgilerle müellifin kendi mâlûmatı esas alınmıştır].

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

OZAN

İrticâlen şiir söyleyebilen saz şairi, âşık.

Moğolca’dan geldiği anlaşılan ozan kelimesinin asıl anlamı “çok konuşan kimse” olup “saz şairi” mânasını sonradan kazanmıştır. Eski Türkiye Türkçesi metinlerinde kelime bu iki anlamda geçmektedir. Günümüz Türkçe’sinde “şair” yerine kullanılmaktaysa da yaygınlık kazanmamıştır. Dîvânü Lugāti’t-Türk’te “atını devamlı öne geçiren adam” anlamında ozıtgan kelimesi ve “çok ileri giden, başkalarını geçen” mânasında ozgan at tamlaması yer almaktadır. Buradan hareketle ozıtgan > ozgan > ozan şeklinde bir etimoloji de yapılmıştır. M. Fuad Köprülü, ozan kelimesinin İbn Mühennâ lugatında yer alan ozmak (önce gelmek, ileri geçmek) fiili, ozgan (koşuda birinci gelen köpek) ve ozuş (kurtuluş) kelimeleriyle ilgili olduğunu, Oğuz Türkçesi’nde “g” sesleri düştüğünden ozan kelimesinin oz+gan > oz+an şeklinde oluştuğunu ileri sürmüştür.

Ozanın Oğuz Türkleri arasında “saz şairi” anlamında kullanıldığı Dede Korkut Kitabı’nda geçen, “At ayağı külüg, ozan dili çevük olur” cümlesinden anlaşılmaktadır. Oğuz Türkleri’nde özel bir topluluk teşkil eden ozanlar ellerinde kopuzlarıyla gezerler, düğünlerde ve çeşitli ziyafetlerde eski Oğuz destanlarını ve Dede Korkut hikâyelerini anlatırlar, yeni olayları dile getiren destanlar söylerlerdi. Fuad Köprülü, ozanlık geleneğinin Selçuklular’dan Memlükler’e ve onlardan Osmanlılar’a geçtiğini belirtmektedir. Ayrıca zaman içerisinde kelimenin “ozanların çaldığı mûsiki aleti” anlamını da kazanmış olabileceğini söyleyerek bunu çalanlara “ozancı” denildiğini Hâmidî’nin Türkçe-Farsça divanındaki örneklerden hareketle ileri sürmektedir.

İrticâlen şiir söyleme kabiliyetine sahip, güzel sesli, halk geleneklerini iyi bilen ozanların toplum arasındaki yeri halkın yerleşik hayata geçmesiyle birlikte önemini kaybetmeye başlamış ve XV. yüzyıldan itibaren bunların yerini meddah ve âşıklar almıştır. XVI. yüzyıldan itibaren Anadolu’da çoğalan, varlıklarını bugün de kısmen sürdüren âşıklar ozanlık geleneğinin devamı sayılabilir. Ozan kelimesinin yerini Anadolu’nun bazı yerlerinde ve

Âzerî Türkleri arasında “âşık”, Türkmenler arasında ise “baksı / bahşı” almaya başladıktan sonra kelimenin “halk şairi” anlamı unutulmuş ve “geveze” anlamında alay yollu kullanılır olmuştur.

Anadolu’nun bazı yörelerinde secili sözlere, atasözlerine, tasarlanmadan söylenen koşma ve masallara “ozanlama” adının verilmesi ozan kelimesinin “çok konuşan” anlamını çağrıştırmaktadır. Zamanımızda Güney Anadolu’nun bazı yerlerinde ozan kelimesi “çingene, çalgıcı çingene” mânasında kullanılmaktadır. Öte yandan Anadolu’nun birçok yöresinde yerleşim birimlerine Ozan, Ozanca, Ozancılar şeklinde adlar verilmesi kelimenin Anadolu halkı tarafından benimsendiğini göstermektedir. Ozan kelimesi XVI. yüzyılda yaşadığı sanılan bir saz şairi tarafından mahlas olarak kullanılmış, bu şairin bilinen tek şiirini M. Fuad Köprülü Türk Saz Şairleri adlı eserinde yayımlamıştır. Son devrin büyük sûfîlerinden Kemâlî Efendi de hece vezniyle yazdığı bazı şiirlerinde “Ozan” mahlasını kullanmış ve Ozan’ı soy adı olarak almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşgarlı Mahmûd, Dîvânü Lugâti’t-Türk (haz. Seçkin Erdi - Serap Tuğba Yurtsever), İstanbul 2005, s. 367; Dîvânü Lûgati’t-Türk Dizini, Ankara 1972, s. 90; İbnü-Mühennâ Lûgati (haz. Abdullah Battal), İstanbul 1934, s. 54; Derleme Sözlüğü, Ankara 1977, IX, 3305; İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul 2005, III, 2414; Dedem Korkudun Kitabı (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, tür.yer.; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 131-144; a.mlf., Türk Saz Şairleri, Ankara 1962, s. 9-49, 108; Saim Sakaoğlu, “Ozan, Âşık, Saz Şairi ve Halk Şairi Kavramları Üzerine”, III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1986, I, 247-251; Emir Kalkan, XX. Yüzyıl Türk Halk Şairleri, Ankara 1991, s. 19-26; Şükrü Elçin, Halk Edebiyatı Araştırmaları, Ankara 1997, I, 31-32; Nurettin Albayrak, Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2004, s. 437-438; “Ozan”, TDEA, VII, 163-164.

Nurettin Albayrak

OZANSOY, Faik Âli

(bk. FAİK ÂLİ OZANSOY).

OZANSOY, Halit Fahri

(1891-1971)

Şair, gazeteci ve yazar.

13 Temmuz 1891'de İstanbul'da doğdu. Baba tarafından büyük dedesi Sa'diyye şeyhi Rusçuklu Yahyâ Efendi'dir. Babası tıp, tarih, tiyatro ve şiir olarak basılı pek çok eseri bulunan Mehmed Fahri Paşa'dır. Eğitim hayatına Zeyrek, Vefa semtlerindeki mahalle mekteplerinde başladı, Sultanahmet'teki Tefeyyüz Mektebi'ni bitirdi. Bakırköy Rüşdiyesi'nden sonra 1904'te Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ne yatılı olarak girdi; hastalanınca öğrenimine ara vermek zorunda kaldı. Hava değişimi için bir süre Filibe'deki amcası Ali Hilmi Bey'in yanına gitti, dönüşünde yeniden Mektebi Sultânî'ye, arkasından İstanbul Dârülfünunu Fransız Dili Şubesi'ne devam etti. 1916'da Edebiyat Şubesi'nden imtihanla öğretmenlik hakkı aldı ve Muğla Sultânîsi'ne edebiyat öğretmeni tayin edildi. Bir yıl sonra görevi Konya Sultânîsi'ne nakledildi; ardından Vefa Sultânîsi'ne geçti ve emekli olduğu 1956 yılına kadar Kadıköy, Galatasaray, İnönü ve Aatürk Kız liseleri olmak üzere İstanbul'un değişik okullarında öğretmenlik mesleğini sürdürdü. Emeklilik sonrasında gazeteciliğe ağırlık veren Halit Fahri, son yıllarında Tercüman gazetesinde haftalık "Sanat ve Hatırat" köşesine devamlı yazılar yazdı. 23 Şubat 1971'de İstanbul'da vefat etti.

Şiir ve yazı yazma zevkini ailesinden alan Halit Fahri'nin, Galatasaray'dan hocası Ali Kâmi'nin (Akyüz) yazdıklarını tashih etmesi, okul müdürü olarak Tevfik Fikret'i yakından tanıması ve ona hayran olmasıyla edebiyat merakı iyiden iyiye gelişti. İlk yazısı "Fâcia-i Beşerden Bir Levha" başlığıyla Mart 1910 tarihli Tirâje, ilk şiiri "Mâzideki Aşk İçin Sana" 1912'de Rübâb dergilerinde yayımlandı. Ardından Alemdar ve Yeni Mecmua gibi gazete ve dergilerde yazıları, şiirleri çıktı. Bu yıllarda tiyatro ile de yakından ilgilendi; Dârülbedâyi-i Osmânî'yi kurmakla görevli André Antoine'ın da bulunduğu jüri önünde Abdülhak Hâmid'in Nesteren'inden ve Şehabeddin Süleyman'ın Kırık Mahfaza'sından iki sahne oynayarak başarılı bir imtihan verdi ve Dârülbedâyi-i Osmânî'ye kaydoldu (14

Temmuz 1914). Ertesi yıl da ona ilk şöhreti kazandıran Baykuş adlı piyesini yazdı. Piyes Dârülbedâyi'de oynanan ilk Türk dramı unvanını kazandı. Daha sonra Yeni Mecmua'da bir araya gelen hececiler arasına katılan Halit Fahri derginin kapanmasının

ardından kendisi Şair Nedim dergisini çıkardı (29 Ocak 1919). Bunun yanı sıra gazetecilik mesleğinde en parlak yıllarını Serveti Fünûn'a yazı işleri müdürü olarak başladığı 1926 yılından bu görevden ayrıldığı 16 Mart 1943 yılına kadar geçen süre içinde yaşadı. Nitekim derginin Uyanış adını almasında (6 Aralık 1928) onun da rolü oldu.

Şiire Fecr-i Âtî edebî hareketi döneminde başlayan Halit Fahri, ilk şiirlerinde gerek dil gerek duyuş bakımından bu edebî anlayışın etkisinde kaldı. I. Dünya Savaşı yıllarında edebiyat dünyasında ön plana çıkan millî ve hamâsî duyguları işleyen şiir yazma anlayışına o da katıldı ve Cenk Duyguları adlı ilk şiir kitabı bu anlayışın ürünü olarak ortaya çıktı. 1921'de ünlü "Aruza Veda" adlı şiirini kaleme aldıysa da aruzu tamamıyla bırakamadı. Gülistanlar Harabeler (1922) isimli kitabında yer alan şiirlerin pek çoğu aruzladır. Mütareke yıllarının kötümser havasını terennüm eden bu kitap hece ve aruz arasında bocalayan bir şairin havasını yansıtır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında kaleme aldığı bazı şiirlerinde yine aruzu kullanır. Halit Fahri, ancak 1931'de yayımladığı Balkonda Saatler adlı kitabıyla heceye tam anlamıyla yöneldi. 1930-1940 yılları arasında heceye yeni bir ruh kazandırma gayreti içine girdi ve zaman zaman da serbest şiiri denedi.

Eserleri. İkdam, Alemdar, İleri, Akşam, Hâkimiyeti Milliye, Cumhuriyet, Büyük Mecmua, Rübab, Dergâh, Hayat, Fikir Hareketleri, Millî Mecmua, Resimli Ay, Dârülbedâyi, Şehir Tiyatrosu, Türk Tiyatrosu, Varlık, Hisar gibi çok sayıda gazete ve dergide yazan Ozansoy'un bu süreli yayınlarda 1500'den fazla makalesi ve kitaplarına girmemiş 300'den fazla şiiri vardır. Yayımlanmış on bir şiir kitabı, yedi tiyatrosu, iki romanı ve dört hâtıra kitabından başlıcaları şunlardır: Şiir: Cenk Duyguları (1918), Efsâneler (1919), Bulutlara Yakın (1921), Gülistanlar Harabeler (1922), Paravan (1929), Balkonda Saatler (1931), Sulara Dalan Gözler (1938), Hep Onun İçin (1962), Sonsuz Gecelerin Ötesinde (İstanbul 1964). Tiyatro: Baykuş (1917), İlk Şair (1923), Sönen Kandiller (İstanbul 1926), Nedim (İstanbul

1932), On Yılın Destanı (1933), Hayalet (1936), Bir Dolaptır Dönüyor (İstanbul 1958). Roman: Sulara Giden Köprü (1939), Aşıklar Yolunun Yolcuları (1939). Hâtıra: Edebiyatçılar Geçiyor (1939), Dârülbedâyi Devrinin Eski Günlerinde (1964), Eski İstanbul Ramazanları (İstanbul 1968), Edebiyatçılar Çevremde (Ankara 1970).

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 518; Hikmet Feridun [Es], Bugün de Diyorlar ki, İstanbul 1932, s. 91-96; Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, Ankara 1958, s. 719; a.mlf., Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, Ankara 1982, s. 168; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri, İstanbul 1978, s. 205; Metin Kayahan Özgül, Halit Fahri Ozansoy, Ankara 1986; Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1992, XII, 343-346; Abdullah Acehan, Halit Fahri Ozansoy: Hayatı, Eserleri, Sanatı, Ankara 2001; İsmail Parlatır, "Ozansoy, Hâlid Fahri", TA, XXVI, 217-218; "Ozansoy, Halit Fahri", TDEA, VII, 166-168.

İsmail Parlatır

Boş Sayfa

ÖÇ

(bk. İNTİKAM).

ÖDÜNÇ

(bk. KARZ).

ÖFKE

(bk. GAZAP).

ÖGEDEY HAN

(ö. 639/1241)

Cengiz Han’ın yerini alan Moğol büyük hanı (1229-1241).

Muhtemelen 1186 yılında doğdu. Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî onun asıl isminin Ögedey (Ögödey, Ogaday, Oktay) olmadığını, “yükseliş” anlamına gelen bu ismi sonradan aldığını söyler (Câmiʿu’t-tevârîḫ, I, 618). Cengiz Han’ın üçüncü oğlu olup Cuci ve Çağatay’ın küçük kardeşi, Tuluy’un ağabeyidir. Gençlik yıllarından itibaren Cengiz Han’ın çeşitli seferlerine katıldı. 1220 yılı başlarında Otrar kuşatmasını yürüttü ve yaklaşık beş ay sonra Kayır Han’ın mukavemetini kırarak şehri ele geçirdi. Mâverâünnehir’in kontrol altına alınmasının ardından Çağatay’la birlikte Hârizm üzerine gönderildi, daha sonra Herat ve çevresindeki harekâtı yönetti. 1221’de Gazne’yi zaptetti. Babasının sağlığında ülkenin iç işlerinden de sorumlu idi. Cengiz Han, ölümünden önce imparatorluğu Moğol veraset kurallarına göre oğulları arasında paylaştırırken Balkaş’ın doğu ve kuzeydoğusunu, Imıl ve Tarbagatay dağlarını, Kara İrtiş nehrini ve Urungu bölgesini Ögedey’e bıraktı ve mülâyim karakteri, şefkatli tutumuyla ön plana çıkan bu oğlunu veliaht tayin etti. Cengiz Han’ın ölümünün (1227) ardından töre gereği bu tayinin kurultayca onaylanmasına kadar devleti Tuluy yönetti. Ögedey ancak 1229 yılı ilkbaharında, Kelüren (Kerülen) nehrindeki Kodege adasında toplanan büyük kurultaydan sonra ağabeyi Çağatay ile amcası Otçigin Noyan tarafından görkemli bir cülûs töreninin ardından “büyük han” unvanıyla tahta oturtuldu.

Genel af ilân eden Ögedey pek çok ihsanda bulundu. İç yönetimi yeniden düzenledikten sonra uzun zamandır duraklayan seferleri tekrar başlattı. Cengiz Han zamanında planlanan Yakındoğu seferi için 1231 yılında Curmagun Noyan’ı İran’a gönderirken kendisi Çin’e yürüdü. Curmagun Noyan, Yassıçimen’de I. Alâeddin Keykubad’ın karşısında hezimete uğrayıp eski gücünü kaybeden Celâleddin Hârizmşah’ı yendi, böylece Yakındoğu’da Moğol hâkimiyetinin önünü açtı. Mugan ve Arrân’a yerleşen Curmagun Diyarbekir ve Mardin’i, 1232’de Gürcistan’ı, 1235’te Gence’yi

ve ardından ikinci defa Gürcistan'ı ele geçirdi. Aynı yıl Ögedey de Kuzey Çin'de bulunan Kin Devleti'nin başşehri Kai-fong-fu'yu uzun bir kuşatmadan sonra zaptetti, ardından Song Devleti'ne karşı üç ayrı ordudan oluşan yeni kuvvetler gönderdi. Bu kuvvetlerin önemli başarılar elde etmesine rağmen Çin'in istilâsı onun zamanında tamamlanamadı. Diğer bir ordu Kore'nin tamamını Moğol hâkimiyeti altına aldı. Ögedey, doğuda ve batıda kazanılan bu başarıların ardından 1236'da Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Alâeddin Keykubad'a bir yarlık göndererek kendisine tâbi olmasını istedi ve görünüşe göre bu teklif kabul edildi (İbn Bîbî, I, 448-451). Aynı yıl Ögedey üçüncü cepheyi Deştikıpçak'ta açtı. Kendi oğulları Güyük ve Kadaan başta olmak üzere pek çok Moğol şehzadesinin katıldığı ve Cuci'nin oğlu Batu kumandasında yolladığı güçlü ordu hiçbir ciddi direnişle karşılaşmadan buradan Avrupa'ya girip Viyana önlerine kadar Avrupa'nın önemli bir kısmını istilâ etti. Dördüncü cephe ise Târir Bahadır'ın görev aldığı Gûr, Gazne ve Afganistan'dı; Herat, Sîstan ve Lahor dahil bütün bölge ele geçirildi (1241-1242).

Ögedey, kılıçla fethedilen ve harabeye çevrilen geniş ülkelerde iç yönetimin düzenlenmesini Çin ve Türkistan'da Mahmud Yalavaç ve oğlu Mesud, İran'da Cintimur ve Körköz gibi bürokratlar vasıtasıyla yaptı. Mahmud Târâbî'nin Buhara'daki tehlikeli isyanı bir tarafa bırakılırsa bu geniş topraklarda Moğol hâkimiyetini tehdit edebilecek ciddi bir muhalefet hareketi ortaya çıkmadı. Bu durum, Cengiz Han zamanında başlayan ve nisbeten azalmakla birlikte Ögedey döneminde de yaşanan katliam ve tahribatın yaralarının bir dereceye kadar sarılmasını sağladı. İçeride ve dışarıda ciddi bir problemle karşılaşmayan Ögedey'in dâhilî siyasetteki en önemli icraatı maliye, haberleşme ve posta işlerinin teşkilâtlandırılmasıdır. O da Cengiz Han gibi imparatorlukta iç istikrarın kurulmasının vergi işlerinin düzenlenmesine ve merkezle taşra arasında sıkı bir irtibatın tesisine bağlı olduğunu biliyordu. Ayrıca göçebe hayat tarzının rahatlıkla devam ettirilebilmesi için tedbirler aldı.

Yaklaşık on iki yıllık icraatının genel bir değerlendirmesini yaptığı 1240 yılının yedinci ayındaki kurultayın ardından Ögedey Han 11 Aralık 1241 tarihinde alkol komasına girerek öldü. Cesedi Yukarı İrtiş'teki karlı Bûldâk-Kâsîr dağına gömüldü (Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî, I, 674). Ögedey önce üçüncü oğlu Küçü'yü (Koşi), Küçü'nün genç yaşta ölümünden sonra

onun büyük oğlu Şiremün'ü veliaht tayin etmişti. Fakat ölümünün ardından birinci eşi Töregene (Turakina) Hatun kurultayın toplanarak yeni hanı seçmesine kadar yaklaşık beş yıl idareye hâkim oldu ve Şiremün'ün yerine kendi oğlu Güyük'ü seçtirmeyi başardı (1246).

Ögedey Han çağdaş İslâm kaynaklarının da belirttiği gibi mutedil, cömert ve şefkatli bir hükümdardı (Cûzcânî, II, 151-153; Cüveynî, s. 193-196). İmara önem vermiştir. Eski Ordubalık yakınlarında Karakorum'un kurulması ve çeşitli yerlerde su kuyularının açılması onun dönemine rastlar. Ögedey aile üyelerinin idareye aktif katılımına dayanan bir siyaset takip etmiş, ortak yönetim geleneklerine sadık kaldığı gibi önemli kararlarda özellikle ağabeyi Çağatay'a başvurmuş, zaman zaman düzenlediği büyük kurultaylarda icraatı hakkında açıklamalar yapmıştır. Kaynaklarda onun İslâm'a ilgisinden ve müslümanlara karşı yakınlığından bahsedilmektedir. Ancak Moğol hükümdarlarının pek çoğu

gibi o da içkiye aşırı düşkündü. Dört hanımı, altmış kadar câriyesi ve beşi Töregene Hatun'dan olmak üzere yedi oğlu vardı. Güyük'ün ölümünden sonra büyük hanlık her ne kadar Batu'nun nüfuzu ile Tuluy soyuna geçmişse de Ögedey'in neslinden gelen hanlar Kâbil ve Kuzey Hindistan'da bir süre hükümdarlık yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Doerfer, TMEN, I, 167-169; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, II, 151-170; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 448-451; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1998, s. 95, 98, 147, 155, 180-228, 240-241, 445; Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1986, s. 97, 145, 178-205; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 522-547; a.mlf., Târîhu Muhtasari'd-düvel (trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 6, 15-17, 21; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. M. Rûşen - Mustafa Mûsevî), Tahran 1373 hş., I, 617-705; Benâkitî, Târîḫ (nşr. Ca'fer-i Şiâr), Tahran 1348/1969, s. 382-391; Şebânkâreyî, Mecmaʿu'l-ensâb (nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1363

hş., s. 245-256; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü’l-ebsâr: Das Mongolische Weltreich (nşr. ve trc. K. Lech), Wiesbaden 1968, s. 99-102, 213-215, 219; Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Nevâî), s. 583-587; Mîrhând, Ravżatü’ṣ-ṣafâʾ, V, 62-64, 137-143; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1362 hş., III, 47-55; Aknerli Grigor, Moğol Tarihi (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1954, s. 7-16; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 247, 253-254, 272-274; Şîrîn Beyânî, Îrân der Berẖord-i bâ Moġūl, Tahran 1353 hş., s. 9-28; V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. Kazım Yaşar Kopraman - İsmail Aka), Ankara 1975, s. 245-253; a.mlf., Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 567-593; B. Spuler, Die Mongolen in Iran, Leiden 1985, s. 33-36 (aynı eserin tercümesi için bk. Spuler, İran Moğolları, s. 42-51); Abbas İkbâl, Târîẖ-i Moġūl, Tahran 1364 hş./1985, s. 135-151; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1993, s. 250-265; Leo de Hartog, Genghis Khan: Conqueror of the World, London 1989, bk. İndeks; Ch. Melville, “The Ilkhān Ölijeitü’s Conquest of Gīlān (1307): Rumour and Reality”, The Mongol Empire and its Legacy (ed. R. Amitai Preiss - D. D. Morgan), Leiden-Boston 1999, s. 73-125; D. O. Morgan, “Ögedey”, EI² (İng.), VIII, 162-163; Mustafa Mûsevî, “Ögtây”, DMBİ, X, 446-447.

Osman Gazi Özgüdenli

ÖGEL, Bahaeddin

(1924-1989)

Türk kültür tarihçisi.

Elazığ'ın Çarşı mahallesinde doğdu. Babası Harput eşrafından Mehmed Şemseddin Bey, annesi Nâdire Hanım'dır. İlk ve orta okulu Elazığ'da, liseyi Malatya'da okudu. 1941 yılında girdiği Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü'nden mezun olduğu yıl Erzurum Lisesi'ne öğretmen olarak tayin edildi (1945). Erzurum Anıtlarında Altay-Türk Sanatının İzleri adlı ilk kitabıyla Ülkü Mecmuası'nda yayımlanan "Erzurum Tavan İşleri" ve "Erzurum Evleri" adlı makalelerini burada kaleme aldı. IV. Türk Tarih Kongresi'ne sunduğu "İslâm'dan Önceki Türk Devletlerinde Timar Sistemi" başlıklı tebliğini beğenen M. Fuad Köprülü'nün aracılığı ile 4 Kasım 1947 tarihinde Ankara Hasanoğlan Köy Enstitüsü tarih öğretmenliğine tayin edildiyse de enstitünün bazı bölümlerinin kapatılması yüzünden kararnâmesi dokuz gün sonra iptal edildi. Bunun üzerine görevinden istifa etti (17 Kasım 1947). Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Alman Sinolog W. Eberhard'ın danışmanlığında hazırladığı Uygur Devleti'nin Kuruluşu adlı doktora tezini tamamlamasının (1948) ardından mezun olduğu bölüme asistan tayin edildi (27 Ekim 1948).

Askerlik görevinden sonra 1953'te gittiği İran'da Türk İslâm tarihi açısından önemli şehirlerde dört ay boyunca araştırma ve incelemeler yaptı. Yurda dönünce kazanmış olduğu bursla bir yıllığına Almanya'ya gitti. 1953-1954 yıllarında Hamburg Üniversitesi'nde B. Spuler, O. Franke, A. von Gabain gibi Türk tarihi uzmanlarının yanında çalıştı. 18 Kasım 1955'te "Liao Devrinden Önceki Kitanlar" konulu teziyle doçent unvanını aldı. 1959-1961 yıllarında Almanya'da ilmî araştırmalarda bulundu. Tayvan hükümetinin bursuyla 1962-1963'te Taipei'deki National Cheng-Chi Üniversitesi'nde çalışma yaptı. Temmuz 1963'te Japonya'ya geçti. Orta Asya uzmanı Japon tarihçileriyle tanıştı. Taipei'de bulunduğu sırada hazırlayıp profesörlük takdim tezi olarak sunduğu Sino-Turcica adlı eseriyle 27 Ocak 1965 tarihinde profesör oldu. Ankara Üniversitesi'ndeki görevinin

yanı sıra Ondokuz Mayıs Gençlik ve Spor Akademisi, Kara Harp Okulu ve Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü'nde, Gazi, Selçuk ve Fırat üniversitelerinde Türk kültür tarihi ve siyasî tarih konularında dersler verdi. 22 Ekim 1984'te tayin edildiği Tarih Bölümü başkanlığından 7 Mayıs 1986'da istifa etti. Türk Tarih Kurumu'nun aslî üyesi olan Bahaeddin Ögel 7 Mart 1989'da Ankara'da vefat etti. Cenazesi 9 Mart'ta Kocatepe Camii'nde kılınan namazdan sonra Karşıyaka Mezarlığı'na defnedildi.

Almanca, İngilizce, Fransızca, Farsça, Çince, Moğolca ve Rusça bilen Bahaeddin Ögel, İslâmiyet öncesi Türk siyasî ve özellikle kültür tarihi üzerinde yaptığı çalışmalarla tanınır. Ögel, kültür tarihi çalışmalarında Türk kültürünü zaman ve mekân açısından bütün derinlik ve genişliğiyle ele almış, bir bütün olarak gördüğü bu kültürün köklerinin Orta Asya'da olduğunu, dallarının ise Avrasya'ya yayıldığını belirterek köklerle dallar arasındaki bağların ortaya konulması gerektiğini vurgulamıştır. Onun yaptığı ilmî çalışmalarda Orta Asya, Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet çizgisini esas aldığı görülmektedir. Yirmi cilt halinde planlayıp ancak dokuz cildini tamamlayabildiği Türk Kültür Tarihine Giriş adlı eserinde Türkler'de köy ve şehir hayatını, ziraat ve yemek kültürünü, tuğ, bayrak, ordu, mehter, aile ve halk mûsikisi aletleri gibi konuları bütün ayrıntılarıyla inceleyen Ögel, Türk kültür tarihiyle ilgili araştırmaların XIX. yüzyılın sonlarında sinologlar, diğer yabancı tarihçiler ve filologlar tarafından başlatılmasını bir talihsizlik olarak nitelemiş, yabancı araştırmacıların Türk kültürünün özelliklerinden habersiz oldukları için tesbit ve değerlendirmelerinde hata yapabildiklerini, bu sebeple Türk tarihi araştırmalarının Türk bilim adamlarınca yapılmasının gerekliliğini her fırsatta dile getirmiştir.

Eserleri. Erzurum Anıtlarında Altay-Türk Sanatının İzleri (Erzurum 1947); İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi: Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre (Ankara 1962); Sino-Turcica Çingiz Han ve Çin'deki Hanedanının Türk Müşavirleri (Taipei 1964); Türk Kültürünün Gelişme Çağları (İstanbul 1971); Türk Mitolojisi (I-II, Ankara 1971 - 1989); Türk Kültür Tarihine Giriş (I-IX, Ankara 1978-1987); Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi (I-III, Ankara 1981); Türklerde Devlet Anlayışı: 13. Yüzyıl Sonlarına Kadar (Ankara 1982). Bahaeddin Ögel'in Türk Tarih Kurumu Belleten'i ile Dil ve

Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Türk Dünyası Tarih Dergisi, Vakıflar, Türk Kültürü ve Millî Kültür dergilerinde

ve uluslararası dergilerde çok sayıda makalesi, tebliğleri, Türk Ansiklopesi ve İslâm Ansiklopedisi'nde maddeleri yayımlanmıştır (yayınların listesi için bk. Arık, sy. 65 [1990], s. 35-49).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkadir Yuvalı, Bahaeddin Ögel, Ankara 1993; Prof. Dr. Bahaeddin Ögel (haz. Abdülkadir Yuvalı - M. Beşir Aşan), İstanbul 1995; Abdülkadir Donuk, "Kültürümüzün Yorulmayan Araştırıcısı Bahaeddin Ögel", Türk Edebiyatı, XVI/ 187, İstanbul 1987, s. 34-35; Abdullah Gündoğdu, "Korkutata Geleneğinin Akademik Bir Temsilcisi veya Prof. Dr. Bahaeddin Ögel'in Tarihçiliği", MK, sy. 67 (1989), s. 29-33; Aydın Taneri, "Hocam Bahaeddin Ögel", Yeni Düşünce, sy. 7, İstanbul 1989, s. 390; Mehmet Altay Köymen, "Prof. Dr. Bahaeddin Ögel'in Vefatı Nedeniyle Bazı Düşünceler", Türk Dünyası Tarih Dergisi, III/29, İstanbul 1989, s. 61-62; Kemal Göde, "Hocamız Prof. Dr. Bahaeddin Ögel (1924-1989)", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 4, Kayseri 1990, s. 453-466; Faruk Sümer, "Bahaeddin Hoca", TDA, sy. 65 (1990), s. 15-18; Feda Şamil Arık, "Prof. Dr. Bahaeddin Ögel'in Hayatı ve Eserleri", a.e., sy. 65 (1990), s. 22-43; Harun Güngör, "Bahaeddin Ögel'in Türk Dini Tarihine Katkıları", a.e., sy. 65 (1990), s. 255-260; Ergünöz Akçora, "Vefatının Üçüncü Yılında Çeşitli Yönleriyle Prof. Dr. Bahaeddin Ögel", a.e., sy. 79 (1992), s. 57-66.

Abdülkadir Yuvalı

ÖĞRETİM

(bk. TÂLİM ve TERBİYE).

ÖĞÜT

(bk. NASİHAT; VAAZ).

ÖĞÜT, Cemal

(1887-1966)

Din âlimi, vâiz.

Mora Yenişehir'e bağlı Alasonya'da doğdu. Rumeli'nin fethinden sonra Konya'dan getirilip buraya yerleştirilen bir aileye mensuptur. Babası Muallim Ahmed Lutfi Efendi'dir. Mehmet Cemal, Müderris Ömer Hulûsi Efendi'den Arap dili ve edebiyatı okudu, hıfzını tamamladı. Orta ve lise tahsilini memleketinde yaptıktan sonra gittiği İstanbul'da (1903) Dârülfünun Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Bu arada ders vekili Hacı Ali Zeynelâbidin Efendi, Müftü Ömer Hulûsi, Abdülfettah Efendi ve Abdurrahman Efendi'den faydalandı. Fâtih dersiâmlarından İzmirli Hâfız Halil Efendi ve Düzceli Zâhid Kevserî'den icâzet aldı; ayrıca Medresetü'l-mütehassısîn'den mezun oldu.

Müezzin olarak başladığı görevini İstanbul merkez vâizliğiyle sürdürdü; vâiz olarak ilk resmî görevi 1915'te tayin edildiği Aksaray Pertevniyal Vâlide Sultan Camii kürsü şeyhliğidir. Toplumun her kesimiyle iyi ilişkiler kurdu ve halkın dinini öğrenmesinde önemli hizmetler yaptı. Gençliğinde ney üfledi ve hat sanatıyla meşgul oldu. İşgal yıllarında tulumbacıların reisliğini yaptı. İşgalin ilk günlerinde İstanbul'da kurulan Müdâfaa-yi Milliye teşkilâtında görev aldı. Daha sonra Millî Müdâfaa Grubu'nun çalışmalarına katılarak Beşiktaş'taki evini bu teşkilâtın merkezi haline getirdi. Teşkilâtın nizamnâmesini hazırladı ve bu semtteki faaliyetini genişletti. Anadolu'daki Kuvâ-yi Milliye'ye silâh temini konusunda önemli hizmetleri oldu; işgal kuvvetlerinin elinde bulunan Maçka silâhhânesinden düzmece bir cenaze töreniyle kaçırdığı silâhları Anadolu'ya gönderdi.

İstiklâl Savaşı'nın kazanılmasından sonra teşkilâttaki arkadaşları çeşitli görevlere getirilirken kendisine yapılan İstanbul milletvekilliği teklifini geri çevirdi. Ardından Türkiye'deki inkılâpların İslâm âleminde nasıl karşılandığını öğrenmesi için hükümet tarafından görevlendirilerek çeşitli ülkeleri gezdi; dönüşte izlenimlerini bir rapor halinde bildirdi. Bu

münasebetle hac ibadetini de ifa etti. Birçok meslektaşı gibi dönemin dinî faaliyetleri yasaklayan baskıcı uygulamalarına mâruz kaldı. Çeşitli bahanelerle evi üç defa basılıp arandı, kütüphanesi mühürlendi ve hilâfetçilik ithamıyla sorgulandı, fakat delil bulunamadığı için ceza verilmedi. Cemal Öğüt İslâmî ilimlere hizmetten, halkı aydınlatmaktan ve talebe yetiştirmekten geri durmadı; dinî eğitim ve öğretim kurumlarının kapalı olduğu devirlerde evini mektep haline getirdi. Mareşal Fevzi Çakmak'ın cenazesinde meydana gelen olaylarda teskin edici bir rol oynadı. Kore şehidleri için Süleymaniye Camii'nde okutulan ve radyodan yayımlanan ilk mevlid programında konuşma yaptı (10 Aralık 1950). 27 Mayıs İhtilâli'nden sonra Diyanet İşleri başkanı olması yolundaki ısrarlı talepleri reddetti. Kendisini tamamen irşad hizmetine ve eserlerine verdi. 29 Mart 1966'da İstanbul'da vefat etti. 6000 ciltlik kütüphanesi vasiyeti üzerine kızı Hikmet Öğüt tarafından Yüksek İslâm Enstitüsü'ne (Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi) bağışlandı.

Eserleri. Oğullara Armağan: Ahlâkî Ana ve Baba Hakları (İstanbul 1928, 1965, 1977); İçtimai ve Ahlâkî Temizlik (İstanbul 1936; I-II, Ankara 1962; İstanbul 1996); Fâtımatüzzehra (İstanbul 1940, 1970, 1974); İslâm Tarihinin Maruf Simalarından Hz. Muhammed'in Dadısı Ümmü Eymen (İstanbul 1941); Tekbir: Tekbiri Teşrîk (İstanbul 1947); Kadın İlmihali: Müslüman Kadınların Hususi Hallerine Dair Dini Bilgiler (İstanbul 1947, 1968); Çocuklarda Ana ve Baba Saygısı (İstanbul 1948, 1955); Ümmü Hâni (İstanbul 1950); Bereket ve Rahmeti İlahiyye Bürhanlarına Dair Kırk Hadisi Şerif (İstanbul 1951); Meşhur Eyüb Sultan (İstanbul 1955, 1957, 1998); Cedvel (Peygamberimizin Kısaca Hayatı ve Fevkalade Haller) (İstanbul 1960); Kur'ân-ı Azîmüşşan'a Göre Maddî ve Mânevî Fezâ Âlemleri (bu eserin aslı kaybolmuş, bir özeti 1964 yılında İstanbul'da basılmıştır: Kılavuz: İslâm ve Tevhid Dininin En Büyük Kitabı Olan Kur'an-ı Azimüşşan'a Göre Maddi ve Manevi Feza Alemleri); Kurra-i Muhammedi (İstanbul 1965). Cemal Öğüt ayrıca Mısır Şeyhülkurrâsı Ali Muhammed Dabbâ'ın Fetḥu'l-kerîmi'l-mennân fî âdâbi ḥameleti'l-Ḳur'ân adlı eserini Nur ve Edeb adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1941). "Defteri Mev'ıza" adlı bir çalışması da yazma halde mevcuttur (MÜİF Ktp., Cemal Öğüt, nr. 516).

BİBLİYOGRAFYA

DİB Arşivi'ndeki özlük dosyası; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II, 200-201; Vehbi Vakkasoğlu, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Âlimleri, İstanbul 1987, s. 55-77; Ahmed Ersöz, Işık Şahsiyetler, İzmir 1992, s. 60-83; Recep Çelik, Milli Mücadelede Din Adamları, İstanbul 1999, I, 332-337; Şeyhül Vaizin Alasonyalı Hacı Cemal Öğüt Hocaefendi'nin Vefatının 35. Yılı Anısına, İstanbul 2001.

Vehbi Vakkasoğlu

ÖĞÜTÇÜ, Mehmet

(bk. GÖNENLİ MEHMET EFENDİ).

ÖKLİD

(m.ö. III. yüzyıl)

İlkçağ’ın en ünlü matematikçisi.

Grekçe olan adı Eukleides (Euclid, Euclides) İslâm ilim tarihi literatüründe yaygın biçimde Uklîdis, nâdiren de Uklîd imlâsıyla geçmektedir. Müslüman müellifler kendisini geometrinin kurucusu olarak görmüşlerdir. İbnü’n-Nedîm ve İbnü’l-Kıftî, onun günümüzde Lübnan sınırları içinde kalan tarihî Sûr (Tyre) liman şehrinde doğduğunu kaydetmektedir; ancak bu bilgi modern matematik tarihçileri tarafından doğrulanmış değildir. Aynı kaynaklar babasının adını Nûkatares (Naukrates), dedesinin adını Berenîkes (Bereneikes) şeklinde vermektedir. Hayatı hakkındaki yegâne kesin bilgi I. Ptolemaios Soter döneminde (m.ö. 305-283) İskenderiye’de yaşadığı ve matematik öğretmenliği yaptığıdır. Modern araştırmacılara göre Eflâtun’un akademisinde okumuş ve aritmetik, geometri, astronomi, müzik konularına orada ilgi duymaya başlamış olması da muhtemeldir. Eflâtun’un ilk öğrencilerinden sonra ve Archimedes’ten önce yıldızının parladığı anlaşılan Öklid’in adı her dönemde ünlü eseri Elementler ile (Gr. Stoikheia, Lat. Elementa, Ar. Kitâbü’l-Erkân, Kitâbü’l-Üsṭuḳussât, Uṣûlü’l-hendese, el-Uṣûl) birlikte anılmıştır.

Klasik kaynaklar, Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’nin Fî Ağrâżi Kitâbi Uḳlîdis adlı eserinden naklen onun İskenderiye’de bulunduğu ve Elementler’i yazdığı dönem hakkında bazı önemli ipuçları içeren bir rivayet aktarmaktadır. Buna göre dönemin İskenderiye kralı, Öklid’den Abûluniyûs (Apollonios) en-Neccâr’a ait on beş makaleden oluşan bir kitabı tashih ve tefsir etmesini istemiş, o da eserin on üç makalesi için açıklamalar içeren bir çalışma yapmıştır. Daha sonra tamamı Öklid’in sayılan bu çalışma, öğrencisi İbsiklâus’un (Hypsicles) bulduğu XIV ve XV. makalelerin de eklenmesiyle mevcut şeklini almıştır (İbnü’n-Nedîm, s. 326; İbnü’l-Kıftî, s. 64-65). Sarton’a göre Öklid, döneminin matematik bilgisini on üç makale halindeki Elementler’de sistemleştirmiştir. Ancak bu durum eserini bir derlemeden ibaret görmeyi gerektirmez, çünkü kitap büyük ölçüde Öklid’in katkılarını

içermektedir; ayrıca ulaşılan sentezin yüksek düzeyi onun dehasının bir göstergesidir. Yine Sarton'a göre XIV. makaleyi Hypsicles ve XV. makaleyi VI. yüzyılda yaşamış olan Isidoros'un bir öğrencisi kaleme almıştır (Introduction, I, 153-154).

Daha çok geometri alanında çalışan ve bu alanda yalnız İlkçağ'ın değil neredeyse bütün zamanların en önemli matematikçisi kabul edilen Öklid bilim tarihinde derin bir iz bırakmıştır. Elementler içeriğinden ziyade düzenleniş biçimiyle yeni gelişmeleri etkilemiş, XVIII. yüzyılda gerçekleşen bilimsel devrimin mimarı Isaac Newton'un çalışmalarına esin kaynağı olmuştur. Öklid'in Elementler'de gösterdiği büyük başarı, birkaç temel ilkeden hareketle tümdengelimsel (dedüktif) biçimde zorunlu sonuçların elde edilebildiğini göstermesidir. Eski Grek dünyasında bu yaklaşım doğal olarak geometriye önemli bir niteliğin yüklenmesini sağlamıştır. Öyle ki Grekler geometriyi, bütün gerçekleri açık biçimde öncüllerin kendilerinden çıkan ve asla deneyle kanıtlanmasına gerek bulunmayan önsel (a priori) bilgiler bütünü olarak görmüştür. Öklid geometriye, önermeler arasındaki mantıksal ilişkileri ve ispatlamayı esas alan kuramsal bir bilim kimliği kazandırmış, böylece yeni önermeler veya çözümler bulmak yerine mevcut önerme ve çözümlere mantıksal bir düzen getirmiştir. Bu düzende birkaç öncül ve tanıma dayanarak diğer önermelerin tamamı kanıtlanabilmektedir; tümdengelimsel akıl yürütmeye gücünü veren de bu düzendir.

Öklid, Elementler'de o güne kadar ortaya konulmuş bütün geometri bilgilerini bir araya getirerek sınıflandırmış ve sistemleştirmiştir. Eser aritmetik (sayılar) ve sentetik geometri (nokta, çizgi, düzlem, daire, küre) başta olmak üzere bütün temel matematik konularını içermektedir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: I. Kitap: Benzerlik, paraleller, Pisagor teoremi, II. Kitap: Geometrik cebir, yani bugün $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ gibi cebirsel ele alınan, o zamanlar geometrik düşünülen özdeşlikler ve alanlar. III. Kitap: Daire ve açı ölçümleri. IV. Kitap: Daire içine ve dışına çokgenlerin çizimi. V. Kitap: Orantı ve cebirsel denklemlerin geometrik çözümü. VI. Kitap: Çokgenlerin benzerliği. VII, VIII ve IX. kitaplar: Aritmetik. X. Kitap: Orantısızlık. XI, XII ve XIII. kitaplar: Uzay geometri.

Aksiyomatik sistem denilen bu konu sıralanışı üç temel unsura

dayanmaktadır: Tanımlar, aksiyomlar ve postulatlar. Kitapta nokta, çizgi, yüzey ve cisim gibi geometrik kavramlar tanımlandıktan sonra aksiyomlara geçilmiştir. Aksiyom "doğruluğu herhangi bir kanıt gerektirmeyecek kadar açık ve seçik önerme" demektir. Öklid'in aksiyomları şunlardır: 1. Aynı şeye eşit olan şeyler birbirine de eşittir. 2. Eşit miktarlara eşit miktarlar eklenirse eşitlik bozulmaz. 3. Eşit miktarlardan eşit miktarlar çıkarılırsa eşitlik bozulmaz. 4. Birbiriyle örtüşen şeyler birbirine eşittir. 5. Bütün parçasından büyüktür. Aksiyomlardan sonra postulatlar verilmiştir. Postulat kanıtlanabilir olmasına karşılık kanıtlanmaksızın doğrudan benimsenen önermelerdir. Öklid'in postulatları şunlardır: 1. İki nokta arasını birleştiren en kısa yol doğrudur. 2. Bir doğru doğru olarak sonsuza kadar uzatılabilir. 3. Bir noktaya eşit uzaklıkta bulunan noktaların geometrik yeri çemberdir. 4. Bütün dik açılar birbirine eşittir. 5. İki doğru üçüncü bir doğru tarafından kesilirse iç açılar toplamının 180 dereceden küçük olduğu yönde bu iki doğru kesişir. Bu önermelerden Öklid'in açıkça belirtmediği üç önerme daha çıkarılabilir: 1. Uzay üç boyutludur. 2. Uzay sonsuzdur. 3. Uzay homojendir. Öklid'in paraleller postulatı adıyla tanınan 5. postulatı iyice anlaşılamaması sebebiyle uzun süre teorem olarak kabul edilmiş ve kanıtlanmasına çalışılmıştır. Bazı matematikçiler ise onu değişik biçimlerde ifade etmişlerdir; en tanınmışları şunlardır: 1. Bir üçgenin iç açıları toplamı 180 derecedir. 2. Bir doğruya dışındaki bir noktadan yalnızca bir tek paralel çizilebilir.

Elementler, milâttan önce 300'lerden itibaren bir matematik ders kitabı olarak geniş ölçüde kullanıldığı yüzlerce yıl antik Grek dünyasında dolaştıktan sonra II. (VIII.) yüzyılda İslâm dünyasına geçmiştir. Eserin ilk mütercimi Haccâc b. Yûsuf b. Matar'dır ve Uṣûlü'l-hendese tercümesinin ilk versiyonu dönemin halifesi Hârûnüreşîd'e nisbetle "el-Hârûnî", ikinci versiyonu Me'mûn'a nisbetle "el-Me'mûnî" şeklinde anılır. İkinci çeviriyi İshak b. Huneyn yapmıştır. Bu tercüme daha sonra Sâbit b. Kurre tarafından gözden geçirilip düzeltilmiştir. İbnü'n-Nedîm, Ebû Osman Saîd b. Ya'kūb ed-Dımaşkī'nin de bazı makaleleri tercüme ettiğini ve kendisinin bunlardan X. makalenin tercümesini Musul'da bizzat gördüğünü söylemektedir (el-Fihrist, s. 321). Elementler üzerinde İslâm dünyasında III. (IX.) yüzyıldan itibaren çalışmalar yapılmaya başlanmış ve bunlar IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda yoğunluk kazanarak daha sonraki dönemlerde mükemmelliğe ulaşmıştır. İbnü'n-Nedîm'in verdiği listede yer alan (a.g.e., s. 321-322) Abbas b. Saîd

el-Cevherî (el-Iṣlâḥ li-Kitâbi'l-Uṣûl), Mâhânî (Şerḥu'l-maḳāleti'l-ḫâmise min Kitâbi Uḳlîdis), Neyrîzî (Şerḥu Kitâbi Uḳlîdis fi'l-Uṣûl),

Ebû Caʻfer el-Hâzin (Tefsîru ṣadri'l-maḳāleti'l-ʿâşire min Kitâbi Uḳlîdis), Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî (Şerḥu Kitâbi Uḳlîdis veya Tefsîrü'l-Uṣûl) gibi isimler müslüman bilginlerin Öklid'in eserini yeniden ilim âlemine kazandırmaya yönelik ciddi ve sürekli bir gayret içinde bulunduklarını göstermektedir. İbnü'l-Kıftî de bunlara başta İbnü'l-Heysem'in Şerḥu muṣâderâti Uḳlîdis ve Kitâb fî ḥalli şükûki Kitâbi Uḳlîdis fi'l-uṣûl ve şerḥi meʿânîhi adlı çalışmaları ile sonraki yüzyıllara ait bazı isimleri eklemektedir (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 65). Fuat Sezgin ise klasik İslâm çağında doğrudan doğruya Elementler hakkında yapılmış altmış çalışmanın listesini vermektedir (GAS, V, 105-115). Basit metin açıklamaları şeklinde görülemeyecek olan ve kitaba eleştirel yaklaşarak yeni teoriler ortaya koyan bu eserler içinde Ömer Hayyâm'ın Şerḥu mâ eşkele min muṣâderâti Kitâbi Uḳlîdis'i, Esîrüddin el-Ebherî'nin Iṣlâḥu Uṣûli Uḳlîdis'i, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîrü'l-Uṣûl'ü, Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Eşkâlü't-teʾsîs'i temsil gücü yüksek eserlerdir ve özellikle son ikisi, Osmanlı medreselerinde okutulan başlıca metin olması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır (bk. HENDESE). Eserin Bathlı Adelard, Cremonalı Gerard ve Corinthialı Hermann tarafından yapılan Latince çevirileri de Arapça'daki birikime dayanmaktadır.

Öklid'in İslâm dünyasında bilinen diğer eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'ẓ-Ẓâhirât (Ẓâhirâtü'l-felek; Gr. Phainomena). Astronomi ve küresel geometri hakkındadır. 2. Kitâbü İḫtilâfi'l-menâẓır (Kitâbü'l-Menâẓır / Kitâb fi'ḫtilâfi'l-menâẓır ve'ş-şuʿâʾât; Gr. Optika). Işığın yayılma ve yansımasıyla ilgili temel ilkeleri ortaya koymasıyla ünlüdür. Eserin mütercimi pek tanınmamış olan Hiliyâ b. Sercûn'dur. Kindî kitabın Iṣlâḥu'l-Menâẓır adı altında ilmî bir değerlendirmesini yapmıştır. 3. Kitâbü'l-Muʿṭayât (Gr. Dedomena; Lat. Data). Eseri İshak b. Huneyn Arapça'ya çevirmiş, Sâbit b. Kurre de bu çeviriyi tashih etmiştir. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin kitap hakkında Taḥrîrü'l-Muʿṭayât adlı bir çalışma yaptığı bilinmektedir. 4. Kitâbü'l-Ḳısme (Gr. Peri diairheseon biblion). Tercümesi Sâbit b. Kurre tarafından gözden geçirilen eserin mütercimi belli değildir. 5. Porismata. Sadece I. kitabından bazı pasajlar günümüze ulaşmıştır; Arapça mütercimi bilinmemektedir (EI2 [İng.], X, 793).

Bunların dışında Öklid'e nisbeti tartışmalı olan eserler de söz konusudur. Meselâ bunlardan Latin dünyasında Scripta musica veya Introductio Harmonica adıyla bilinen ve müzikte armoni kavramını ele alan Eisagoge armonike adlı ilk risâlesi Sarton'a göre ona ait değildir. Buna karşılık Sarton, eserin ses aralıkları teorisini içeren Katatome kanônos (Lat. Sectio canonis) adlı ikinci risâlesinin ona aidiyetini kuvvetle muhtemel görmektedir. İkinci risâle İbnü'n-Nedîm tarafından Kitâbü'l-Ḳānûn adıyla zikredilen eser olmalıdır. Ayrıca aynı kaynak tarafından otantik bulunan Kitâbü'ṣ-Ṣiḳal ve'l-ḫiffe (Lat. De gravi et levi) adlı çalışma da açıkça Archimedes öncesine ait bir ağırlık kavramına dayanması sebebiyle dikkat çekicidir. Eserin mütercimi bilinmemekte ve modern araştırmalarda tercümesinin muhtemelen Sâbit b. Kurre tarafından düzeltildiği belirtilmektedir. Öklid'e nisbet edilen Maḳāle fi'l-Mîzân adlı mekaniğe dair Arapça bir risâle de günümüze ulaşmıştır. Kitâbü'l-Fevâ ͗id, Kitâbü't-Terkîb, Kitâbü't-Taḥlîl adıyla anılan eserler ise İbnü'n-Nedîm tarafından nisbeti sahih olmayanlar (menhûl) arasında zikredilmektedir; nitekim bunların Grekçeler'i de bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 321-322, 325-326; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâ ͗ (Lippert), s. 62-65; Sezgin,GAS, V, 83-120; Sarton, Introduction, I, 153-156; L. W. H. Hull, History and Philosophy of Science, London 1959, s. 70-73; Cemal Yıldırım, Bilim Tarihi, İstanbul 1983, s. 42-43; F. B. Stonaker, Meşhur Matematikçiler (trc. Melek Dosay), Ankara 1989, s. 7-11; Boris A. Rosenfeld - Adolf P. Youschkevitch, "Geometry", Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, II, 447-494; Sevim Tekeli v.dğr., Bilim Tarihine Giriş, Ankara 2001, s. 87-90; C. A. Ronan, Bilim Tarihi (trc. Ekmeleddin İhsanoğlu - Feza Günergun), Ankara 2003, s. 119-120; Sonja Brentjes, "Uḳlīdis", EI² (İng.), X, 792-794.

Hüseyin Gazi Topdemir

ÖKLÎDİSÎ

(الأقليدسي)

Ebü'l-Hasen Ahmed b. İbrâhîm el-Öklîdisî (ö. 370/980)

Hint aritmetiği üzerindeki çalışmalarıyla tanınan matematikçi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. 308 (920) yılında Dımaşk'ta doğdu ve orada öldü. Sem'ânî'nin kaydettiğine göre "Öklîdisî", Öklid'in Uṣûlü'l-hendese adlı eserini istinsah edip satanlara verilen nisbedir (el-Ensâb, I, 335). Ebü'l-Hasan Ahmed'in taşıdığı nisbeyi de bu sebeple aldığı düşünülebilir. Ancak onun kendi döneminde matematiği, özellikle Öklid matematiğini en iyi bilen ve bu ilmi okutan bir âlim sıfatıyla öne çıkması da bu nisbenin kendisine verilmesinde etkili olmalıdır. Öklîdisî'nin şöhreti daha ziyade Kitâbü'l-Fuṣûl fi'l-ḥisâbi'l-Hindî adlı eserinden kaynaklanmaktadır. 341 (952-53) yılında Dımaşk'ta tamamlanan ve bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olan (Yenicami, nr. 802) kitabı Ahmed Selîm Saîdân neşretmiş (Amman 1393/1973), daha sonra da The Arithmetic of al-Uqlīdisī: the Story of Hindu-Arabic Arithmetic as Told in Kitâb al-Fuṣūl fī al-Ḥisâb al-Hindī adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (Dordrecht 1978). Saîdân'ın tesbitine göre kitabın üç bölümü bitirilememiştir. Çünkü Öklîdisî'nin bazı problemlerin inceleneceğini belirtmesine rağmen bu açıklamanın devamında yer alan varaklar boştur. Günümüze kadar gelen ilk hesâb-ı Hindî kitabı olmasıyla ayrı bir önem taşıyan çalışmasında Öklîdisî uzun seyahatlere çıktığını, birçok matematikçiyle görüştüğünü, onlardan önemli bilgiler edindiğini ve özellikle aritmetik konusunda ulaşabildiği kitapları ve metinleri okuduğunu belirtir. Ayrıca Hint aritmetiği üzerine neden böyle bir çalışma yaptığını açıklar. Ona göre matematikçilerin karmaşık olmayan bu aritmetiği kullanması gerekir (el-Fuṣûl, s. 46). Öklîdisî'nin hesâb-ı Hindî'yi çok iyi bildiği, bu hesabın hem teorik yanını hem uygulamada sağlayacağı yararları açık bir şekilde ortaya koymasından anlaşılmaktadır. Bu konudaki başarısını gösteren bir diğer husus kitabı kaleme alma sebebini izah ederken yaptığı açıklamalardır. Hintli hesap uzmanlarının eserlerini okuyup incelediğini ve

bu konuda bir kitap yazma düşüncesiyle onlardan notlar aldığını anlattıktan sonra kendi dönemindeki matematikçilerin, çalışmalarında öncekilerin görüşlerini bir şekilde tekrarladıkları için matematiğe fazla bir katkıda bulunmadıklarını, kendisinin ise eserinde çok daha mükemmel sonuçlara ulaştığını söyler (a.g.e., s. 47).

Kitâbü'l-Fuṣûl dört bölüm halinde düzenlenmiştir. Birinci bölümde öncelikle Hint sayı sistemi ve rakamları açıklanmakta, hem ondalık hem altmışlık gösterimde tam sayı ve kesirlerle yapılan toplama, çarpma, çıkarma ve bölmeye dair işlemler anlatılmakta, ayrıca karekökün nasıl elde edileceği belirtilmektedir. İkinci bölümde erken dönem matematikçilerinin geliştirip kullandığı aritmetik yöntemler derlenmiş ve bunların Hint sayı sistemine uygulanması ele alınmıştır. Bu kısmın

dikkat çeken taraflarından biri konunun daha yüksek düzeyde incelenmiş olmasıdır. Burada ayrıca dokuzların dışarıda bırakılması yöntemlerine değinilmiş ve birinci bölümde açıklanan işlem şemalarının çeşitlemeleri gösterilmiştir. Bu bölüm Latince eserlerde yer alan hemen hemen bütün çarpma şemalarını içermektedir. Üçüncü bölüm öğrencilerin konuya ilişkin sordukları problemlerle bunların çözümünden oluşmaktadır. Burada ilk iki bölümde yer alan pek çok kavram ve işlem açıklanmakta ve sağlamaları yapılmaktadır. Dördüncü bölümde Hintli matematikçilerin kullandığı "gubârî" adı verilen yöntem tanıtılmaktadır.

Öklîdisî'nin eseri ondalık kesirler konusunda yazılmış bilinen en eski metin olduğundan ayrıca tarihî önem taşımaktadır. Bilimsel kaynaklarda daha önce ondalık kesirler konusunun ilk defa Simon Stevin (ö. 1620) tarafından incelendiği düşüncesi yaygındı. Zamanla artan İslâm dünyasına yönelik çalışmalar sonunda Stevin'den önce Gıyâseddin el-Kâşî'nin (ö. 1429) bu konuyu ayrıntılı biçimde ele aldığı anlaşılmış, Öklîdisî'nin kitabı ortaya çıkınca da onun çok eskiden bu konuyu bildiği ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte ondalık kesirlere dair bütün başarının Öklîdisî'ye mal edilmesini uygun bulmayan bilim tarihçileri de vardır. Bunlardan biri olan Rüşdî Râşid, Samuel İbn Yahyâ'nın bu hususta ciddiye alınması gereken açıklamalarının bulunduğunu belirtmektedir. Ancak bu bilgiler, Öklîdisî'nin ondalık kesirlere ilişkin düşüncenin gelişim seyri içerisinde tartışılmaz bir merhale teşkil ettiği gerçeğini değiştirmez. Öklîdisî'nin eserinin dokuz Hint

rakamının benimsenmesini sağlaması açısından da önemi büyüktür.

BİBLİYOGRAFYA

Öklîdisî, el-Fuṣûl fi'l-ḥisâbi'l-Hindî (nşr. Ahmed Selîm Saîdân), Amman 1393/1973; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 335; Sezgin, GAS, V, 296-297; VII, 405; A. S. Saidan, "al-Uqlīdīsī", DSB, XIII, 544-546; a.mlf., "The Earliest Extant Arabic Arithmetic", ISIS, LVII (1966), s. 475-490; Roshdi Rashed, The Development of Arabic Mathematics: Between Arithmetic and Algebra (trc. A. F. W. Armstrong), Dordrecht 1994; Ilias Fernini, A Bibliography of Scholars in Medieval Islam: 150-1000 A.H. (750-1600 A.D.), Abu Dhabi 1998, s. 462-465; Âdil Enbûbâ, "Mülâḥaẓa ḥavle maḫṭûṭa li'l-Öḳlîdisî", MTUA, III/3 (1979), s. 320-322; A. I. Sabra, "ʿIlm al-Ḥisāb", EI² (İng.), III, 1139-1140; Yûnus Kerâmetî, "Öḳlîdisî", DMBİ, IX, 675-676.

Hüseyin Gazi Topdemir

ÖKTEN, Mahmut Celâlettin

(bk. CELÂL HOCA).

ÖKÜZ MEHMED PAŞA

(bk. MEHMED PAŞA, Damad).

ÖKÜZ MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

Aydın Kuşadası’nda XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edilen külliye.

Bânisi Sadrazam Damad Öküz Mehmed Paşa olan külliye Zilhicce 1028 (Kasım 1619) tarihli vakfiyesine göre bu tarihten önce tamamlanmış olmalıdır. Cami, mektep, hamam, han, bezzâzlar çarşısı, fırın, kahvehane, evler, mahzenler, odalar, dükkânlar ve değirmenden oluşan külliyeden cami, han ve hamam günümüze ulaşmıştır. Kale içinde yer alan cami moloz taş malzeme ile inşa edilmiş olup içten 14,15 × 14,15 m. ölçüsünde kare planlı bir harimle bunun önünde üç birimli bir son cemaat yerine sahiptir. XIX. yüzyıl başlarında onarım gören yapının eskiden önünde, iki sıra dikdörtgen açıklıklı pencereli cephesiyle bağdâdî sıvalı ve meyilli çatıyla örtülü olan sonradan yapılmış bir son cemaat yeri bulunuyordu. 1981-1982 yıllarında yenilenen son cemaat yeri sivri kemerli açıklıklı olup üç kubbe ile örtülüdür. Mihrap ekseninde yer alan kapı üzerinde ahşap bir mükebbire bulunmaktadır. Kapının iki yanında mukarnaslı yaşmaklı mihrâbiyelerle dikdörtgen açıklıklı birer pencere mevcuttur. Harimin üzerini örten kubbeye tromplarla geçiş sağlanmış, dıştan on altıgen olan kasnağın her kenarında sivri kemerli pencere açılmıştır. Kurşun kaplı olan kubbe köşelerdeki ikişer payanda kemeriyle desteklenmiştir. Harim duvarları kubbe kasnağındakiler hariç üç sıra pencerelidir. Alt sıra pencereler tuğladan sivri kemerli, alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı, üst sıra pencereler ise içten yuvarlak, dıştan sivri kemerli, açıklıklıdır. Alçı mihrap barok süslemelidir. İki yanda yer alan köşeli ve yarım yuvarlak pilastırlar barok başlıklardan sonra köşeli formda devam ettirilerek alemlerle sonlandırılmıştır. Yarım daire formlu ve yuvarlak kemerli mihrap nişinde boya ile perde motifi işlenmiştir. Kemerin üstünde alçı ile yapılmış ve boyanmış ikinci bir perde motifi yer almaktadır. Mihrabın üstüne iri bitkisel kıvrımlı bir tepelik yerleştirilmiştir. Harimin kuzeyinde altı ahşap direk üzerine oturan bir mahfil bulunmaktadır. Yapıda kubbenin eteğinde ve içinde barok kalem işi süslemeler görülür. Pencere aralarında yuvarlak kaideli, yivli gövdeli, barok başlıklı iri sütunlar, kubbede de iri bölümler içinde çiçek motifleri yapılmıştır. Kuzeybatı

köşesinde yer alan minare kare kaide üzerinde silindirik gövdeli, tek şerefeli ve kurşun külâhlıdır. Kuzeyde mevcut dikdörtgen açıklıklı söveli kapı ile minareye çıkılmaktadır. Cami avlusunda bulunan ve camiye kuzeydoğu köşesinden bitişik olarak inşa edilen kütüphane, kapısı üzerindeki beş beyitlik kitâbeye göre 1227 (1812) yılında yapılmıştır. Cami avlusunda mermer lahitten devşirme su haznesi mevcuttur.

Kesme taş malzemeyle inşa edilen han kale ile liman arasında yer almakta, duvarlarının üstündeki mazgal ve dendan dizileri yapıya bir kale görünümü vermektedir. Dikdörtgen planlı yapı kuzeyde limana ve doğuda çarşıya açılan iki kapılı olup iki katlı olarak düzenlenmiştir. Yapıda yalnız üst kat odaları dışa açılan sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı pencerelere sahiptir. Üstte pencere aralarında dışa taşkın çörtenler sıralanmış, avlu, her iki katta dört yönde taş ayaklara oturan tuğladan sivri kemerli revaklarla çevrelenmiştir. Revakların arkasında birinci katta yirmi yedi, ikinci katta yirmi dokuz oda vardır. Odalar ve revaklar tonozlarla örtülüdür. Sadece kuzeydeki giriş holünün iki yanı aynalı tonozlu mekânlarla genişletilmiş

olup aynı plan üst kattaki odaya da yansıtılmıştır. Avlunun iki köşesinde yer alan merdivenlerle üst kata ulaşılmaktadır. Kuzeybatı köşesinde dışa çıkıntılı biçimde ele alınan bölümler iki katta da mazgallı olarak düzenlenmiştir. Bunlardan temizlik birimi olduğu düşünülen batı yönündeki bölüm ince uzun dikdörtgen planlı olup her iki katta koridora bağlanmakta, ayrıca alt katta da küçük bir kapı ile dışa açılmaktadır. Kuzeydeki birim ise köşe odalarına açılan birer mekândır. Avlunun ortasında vaktiyle bir şadırvanın bulunduğunu, bunun üstünde de fevkanî bir mescidin olduğunu Evliya Çelebi bildirmektedir. 1964 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından başlatılan restorasyon çalışmalarından sonra yapı turistik otel olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Caminin yanında yer alan hamam çifte hamam şeklinde yapılmıştır. Soğukluk kısımları zamanla değişikliğe uğramış olup ılıklık kısımları dikdörtgen planlıdır. Kare planlı sıcaklık bölümleri alt hizada yer alan köşe tromplarından sonra sekizgen olarak devam eder. Mekânların üzeri filgözü açıklıklı birer kubbe ile örtülüdür. Yalnız erkekler bölümünün sıcaklığında göbek taşı mevcuttur. Sıcaklıkların arkasında su deposu ve külhan bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Vakfiye, VGMA, Defter nr. 571, s. 215, sıra nr. 81; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 144; Bahri Kılıç, Çeşme ve Kuşadası'nda Türk Mimarisi (lisans tezi, 1973), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü, s. 29-37; Gönül Güreşsever, Anadolu'da Osmanlı Devri Kervansaraylarının Gelişmesi (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü, s. 214-217; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, s. 229-230; Türkiye'de Vakıf Abideleri ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 726-731; Orhan Tunçer [Orhan Cezmi Tuncer], "Öküz Mehmetpaşa Kervansarayı Turistik Hoteli", Arkitekt, XXXIX/338, İstanbul 1970, s. 76-79; a.mlf., "Kuşadası Öküz Mehmet Paşa Kervansarayı", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 2, Ankara 1975, s. 123-156; Filiz Oğuz - Özkan Erincin, "Kuşadası Kale Camii", a.e., sy. 5 (1983), s. 135-146.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

ÖKÜZ MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

Niğde Ulukışla'da XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edilen menzil külliyesi.

Konya-Adana yolu üzerinde Ulukışla'da yer alan külliyenin bânisi Sadrazam Damad Öküz Mehmed Paşa'dır. Vakfiyesi Zilhicce 1028 (Kasım-Aralık 1619) tarihli olduğuna göre külliye bu tarihten önce tamamlanmış olmalıdır. Cami, kervansaray, arasta (bedesten), hamam, mektep, fırın ve kahvehaneden oluşan külliyenin imaret ve zâviyesinin de bulunduğunu Evliya Çelebi bildirmektedir. Bugün mektep, fırın, kahvehane, imaret ve zâviye yapıları mevcut değildir.

Külliyenin güneydoğu ucunda yer alan cami Mehmed Paşa veya Kışla Camii adıyla da tanınır. Zamanla harap olan yapı 1969 yılındaki tesbitlerde üst örtüsü, duvarları ve son cemaat yeri yıkılmış olup birinci sıra pencere üst hizasına kadar duvarları mevcuttu. Bu tarihten sonra Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce ihya edilen yapı kare planlı, kubbeli olup önünde üç birimli son cemaat yeri vardır. Kesme taş duvarlarında eşit aralıklarla yerleştirilen kırmızı taş sıraları ve bu taşların kemerlerdeki alternatif kullanımı ile hareketli cephelere sahip yapının alt sıra pencere alınlıkları süslemeli olarak düzenlenmiştir. Son cemaat yeri, baklavalı başlıklı dört mermer sütuna oturan sivri kemerli açıklıklı ve pandantiflerle geçişi sağlanan üç kubbe ile örtülüdür. Eksende yer alan kapı sivri kemerli alınlıklı ve yuvarlak kemerli açıklıklıdır. Kapının iki yanında harime açılan birer pencere ve mihrap nişi vardır. Harim içten 12,20 × 14,00 m. ölçüsünde dikdörtgen planlıdır. Köşelerde yaklaşık 1 m. seviyesinden başlatılan kemerler sayesinde uçları aşağıya kadar uzamış pandantiflerle geçişi sağlanan dıştan sekizgen kasnaklı kubbe harimi örter. Kuzeyde geniş tutulan kemer sayesinde harim bu yönde genişletilmiştir. Üç sıra pencere ile aydınlanan harimde alt sıra dikdörtgen, orta sıra sivri, kubbe kasnağındakiler ise yuvarlak kemerli açıklıklıdır. Vaktiyle mermer olduğu bilinen mihrap son onarımda sıvanmış ve mermer taklidi boyanmıştır. Kuzeyde kapı üzerinde yer alan taş

konsollara oturtulmuş ahşap bir mahfil mevcuttur. Kuzeybatı köşesinde mevcut minare kare kaide üzerinde prizmatik üçgenlerle geçilen onikigen gövdeli, oval şerefeli ve kurşun külâhlıdır. Minareye cami içinden geçilmektedir. Caminin vaktiyle taş döşemeli olan avlusu 1935 yılında sökülmüştür. Kuzeydeki arastadan avluya bir bağlantının olduğu bugün içi örülerek kapatılan kapıdan anlaşılmaktadır.

Külliyenin büyük boyutlu yapısı olan kervansaray düzgün kesme taş ve moloz taş malzeme ile inşa edilmiş olup biri kuzeyde, diğeri güneyde iki ayrı bölümden meydana gelmektedir. Arastanın kuzeyinde bulunan ve avlulu olan bölüm kareye yakın dikdörtgen bir alanı kaplamaktadır. Avlu güneye, kapalı mekânlar ise kuzeye yerleştirilmiştir. Dikdörtgen planlı avlu güneyinde yer alan bir kapı ile arastaya bağlanmaktadır. Doğu ve batı yönünde dörder pâyeli, çapraz tonoz örtülü ve ocaklı revaklar vardır. Revakların kuzeyinde dışa açılan birer küçük kapı mevcuttur. Batıdaki revakın güney birimi sonradan kapıya dönüştürülmüştür. Avlunun kuzeyinde kervansarayın kapalı bölümüne bitişik olarak bir sıra halinde beşik tonoz örtülü sekiz birim bulunmaktadır. İki yanda simetrik olarak yerleştirilen bu mekânlardan birer tanesi avluya açılan eyvan, diğerleri odadır. Ortada yer alan kapı ile kapalı bölüme geçilmektedir. Doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlı olan bu mekân ortada altı pâye ile bölümlenmiş iki beşik tonozla örtülüdür. Mekânın uzun kenarlarında önleri sekili (güneydeki mevcut değil) ocak nişleri görülür. Dıştan üçgen alınlıklı cepheli kısa kenarlarda mazgal açıklıkları vardır. Bu mekânın güneydoğu ve güneybatı köşelerinde yer alan birer kapı ile beşik tonozlu birimlere geçiş sağlanmıştır. Kervansarayın kapalı bölümü altında samanlık birimlerinin bulunduğu belirtilmektedir. Arastanın güneyinde yer alan ve kuzey-güney istikametinde dikey yerleştirilmiş

olan ikinci bölüm eksende olmayan bir kapı ile arastaya bağlanmaktadır. Mekân ortada dikdörtgen kesitli dört pâye ile ikiye bölümlenmiş olup iki beşik tonozla örtülüdür. Kuzey hariç diğer üç duvarda görülen ocak nişlerinin önündeki sekiler sonradan kaldırılmıştır.

Külliyenin ortasında doğu-batı doğrultusunda uzanan arasta dikdörtgen planlıdır. Ortada sivri kemerli, tonoz örtülü sokakla bunun iki yanında sıralanmış tonozlu dükkânlardan oluşur. Sokağın iki ucunda dışa açılan

birer kapısı olan arastadan kuzey ve güneyde kervansarayın bölümlerine bağlanan iki kapı, güney batıda hamama, güneydoğuda cami avlusuna açılan kapılar vardır. Her iki dizide çoğu ocaklı olarak düzenlenmiş toplam yirmi dört birim mevcuttur. Üst örtüleri genelde sivri kemerli tonoz olup üç tanesi çapraz tonozludur. Dışa açılan batı kapısının yanında duvar içinden çatıya geçişi sağlayan bir merdiven bulunmaktadır. Dıştan kesme taş kaplamalı yapı içte moloz taş malzeme ile inşa edilmiştir. Sokağın üstünü örten tonozun doğu bölümü orijinaldir ve tuğla örgülüdür. Batı bölümü ise betonarme olarak yenilenmiştir. Güneydoğuda cami avlusuna açılan kapının kemeri palmet süslemelidir. Arastada kuzeydoğuda yer alan mekânla güneyde hamamla kervansaraya ait yapı arasında kalan mekân diğerlerine göre büyük ve yatık dikdörtgen planda ele alınmıştır. Kuzeydoğudaki mekânın bir bölümü iki katlıdır. Güneydeki mekânın fırın olarak kullanıldığı söylenmektedir.

Arastanın güneybatısında kuzey-güney doğrultusunda dikine yerleştirilmiş olan tek hamam bir kapı ve iki pencereli cephesiyle arasta sokağına açılmaktadır. Kapı sövesinin üzerinde rozetli ve palmetli bir süsleme vardır. Soğukluk bölümü kuzeye doğru daha derin olmak üzere dört yönde genişletilmiş kubbe ile örtülü bir mekândır. Batıda yer alan küçük bir kapı ile ayrıca dışa açılmaktadır. Eksende yer alan kapı ile geçilen ılıklık yatık dikdörtgen planlı olup biri küçük iki aynalı tonozla örtülüdür. Sıcaklık bölümü dört eyvanlı ve dört köşe halvet odalı olarak düzenlenmiştir. Orta mekânla halvet odalarının üstleri filgözü açıklıklı kubbelerle, eyvanların üstleri ise sivri kemerli tonozlarla örtülmüştür. Sıcaklığın güneyinde enine dikdörtgen planlı ve tonoz örtülü su deposu ile külhan bölümü yer almaktadır. Külliyenin kuzeyinde kesme taştan inşa edilen sivri kemerli nişli, kitâbesiz bir çeşme mevcuttur. Üstü iki yana meyilli olarak düzenlenen bu çeşmenin külliye bünyesinde olduğu tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 37-38; Muharrem Bilge, Kadın Han’ı ve Ulukışla’da Kara (Damat veya Öküz) Mehmed Paşa Kervansarayı (lisans

tezi, 1971), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü, s. 3-16; Tülay Reyhanlı (Gencei), Osmanlı'da Külliye Mimarisinin Gelişmesi (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü, s. 377-378; Gönül Güreşsever, Anadolu'da Osmanlı Devri Kervansaraylarının Gelişmesi, İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü (doktora tezi, 1974), s. 218-223; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, s. 210-212; Mustafa Cezar, Tipik Yapılariyle Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 198-199; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 338-339; R. Eser Gültekin, Ulukışla ve Öküz Mehmet Paşa Menzil Külliyesi, Ankara 2001.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

ÖLÇÜ

Sözlükte ölçü kelimesi “ağırlık, uzunluk ve hacim gibi büyüklüklerin belli bir birime göre değerlendirilmesi, bu karşılaştırmada kullanılan birim, sonuçta bulunan rakam” anlamlarına gelir. Mûsikide seslerin eşit zaman birimlerine bölünmesine de ölçü denir (edebiyattaki kullanımı için bk. VEZİN). Ölçme işlemine ölçüm (Ar. keyl), hacim ölçüsü birimine ölçek (Ar. mikyâl, kîle) adı verilir. Arapça’da ölçü karşılığında yahut onunla bağlantılı olarak mikdâr, mikyâs, vezn, mîzân / kıstâs, kabbân (kapan), mesâha gibi kelimeler kullanılır. Çeşitli ölçü birimlerinin doğruluğunu tahkik için faydalanılan hassas standart numunelere sence (étalon) adı verilir. Bunlar eski çağlardan beri başta tapınaklar olmak üzere çeşitli yerlerde korunmuştur.

Ölçü kullanımı medenî hayatın gereğidir. Piyasanın en önemli meselelerinden olan ölçü tartı konusu Kur’an’da birçok yerde geçer; ölçme tartmanın yanı sıra kullanılan aletlerin de doğru olması ve insanlara haksızlık yapılmaması istenir (el-En‘âm 6/152; el-A‘râf 7/85; Hûd 11/84-85; el-İsrâ 17/35; eş-Şuarâ 26/181-182; er-Rahmân 55/7-9; el-Mutaffifîn 83/1-3). “Hz. Peygamber Medine’ye geldiğinde ölçülerle ilgili sahtekârlıkta Medineliler’in üstüne yoktu. Allah ‘veylün li’l-mutaffifîn’ âyetini indirince ölçüyü doğru tutmaya başladılar” meâlindeki rivayet (İbn Mâce, “Ticârât”, 35; Kurtubî, XIX, 250) o devirdeki durumu açıkça göstermektedir. Ölçü ve tartılarda hile yapmanın haramlığı hususunda icmâ oluştuğu gibi bazı âlimlere göre bu tür aldatmalar büyük günahlardandır (İbn Hacer el-Heytemî, I, 244-247; Meclisî, XLVII, 217). Söz konusu yasağı çiğneyenlere -nasla belirlenmiş bir ceza bulunmadığından-ta‘zir uygulanacağı hususunda ittifak vardır

(İbn Teymiyye, XXVIII, 343, 385; XXIX, 474-475).

Hz. Peygamber Medine’ye hicret ettiğinde tüccarın satarken küçük, alırken büyük olmak üzere iki farklı ölçek kullanmak suretiyle hilekârlık yaptığını görünce hemen bunu yasaklamıştır. Hz. Ömer de aleyhindeki söylentiler sebebiyle sorguladığı Basra Valisi Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’yi iki ölçek

kullanmasından dolayı hesaba çekmiştir. Resûl-i Ekrem ölçmeye tartmaya elverişli ticaret metaının ölçülerek tartılarak alınıp satılmasını emretmiş (Buhârî, “Büyûʿ”, 51-52, 54-55; Müslim, “Büyûʿ”, 29-32, 34-36, 39, 41; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 65), kendisi de bunu yapmaya özen göstermiştir. Götürü usulle gerçekleştirilen akidler neticesinde genellikle malın kesin miktarına ve tamamının kalitesine vukuf sağlayan ölçme tartma işlemine imkân bulunmadığından ilk alıcının olduğu gibi elden çıkardığı maldaki muhtemel kusurlardan ikinci müşteri zarar görebilir, dolayısıyla taraflar arasında hukukî ihtilâflar hatta toplumsal rahatsızlıklar doğabilir. Bu sebeple tüketici hangi bedeli ne evsaftaki kaç birim mala ödediğinden emin olmalıdır. Zira fiyatla miktar arasında doğru orantılı bir ilişki vardır. Malın pahası ile oynayamayanlar miktarı hakkında yanıltıcı beyanda bulunarak dolaylı yoldan birim fiyatını arttırırlar. Ayrıca gerek alırken gerek satarken özverili davranmayı tavsiye eden Resûlullah, aldığı malın bedeli olan altın veya gümüşü öderken fazla tarttırarak bu konuda örnek davranışlar sergilemiştir (meselâ bk. Buhârî, “Büyûʿ”, 34, “Hibe”, 23; Müslim, “Müsâḳāt”, 115, “Raḍâʿ”, 57; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 7). Hz. Peygamber, piyasadaki farklı ölçek ve tartılar arasında birlik sağlamak amacıyla şu tâlimatı vermiştir: “Ölçek Medine’nin ölçeği, tartı Mekke’nin tartısıdır” (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 8; Nesâî, “Zekât”, 44, “Büyûʿ”, 54). Bunun aksi yönünde bir rivayet bulunmakla beraber yiyecek üretim ve ticaretiyle uğraşan Medine halkının ölçmede, farklı ağırlıkta muhtelif dirhemlerin dolaştığı ve sikkelerin yanı sıra her türlü altın gümüş eşyanın da para gibi kullanıldığı canlı bir piyasada söz konusu madenlerin ağırlıklarını hesaplayarak ödeme yapan Mekke tüccarının hassas tartmada uzmanlaştığı dikkate alındığında zikredilen rivayetin gerçeğe daha uygun olduğu anlaşılır.

Hulefâ-yi Râşidîn’in ilgili uygulamalarına gelince bir defasında Hz. Ömer minbere çıkmış, elindeki müd ve kıst adlı ölçekleri sallayarak bunlarda eksiklik yapanlara beddua etmiştir. Yine müdlerindeki noksanlık sebebiyle Yemenli tüccarla alışverişi yasaklamış, bu yasağı çiğneyen bir kölesini cezalandırmıştır. Ayrıca dinî hükümleri bilmedikleri ve ölçü tartıda sahtekârlık yaptıkları gerekçesiyle Acemler’in (muhtemelen Yemen’deki Ebnâ yani Arap-Fars melezleri) Medine pazarlarında satış yapmalarını yasaklamış ve ticaretten menedilmelerini sağlayacak zâbıtalar görevlendirmiştir. Hz. Osman, özellikle Medine pazarlarındaki ölçü tartı

alet ve birimlerini denetlemesi için Hâris b. Hakem'i istihdam etmiştir. Hz. Ali pazar denetimlerinde tüccara ölçü tartıda dürüst olmaları uyarısında bulunmuş, Mısır valiliğine tayin ettiği Eşter'e alışverişlerin doğru ölçü ve tartılarla yapılmasına dikkat göstermesini söylemiştir (Kallek, s. 204-206). Kaynaklarda, malî yönetim ve pazar denetiminin gereği olarak yetkililerin genellikle şikâyet edilecek kadar çok çeşidi bulunan ölçü tartı birimlerine standart getirme, kamuya açık bazı yerlerde bunların numunelerini sergileme ve halkı bilgilendirmenin yanı sıra resmî ölçü ve tartılardan başkasının kullanılmasını engelleme sorumlulukları vurgulanmıştır. Meseleye bütüncül bakan âlimler, yetkililerin bu konudaki düzenlemelerinin hem uhrevî açıdan insanların hayrına olacağını hem de dünyevî bakımdan kamu yararıyla sonuçlanacağını belirtmiştir (Yahyâ b. Ömer el-Kinânî, s. 104). Dolayısıyla parada ve ölçü tartıda hile meselelerine denkleştirici adalet boyutundan çok bölüşüm adaleti cihetinden yaklaşıldığı düşünülebilir.

İslâm toplumlarında karşılıksız kazanç ve haksız rekabete zemin hazırlayan ölçü tartı sahtekârlığının önüne geçilmesi işi hisbe teşkilâtına verilmiş, şehrin mümkün mertebe en güvenilir kişisi muhtesib olarak seçilip pazardaki işlemleri, paraların, ölçü tartı alet ve birimlerinin ayarını düzenli biçimde denetlemekle görevlendirilmiştir. Hisbeye dair eserlerde bu hususta hilekârlığı alışkanlık haline getirenlerin suçları nisbetinde darb, pazarlarda teşhir, hapis veya pişman olup tövbe edinceye kadar ticaretten menle cezalandırılması gerektiği vurgulanmaktadır. Ölçme tartmanın adalete ve âdetlere uygun biçimde yapılış yöntemleri anlatılmakta, standartlaştırmada şer'î ölçü tartı birimlerinin örnek alınması istenmekte, bilinmeyen bir ölçekle yapılan işlemlerin câiz olmadığı belirtilmektedir (a.g.e., s. 103-105, 130-134). Bu tür kitaplarda ölçülerin birbiri cinsinden karşılıkları verildiği gibi ölçme tartma sırasında yapılan hilelere dikkat çekilmektedir. Ayrıca kileci veya kantarcıların hilelerine de vurgu yapılarak bunların muhtesib tarafından uyarılmasının ve düzenbazlık yapanların cezalandırılmasının gerekliliği belirtilmektedir (Muhammed b. Ahmed b. Abdûn et-Tücîbî, s. 29 vd.; İbn Abdürraûf, s. 106-109; Celâleddin eş-Şeyzerî, s. 15-20; İbnü'l-Uhuvve, s. 137-151).

Ölçülebilirlik. Mislî mallardan hacim ölçü birimiyle ölçülerek işlem görenlere "keylî" (mekîl), bunlardan tartılarak muameleye tâbi tutulanlara

“veznî” (mevzûn) denir. Uzunluğu / alanı ölçülerek işlem görenlere ise “mezrû” (zer‘î) adı verilir. Fakihlerin çoğuna göre özel hükümlü bir nas, meselâ faize konu olan malların ölçekle veya tartıyla alınıp satılmasını hükme bağlamışsa (Buhârî, “Büyûʿ”, 74, 76; Müslim, “Müsâḳāt”, 79-81; Tirmizî, “Büyûʿ”, 23) bunların keylî ya da veznî niteliklerini daima koruması gerekir; örfteki değişmeye itibar edilmez. Hakkında nas bulunmayan şeyler ise örfe tâbidir. Yargının başında uzun süre görev yapan Ebû Yûsuf ve diğer bazı Hanefîler ise örfün değişmesi halinde -istihsan gereği- ölçekle işleme tâbi tutulanın tartıyla, tartıyla olanın ölçekle alınıp satılabileceği görüşündedir (İbnü’l-Hümâm, V, 282-283). Ebû Yûsuf’un anlayışına göre hadisler o devirde âdet gereği altın ve gümüş için tartıdan, buğday, arpa, hurma ve tuz için ölçüden bahsetmiştir. Bu hususta denklik önemlidir; âdet değişir ve meselâ eskiden ölçülen tartılır hale gelirse eşitlik yeni teamüle göre temin edilir. Burada nassın özüne ve maksadına aykırı davranılmamış, yalnızca âdete bağlı olan şekil değişmiştir (İbn Âbidîn, Mecmûʿatü resâʾil, II, 116-118). Faiz bulaşması ihtimali bulunan selem gibi akidlerde miktarın önceden belirlenmesinin gerekliliği çerçevesinde meselâ keylî olan şeylerin niceliğinin örfen ağırlık cinsinden (veya aksi) belirlenmesinin hükmü tartışılmıştır. Hanefîler bunu câiz görmüş, Şâfiîler hassas tartı gerektiren kıymetli ürünleri istisna ederek onlara katılmış, Hanbelîler’den hem olumlu hem olumsuz iki farklı görüş rivayet edilirken Mâlikîler âdete uyulmasını şart koşmuştur. Ölçü, tartı veya sayıya itibar edilerek satılan eşyanın kabzının nasıl gerçekleşeceği hususu da ihtilâflıdır.

Ölçme Tartma Ücreti. Hz. Peygamber’in pazarlardaki kileci ve kantarcıları yadırgamaması, hatta onlara bizzat işlem yaptırması bu meslek mensuplarının hizmetinden yararlanılmasının meşruluğuna delil gösterilmiş (Şevkânî, VI, 21), daha sonraki dönemlerde kapanlarda ücretli kantarcılığın cevazına hükmedilmiştir (İbn Teymiyye, XXX, 189). Bu arada alım satımda

ölçme emrinin gerekçeleri arasında kileci, kantarcı ve hamal gibi çalışanları menfaatlendirme gayesi de gösterilmiştir (Ali b. Ahmed el-Adevî, II, 191; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, III, 151). Ayrıca ölçü ve tartı aletlerinin kiralanmasında bir sakınca görülmemiştir (Sahnûn, IV, 418). Yûsuf sûresinin 88. âyetine dayanılarak kileci ve kantarcı ücretleri gibi mebîin teslimine dair masrafların satıcıya ait olduğu hususunda ittifak edilmiştir. Ancak sikkenin sayma ve tartma ücretleri gibi semene ilişkin olan

harcamalar müşteriye aittir (Mecelle, md. 288-289). Şâfiîler'de zekât tahsilâtı sırasında istihdam edilen kileci veya kantarcının ücretinin mükellef tarafından yahut âmiller payından ödeneceği yolunda iki farklı görüş bulunmakla birlikte önceki daha sahih sayılmış, Hanbelîler ise ikinci görüşü benimsemiştir. Zekâtın sekiz sınıfın mensupları arasında paylaştırılmasıyla görevlendirilenlerin ücretinin âmiller hissesinden tahsis edileceği ileri sürülmüştür. Borcun tasfiyesi için tutulan kileci veya kantarcının ücretini borçlu öder. Terekenin taksimi için görevlendirilen kileci yahut kantarcının ücreti mirasçılar tarafından hisseleri oranında karşılanır. Ebû Yûsuf'a göre haraç ölçüm masrafları mükelleflere yüklenmemelidir (Kitâbü'l-Ḫarâc, s. 118).

Ölçü Tartı Birimleri. Ölçme teknikleri içinde ilk standartlar parmak, tutam, karış, ayak, arşın, kulaç, boy; avuç, kucak, yudum gibi insanın doğal organ boyutlarından (antropometrik sistem) yola çıkılarak oluşturulmuştur. Ancak bunlar kişiden kişiye değiştiği için ya orta bedenli bir kimsenin veya bir kabile şefi yahut idarecinin vücut ölçüleri esas alınıp standartlaştırma yoluna gidilmeye çalışılmıştır. Milâttan önce 4000 yıllarında Mısır'da Firavun'un arşını (dirseği ile orta parmağının ucu arasındaki mesafe) uzunluk ölçüsü birimi olarak benimsenmiştir. Milâttan sonra 1101 yılında İngiltere Kralı I. Henry'nin yardası da (burnu ile yana açılmış elinin orta parmağının ucu arasındaki mesafe, yarım kulacı) standart olarak kullanılmıştır. Değerli maddelerin hassas ölçümünde çeşitli bitki tohum ve çekirdekleri, yumurta vb. doğal ölçülerden yararlanılırken büyük hacimlerin ölçümünde bazı hayvanların tulumlarının istiap hadlerini (bahâr ve tulum/kırba gibi) yahut taşıyabilecekleri ortalama ağırlıkları (hıvâr/harvâr: eşek yükü; himl: daha çok at yükü; vesk: özellikle deve yükü gibi) ifade eden birimler de kullanılmıştır. Ayrıca avaz, taş atımı, ok menzili, göz erimi, merhale, zerre gibi muğlak ölçüler de bunlar arasında yer almıştır. İktisadî ilişkilerin gelişmesi ve vergilendirmenin yaygınlaşması gibi sebeplerle zaman içinde standart birimlere ihtiyaç duyulmuştur. Hacim ölçülerinin parmak ve arşın gibi uzunluk birimlerinin küpleri alınarak meydana getirildiği anlaşılmaktadır. Ağırlık birimlerinin kullanımı terazilerin icadını gerektirdiği için tartıların ölçeklerden sonra geliştirildiği, bundan dolayı zamanla bilhassa katı maddelerin hacimleri yerine kütlelerinin ölçülmeye başlandığı düşünülmektedir. En eski ağırlık birimleri taş ve ahşaptan imal edilirken daha sonra tunç, kurşun ve demir gibi

metaller kullanılarak çeşitli modellerde üretilmeye başlanmıştır. Arazi ölçümü devlet tarafından onaylanmış “damgalı urgan” (Ar. habl, eşl) denilen bir uzunluk ölçüsüyle yapılmıştır.

İslâm tarihi boyunca ölçü tartı birimleriyle ilgili birçok kitap yazılmıştır. Bu konuya dair bilgilere tefsir, fıkıh, hadis, edebiyat, matematik, astronomi, tarih, coğrafya, seyahat, kamu maliyesi, siyaset, hisbe, tıp ve eczacılık gibi çeşitli alanlardaki eserlerde de rastlanmaktadır. Ölçüler fıkıh kitaplarının tahâret (abdest ve gusül için yeterli su miktarı, teyemmüm için kaynağın uzaklığı, suların temizliği ve harimi), namaz (kısaltılabilmesi veya cemedilebilmesi için gerekli sefer mesafesi), oruç (kazâya bırakılabilmesine ruhsat oluşturan asgari yolculuk mesafesi), zekât (fitre ve sadaka dahil olmak üzere ödenecek aynî ve nakdî miktar), hac (ihram yasaklarının ihlâlinden kaynaklanan kefâretler), nikâh (mehir tutarı), alım satım, icâre, arâyâ (cevazı için belirlenen âzami ölçü), ribâ, selem, şirket, ferâiz (miras paylaşımı), vergi, hadler (diyet, hırsızlık haddi), kefâret, nafaka gibi pek çok bölümünde geçmektedir. Bu değerlendirmeler sırasında birimlerin birbirleri cinsinden karşılıkları aktarılmış, zaman ve mekâna has bazı örfî ölçülerin şer‘î olarak nitelenenler cinsinden karşılıklarının hesaplanmasına önem verilmiştir. Bunun sebebi dinî yükümlülüklerin hassasiyetle yerine getirilebilmesini sağlamaktır. Dinî hükümlere mesned teşkil eden şer‘î ölçüler şunlardır: Bağdat rıtlı (bazan men), ukıyye, nevât, miskal, dirhem; mil, arşın; vesk, kulle, farak, sâ‘ ve müd. Ana birimlerse dirhem, müd, arşın (zirâ) ve cerîbdir. Ancak İslâm hukukçuları dirhem ve müddün dahi diğerleri cinsinden karşılıklarının tesbitinde ihtilâfa düşmüş, bununla birlikte mesele bazı yorumlarla çözülmeye çalışılmıştır.

Eski ölçülerle ilgili kuramsal inceleme iki ana temele dayanır: Zaman içinde geliştirilen ölçü sistemlerinin tanımlanması ve çeşitli ölçülerin metrik karşılıklarının belirlenmesi. İkincisi ilgili maddelerde geniş biçimde incelendiğinden burada birincisi önem kazanmaktadır. Câhiliye devri Arap ölçü ve tartıları önceleri Mezopotamyalılar (Sumer, Akkad, Asur vb.), Mısırlılar ve Persler, Makedon istilâlarından sonra Yunanlılar ve Romalılar gibi eski milletlerden alınmış olup bunların etimolojik tahlilleri orijinlerine işaret etmektedir. Ölçü ve tartılar gerek işgaller gerekse ülkeler arası ilişkiler aracılığıyla çok geniş coğrafyalara yayılmıştır. Irak’ta Persler’in, Mısır ve Suriye’de daha çok Romalılar’ın / Bizanslılar’ın ölçü sistemi

ağırlığını hissettirmiştir. Eski Mısır'da ve Çin'de kullanılan onluk sistem kesin hesaplamalar için daha uygun iken Bâbil ve Asur gibi ülkelerde geçerli olan altmışlık sistemle Roma'nın benimsediği on ikilik sistem kesirlerinin çokluğu sebebiyle (1, 2, 3, 4, 5, 6, 10, 12, 15, 20 ve 30) paylaşım kolaylığı sağlamaktadır. Dolayısıyla İslâm ülkelerinde kullanılan ölçü ve tartılar adapte edilen eski sistemlerin bir karışımından ibarettir. Müslümanlar özgün bir ölçü tartı sistemi üretmemişse de (İbn Teymiyye, XIX, 248-252) hassas ölçüm tekniğini öyle ilerletmişlerdir ki meselâ 780 yılından kalma cam sencelerin standart sapması miligramın üçte birini aşmamaktadır. Bu kadar ince ayarlarda sence üretilebilmesi için neredeyse günümüzün elektronik tartı aletlerinin hassasiyetinde teraziler kullanılmış olmalıdır. Avrupa'nın yüzyıllar sonra ulaşabildiği bu gelişmişlik düzeyi müslüman bilim adamları, darphânelerde görevli teknisyenler ve ölçü tartı üreticilerinin titizliğinin derecesini yansıtmaktadır (Kisch, s. 8-9). Ayrıca zerrenin bile tartılabilirliğini gösteren âyetler (en-Nisâ 4/40; Yûnus 10/61; Sebe' 34/3, 22; ez-Zilzâl 99/7-8) bu konuda müslümanlara yön gösterici ve hedef belirleyici bir rol oynamış olabilir.

Bazı müslüman yazarlara göre ölçü ve tartıları icat eden İdrîs peygamberdir (meselâ bk. Hemdânî, I, 44). Kaynaklar genelde örfî ve şer'î ölçü tartılar arasında bir ayırıma gitmektedir. Özelde de eczacı, kuyumcu, tüccar, darphâne ve maliyeye has olanlar birbirinden tefrik edilmektedir. Hacim ölçüleri de kendi içinde katı ve sıvı ölçekleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Buna karşılık aynı adlı bir birim ağırlık, hacim, uzunluk veya alan ölçü kümelerinden birkaçı yahut hepsi arasında yer alabilmektedir. Özellikle arazi tahririnde ve vergi

tahsilâtında kullanmak veya âdil bir ölçü sistemi kurmak üzere meydana getirilen birimler bunu yapan halife, sultan, emîr ya da valinin adıyla anılarak diğerlerinden ayırt edilmektedir.

Aslında para ve ölçü tartıların denetimi hükümranlık alâmetleri arasında sayıldığından birimlerin belirlenmesi, denetim, ayarlanma ve damgalanması iktidarın süreklilik ve istikrarı açısından, bunların standartlaştırılması da vergi tahsilâtında ve alım satım işlemlerinde ortaya çıkacak ihtilâfların önlenmesi bakımından önem taşır. Ömer b. Abdülazîz'in âmillerine gönderdiği öne sürülen meşhur tâmimde ölçülerin standartlaştırılmasının

önemi vurgulanmıştır (İbn Abdülhakem, s. 100). Zaman zaman ölçü ve tartılarda reform yapılmış, meselâ Büveyhî Emîri Adudüddevle, İlhanlı Sultanı Gāzân Han ve Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan gibi idareciler yeni ölçü sistemleri getirmiştir. Bazı vali, emîr ve hükümdarların vergilere esas olmak üzere ihdas ettikleri çeşitli ölçü birimleri ise mahallî kalmıştır. Buna karşılık meselâ Abbâsîler'in etkisiyle Bağdat rıtlı yaygın bir standart sağladığı gibi özellikle Hanefîler'ce şer'î rıtl sayılmıştır. Rivayete göre Abbâsî Halifesi Me'mûn kendi ihdas ettiği menni Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun kurucusu Charlemagne'a göndermiş, o da bunu standart olarak benimsemiştir.

Ebû Yûsuf gibi hukukçular, merkezî hükümetin toplumsal barış adına aynî vergilerin ölçülerini belli bir standarda bağlamasının, tahsildarların keyfî uygulama ve suistimallerine açık kapı bırakılmamasının önemini ısrarla vurgulamıştır (Kitâbü'l-Ḫarâc, s. 87, 93-94, 115-116, 134). Nitekim vergiye esas olan ölçü tartı birimlerinde devlet lehine yapılan standart değişiklikleri zaman zaman mükelleflerin isyanıyla sonuçlanmıştır. Emevîler devrinde Musul bölgesinden Mısır'a göç ettirilerek Delta'nın doğu tarafındaki toprakların ihyasına özendirilen Araplar'ın Me'mûn döneminde vergilendirilmesi, bu uygulama sırasında arazi tahririnin standart uzunluk biriminden daha kısa bir ölçüyle yapılması, dolayısıyla fazla vergi konulması, üzerlerindeki malî yükün ağırlığına dayanamayan Kıbtî ve müslüman çiftçilerin 214 (829) yılında ayaklanmasıyla neticelenmiştir (Taberî, VIII, 253-254, 256; Makrîzî, I, 80-81, 94, 172-174, 308, 311; II, 261).

Toplumlar arası ilişkilerin sıklaşmasıyla beraber özellikle ağırlık ve uzunluk birimlerini karşılaştıracak, bu konuda birliği sağlayacak bir ölçme sistemine ihtiyaç duyulmuş, XVII. yüzyılın ortalarında Fransa'da karmaşayı gidermeye yönelik sistematik bir çalışma başlatılmıştır. 1793'te Paris Bilimler Akademisi, Dunkirk-Barcelona üzerinden geçen meridyenin 1/40.000.000'ini yeni uzunluk birimi olarak kabul edip buna metre adını vermiş, böylece ondalık sistem benimsenmiştir. Ayrıca 4°C sıcaklıktaki 1 desimetreküp saf suyun ağırlığından hareketle kilogram adı altında bir ağırlık birimi belirlenmiştir. 1799 yılında kabul edilen ondalık metrik sistem, 4 Temmuz 1837 tarihinde onaylanan Ölçü ve Ağırlıklar Kanunu ile Fransa çapında geçerli tek nizam olarak açıklanmıştır. Bu sistem zamanla

diğer ülkelerce de benimsenerek dünya standardı haline gelmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nde de 26 Mart 1931 tarih ve 1782 sayılı Ölçüler Kanunu ile bu konuda ilk kapsamlı düzenleme yapılmış, 11 Ocak 1989 tarih ve 3516 sayılı Ölçüler ve Ayar Kanunu'yla eski yasa yürürlükten kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1396, s. 87, 93-94, 115-116, 118, 134; İbn Abdülhakem, Sîretü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz (nşr. M. Revvâs Kal'acî), Halep, ts. (Mektebetü Rebî'), s. 100; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 418; Yahyâ b. Ömer el-Kinânî, Aḥkâmü's-sûḳ (nşr. Mahmûd Ali el-Mekkî, Ṣaḥîfetü'l-Maʿhedi'l-Mıṣrî içinde), IV/1-2, Madrid 1375/1956, s. 103-105, 130-134; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 253-254, 256; Hemdânî, el-İklîl (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Kahire 1383/1963, I, 44; Serahsî, el-Mebsûṭ, XV, 6; Muhammed b. Ahmed b. Abdûn et-Tücîbî, Risâle fi'l-ḳażâʾ ve'l-ḥisbe (nşr. E. Levi-Provençal, S̠elâs̠ü resâʾil Endelüsiyye fî âdâbi'l-ḥisbe ve'l-muḥtesib içinde), Kahire 1955, s. 29 vd.; İbn Abdürraûf, Risâle fî âdâbi'l-ḥisbe ve'l-muḥtesib (a.e. içinde), s. 106-109; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 76, 199; IV, 364-365; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 208; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Seyyîd el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/ 1946, s. 15-20; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 27; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), II, 655; IV, 126, 318-319; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 162; Kurtubî, el-Câmiʿ, IX, 254; XIX, 250; Nevevî, el-Mecmûʿ, VI, 174-175; X, 263-275; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIX, 248-252; XXVIII, 343, 385; XXIX, 474-475; XXX, 189; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. M. Mahmûd Şa'bân - Sıddîk Ahmed Îsâ el-Mutîî), Kahire 1976, s. 137-151; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 80-81, 94, 172-174, 308, 311; II, 261; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), V, 282-283; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, IV, 472; Mevvâk, et-Tâc ve'l-iklîl, Beyrut 1398, IV, 530-531; İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir, Beyrut

1408/1988, I, 244-247; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 73, 107-108; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 283; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XLVII, 217; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiye ʿalâ Kifâyeti'ṭ-ṭâlibi'r-rabbânî (nşr. Yûsuf Muhammed el-Bikāî), Beyrut 1412, II, 191; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 151; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Beyrut 1973, VI, 21; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü resâʾili İbn ʿÂbidîn, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 116-118; Mecelle, md. 288-289; B. Kisch, Scales and Weights: A Historical Outline, New Haven-London 1965, s. 8-9; M. Necmeddin el-Kürdî, el-Meḳādîrü'ş-şerʿiyye ve'l-aḥkâmü'l-fıḳhiyyetü'l-müteʿalliḳa bihâ, [baskı yeri yok] 1404/1984 (Matbaatü's-saâde); Cengiz Kallek, Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi, İstanbul 1997, s. 204-206; M. Ahmed İsmâil el-Harûf, "Vihdâtü'l-vezn ve âlâtühâ ʿinde'l-müslimîn", Mecelletü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, IV, Mekke 1981, s. 416-463; Salâh Hüseyin el-Ubeydî, "el-Mekâyîlü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-meṣâdiri'l-eşeriyye", el-Mevrid, XV/3, Bağdad 1986, s. 73-84; Ahmed el-Haccî el-Kürdî, "el-Meḳādîrü'ş-şerʿiyye (el-mekâyîl ve'l-mevâzîn) ve mâ yeteʿallaḳu bihâ mine'l-ahkâmi'ş-şerʿiyye ve mâ yuḳābilühâ mine'l-meḳādîri'l-muʿâṣıra", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, XVI/47, Küveyt 1422/2001, s. 245-301; "Keyl", Mv.F, XXXV, 177-181; "Meḳādîr", a.e., XXXVIII, 295-325.

Cengiz Kallek

ÖLÜ

Arapça'da meyyit, meyt ve müteveffâ gibi kelimelerle ifade edilir. İslâm hukukunda gerçek anlamda öldüğü bilinen kişiye "hakikî ölü", yargı kararıyla öldüğüne hükmedilen kişiye "hükmî ölü" adı verilir. Hakikî ölü ile hükmî ölü arasında hukuk bakımından önemli farklılıklar vardır (bk. MEFKUD; ÖLÜM). Ölümle birlikte ölünün kişiliği ve buna bağlı olarak dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya elverişliliği (ehliyet) sona ermekte, ölünün hak ve borçları tasfiye edilmektedir. İlk önce terekeden ölünün borçları ödenir, ardından vasiyeti yerine getirilir, daha sonra kalan mal varlığı mirasçılar arasında paylaştırılır. Geride kalanların ölüye karşı birtakım dinî görev ve sorumlulukları vardır. Ölünün yıkanıp kefenlenmesi, namazının kılınması ve kabre kadar taşınıp gömülmesi farz-ı kifâyedir. Ölümü kesinleşen bir kimsenin defni hususunda olabildiğince acele edilmesi tavsiye edilmiştir (Ebû Dâvûd, "Cenâ˒iz", 38). Ölünün arkasından isyan edercesine ağıtlar yakıp yüksek sesle ve dövünerek ağlamak günah sayılırken aşırıya kaçmadan ağlamakta sakınca görülmemiş ve geride kalanlara sabır tavsiye edilmiştir. Ayrıntılarda farklı görüşler bulunsa da

ölüler için hayır yapılıp sevabının onlara bağışlanabileceği İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. "Ölülerinize Yâsîn sûresini okuyunuz" meâlindeki hadiste (İbn Mâce, "Cenâ˒iz", 4; Ebû Dâvûd, "Cenâ˒iz", 24) ölüm döşeğinde bulunan hastaların kastedildiği kanaatini taşıyanlar yanında bu hadisi öldükten sonra veya ölünün kabri başında Yâsîn sûresinin okunmasının tavsiye edildiği şeklinde yorumlayanlar da vardır.

İslâm akaidine göre ölüler kabir âleminde dünyadaki inanç ve amellerine uygun biçimde nimet yahut azap içinde olacak ve bu durum kıyamete kadar sürecektir. "Allah yolunda öldürülenleri ölü sanma. Bilâkis onlar diridir ve rableri katında Allah'ın lutfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklara mazhar olmaktadır" meâlindeki âyetle (Âl-i İmrân 3/169-170) Hz. Peygamber'in müminlerin ruhlarının cennette dolaştığını bildiren hadisi (Müslim, "İmâre", 121) bu hususu destekleyen deliller arasında yer alır. Kabir ziyaretinde ölülere selâm vermenin sünnet olması ve

konuyla ilgili diğer hadisler (Buhârî, “Cenâʾiz”, 68; “Meġāzî”, 8) ölülerin yaşayanların söylediklerinden haberdar oldukları şeklinde yorumlanmıştır. İslâm âlimleri ölülere ve kabirlere saygı gösterilmesinin dinî bir vecîbe olduğunu belirtirken birçok hadisi delil gösterirler. “Ölünün kemiğini kırmak diri iken kemiğini kırmak gibidir” (İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 63; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 60); “Ölüler hakkında aşağılayıcı sözler söylemeyin, artık onlar dünyada yaptıklarıyla baş başa kalmıştır” (Buhârî, “Cenâʾiz”, 97) meâlindeki hadislerle, yanından geçen bir cenazeye saygı amacıyla ayağa kalkan Hz. Peygamber’e ölen kişinin müslüman olmadığının söylenmesi üzerine onun, “O bir can değil midir?” demesi (Buhârî, “Cenâʾiz”, 50; Müslim, “Cenâʾiz”, 78-81) bu deliller arasında yer alır. Mezarların ziyaret edilip ölülere dua edilmesi sünnettir; ancak onlara gösterilen saygı İslâm inancının özünü zedeleyecek tarzda olmamalı, bu hususta yaygın olan bid‘at ve hurafelerden uzak durulmalıdır (bk. KABİR). Bedenin ölümden sonra uğradığı fizikî değişiklikleri göz önünde bulunduran âlimler insan cesedinin necis, insanın saygınlığını esas alanlar ise temiz olduğunu belirtmiştir.

Öte yandan fıkıhta hayvan ölüsü hakkında da bazı hükümler yer aldığından bu çerçevede “meyte” kavramı özel bir öneme sahiptir. Kur’ân-ı Kerîm’de zaruret hali dışında yenilmesinin haram olduğu bildirilen meyte (el-Bakara 2/173; el-En‘âm 6/145; en-Nahl 16/115), terim olarak “eti yenilmesi helâl olduğu halde kendi kendine ölen veya dinî usullere göre boğazlanmamış hayvan” anlamına gelir. Suda yaşayan hayvanlar için hüküm farklıdır (bk. HAYVAN). Domuz dışındaki hayvanların ölmesiyle içinde kan dolaşmayan boynuz, tırnak, kıl ve kemik gibi parçalarının necis olmayacağı fakihlerin çoğunluğunca kabul edilmiştir. Diğer parçalarının hükmü ise eti yenen veya yenmeyen hayvanlardan olması, şer‘î usule göre kesilmesi ve derisinin tabaklanması gibi hususlarla bağlantılı olarak mezhepler arasında tartışılmıştır. Hayvanın su içinde ölmesi halinde suyun necis olup olmayacağı meselesi de etinin yenip yenmemesi, suda kalma süresi ve suyun miktarına göre değişiklik gösterir. Suda yaşayan hayvanların ve böceklerin suda ölmesi ise suyu necis kılmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Keşfülesrâr, Bulak 1316, II, 277; İbnü’l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, II, 220-221; III, 233-252; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, VI, 435-454; XVII, 263-265; el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 157; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, [baskı yeri ve tarihi yok], I, 597, 629, 633; II, 162; Ali Mahfûz, el-İbdâʿ fî meḍârri’l-ibtidâʿ, Kahire 1375/1956, s. 244-249; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), London 1967, s. 229-238; Muhammed el-Hudarî, Uṣûlü’l-fıḳh, Kahire 1389/1969, s. 97; Abdülkerîm Zeydân, el-Vecîz fî uṣûli’l-fıḳh, Bağdad 1405/1985, s. 110-111; Hüseyin Halef el-Cübûrî, ʿAvârıżü’l-ehliyye ʿinde’l-uṣûliyyîn, Mekke 1408/1988, s. 326-329; Yûsuf ed-Dicvî, “el-Ḳırâʾe ʿale’l-emvât”, ME, II (1350), s. 50-56; Âtıyye eş-Şevâdifî Hilâl, “Eyne maḳārrü’l-ervâḥ baʿde’l-mevt”, a.e., III (1351), s. 263-264; Yâsir eş-Şemâlî, “Semâʿu’l-mevtâ fî ḍavʾi’l-Kitâb ve’s-Sünne”, Dirâsât, XXIV/2, Amman 1418/ 1997, s. 226-235; “Cenâʾiz”, Mv.F, XVI, 5-46.

Salim Öğüt

ÖLÜDENİZ

(bk. LUT GÖLÜ).

ÖLÜM

Arapça'da mevt, vefât, helâk gibi kelimelerle ifade edilen ölüm hayâtın karşıtı olup sözlükte "hayatın sona ermesi" anlamına gelir. Genellikle "ruhun bedenden ayrılması suretiyle kişinin maddî hayat kaynağını yitirmesi" şeklinde tanımlanan ölüm ve ölüm sonrası hakkındaki algılama, inanış ve uygulamalar kültürden kültüre, devirden devire değişmektedir. Daha çok gü

nah ve yargı kavramlarıyla birlikte tasavvur edilmeye çalışılan ölüm fikri ve ölüm korkusu ile kurtuluş ve ölümsüzlük ümidi dinin ve felsefenin en tartışmalı konularından olmuştur. Ölümün taşıdığı anlam da ilgili kültür, inanç ve felsefenin hayata yüklediği mâna ile bağlantılı biçimde şekillenmiştir. Gerek farklı kültürlerde anlaşıldığı biçimiyle ölümün mahiyeti (tabii ya da gayri tabii diye algılanması), gerekse insandaki ölümlülük bilincinin kaynağı (tecrübî ya da içgüdüsel/fıtrî olup olmadığı) gibi hususlar antropologlar ve filozoflar tarafından tartışılmıştır. Ölümün bir geçiş olarak görüldüğü, bedenin ya da ruhun çeşitli biçimlerde hayatını sürdürdüğü inancının yanı sıra ölümü kesin bir son şeklinde kabul eden inanışlar da vardır.

İslâm Dışındaki Dinlerde Ölüm. Çeşitli geleneklerce ölümün sebepleri hakkında farklı açıklamalar yapılmıştır. Özellikle ilkel toplumlarda ölüm tabii bir durum kabul edilmeyip tanrıların gazabı, ruhun bedenden kurtulmak istemesi ya da yaygın biçimde büyü sonucu ortaya çıkan bir durum olarak algılanmıştır (Choron, I, 634). Bazan da ölüm ve cesetle ilgili korku, ilkel insanları ölmek üzere olan kişiyi yalnız başına ölüme terketmeye veya diri diri mezara gömmeye kadar itmiştir.

Ölümün ve bilhassa geç gelen ölümün normal bir durum olarak algılandığı eski Mısır dininde ölümün ardından hayatın devam ettiği inancı daima korunmuş, sonraki dönemlerde buna yeniden dirilme fikri eklenmiştir. Ancak dirilen insanın eskisi gibi yeryüzünde mi yoksa tanrılarla birlikte mi yaşayacağı konusu açık değildir. Yeniden dirilişle ilgili bir diğer teori, tıpkı ölen Osiris'ten yeni bir Osiris'in doğmasında olduğu gibi, çürüyen

bedenden mânevî bir bedenin filizlenip gelişeceği ve insanın aslî unsurlarının bu mânevî bedende bir araya geleceği şeklindedir (ERE, IV, 458). Bu inanışların bir uzantısı olarak ölünün yerin altındaki ölüler diyarında rahat ve uzun yaşamasını temin maksadıyla veya sonraki biçimiyle yeniden doğma inancı gereğince cesedin mumyalanması, diğer geleneklerde de rastlandığı üzere (Çin, Japon vb.) ölüyle birlikte mezara sevdiği eşya ve yiyeceklerin, hatta kölelerinin konulması ve bilhassa kadınlar tarafından icra edilip ölüyü tekrar hayata döndürme etkisine sahip kabul edilen ağıt uygulaması eski Mısır cenaze merasimlerinin önemli unsurlarındandır. Tören sırasında ayrıca ölen kişinin yargılamadan geçip Osiris'in

evine yani cennete girmesini kolaylaştırmak için sihirli güce sahip olduğuna inanılan dualar icra edilirdi.

Erken Grek geleneğinde yeniden dirilme fikri yerine, bedenin hayat kaynağı kabul edilen ruhun ölüler diyarı olan Hades'e gidip orada hayatını devam ettirdiğine inanılmıştır. Fakat genellikle ölüm sonrası hayat olumlu çağrışıma sahip değildir. Bununla birlikte klasik Grek kültüründe kahramanlık göstermek suretiyle erken ölmek ve arkada iyi bir isim bırakmak yeryüzündeki uzun yaşama tercih edilmiştir (Bremmer, s. 100-103). Mistik kült ve felsefelerde (orfizm, gnostisizm, Hermetizm ve Neo-Platonizm) ölümün ardından insanları daha iyi bir hayatın beklediği inancı mevcuttur. Gizli bilgiye ulaşmak suretiyle ruhu bedenin boyunduruğundan kurtarmayı amaçlayan bu öğretilerde gerek yaşarken gerekse öldükten sonra ruhun bedenden ve madde dünyasından kurtulması, ait olduğu yüksek âlemde sonsuz saadete ulaşması hedeflenmiştir (Brandon, IV, 228-229).

Hint geleneği başından beri çok farklı inanışları içinde barındırmasına rağmen bugün de benimsendiği şekliyle, klasik Hindu inancında tenâsüh (reenkarnasyon) inancının bir uzantısı olarak insanın "karma" diye adlandırılan sonsuz doğum ve ölüm çemberini kırıp mutlak saf ruh durumuna (Nirvana) ulaşıncaya kadar farklı bedenlerde veya biçimlerde tekrar doğması söz konusudur. Hindu geleneğinde ölünün yakılması da ruhun yeni bir bedende doğuşunu sağlamaya hizmet etmektedir. Ayrıca gerek Hint gerekse Jainist geleneğinde dinî amaçlı intihar meşrû kabul edilmiştir. Bununla birlikte erken döneme ait Hint kutsal metinleri

Vedalar'da tenâsüh ve Nirvana inancına herhangi bir atıf yer almayıp bu metinlerde ölüm daha çok hayatın zıddı olarak anlaşılmış ve ölenlerin bir nehri aşıp Yama diyarına gittiğine inanılmıştır (ERE, IV, 475). Tenâsüh ve Nirvana kavramlarını belli farklarla devam ettiren Budist inancında ise hayat gibi ölüm de hem kaçınılmaz ve acı verici bir durum hem de yeni bir var oluşun başlangıcı diye görülmüştür. Bu sistemde esas olan, ölümü ne acı ne de arzu duymaksızın beklemektir (a.g.e., IV, 446).

İyi ile kötü güçler arasındaki kozmik mücadele fikrine dayanan kurtuluş merkezli Zerdüşt dininde öldükten sonra iyilerin Ahura Mazda ile birlikte Neşîde Evi'nde yaşayacağı, kötülerin ise Yalan Evi'nde yaşamaya mahkûm olacağı inancı benimsenmiştir. Benzer şekilde Hint yarımadasında yaşayan Parsîler arasında da iyilerin cennete, kötülerin cehenneme gideceğine, ölmeden önce tövbe edenlerin Çinvat (Chinvat) Köprüsü'nün sonunda cezasını çekip cennete ulaşacağına inanılmıştır (EIr., VII, 179).

Başta Bâbil ve eski İsrail olmak üzere Mezopotamya geleneklerinde ölüm yeni bir hayat veya yeniden doğuş şeklinde görülmeyip hayatın tamamen sona erdiği ve geri dönüşün mümkün olmadığı kasvetli bir durum olarak anlaşılmıştır. Bununla birlikte Sumerler'in cenaze töreni yaptıklarına, ölülere takdime sunduklarına dair bilgiler mevcuttur. Ceset genellikle toprağa gömüldükten veya yakıldıktan sonra cenaze yakınları yiyecek, içecek, elbise ve araç gereç sunarlardı. Bu takdime daha sonra her ay sembolik ekmek ve içecek eşliğinde atalarla yapılan bir tür âyine (komünyon) dönüşmüş ve buradan da Sâmî topluluklarına geçmiştir. Ruhun sükûnet bulmasının ve hatta ölümsüzlüğünün aylık olarak icra edilen bu ritüele bağlı olduğuna inanılmış, bu anlamda gerçek ölümsüzlük de -özellikle erkek-nesle sahip olmak şeklinde anlaşılmıştır. Ayrıca Sumerler arasında ölülerin bir tür küçük ilâhlar haline geldiği ve yaşayanların hayatları üzerinde iyi veya kötü etkide bulundukları inancı vardır (ERE, IV, 444-445).

Tam mânasıyla ruh-beden ayırımının yer almadığı, daha çok bu dünya hayatı ile sınırlı bir bakış açısının hâkim olduğu eski İsrail inancında iyi ve uzun bir hayatın ardından ölmek ve atalar mezarlığına gömülmek arzu edilen bir durum hatta bir nevi mükâfat (Tekvîn, 15/15; Meseller, 3/ 1-2), erken ölüm ise şahsî günahın cezası (Sayılar, 27/3; Mezmurlar, 34/21)

olarak görülmüştür. Asıl olumsuzluk ölümün kendisinden ziyade ölüm sonrasına atfedilmiş, iyi ve kötü bütün insanların öldükten sonra yerin altında karanlık ve kasvetli bir yer olan Şeol'e gittiğine ve geri dönüşün mümkün olmadığı bu yerde gölge gibi yaşadığına inanılmıştır (Eyub, 7/9; Mezmurlar, 88/ 4-5; İşaya, 38/10, 18). Fakat daha geç dönemlerde Pers ve Grek kültürlerinin de etkisiyle yeniden dirilme ve ruhun ölümsüzlüğü inancı İsrâiloğulları arasında görülmeye başlanmıştır (İşaya, 26/19; Daniel, 12/2). Bilhassa Roma döneminde yaşanan kıyımın bir sonucu olarak, "Sâlihler ölümde dahi yaşarlar, kötülerse yaşarken bile ölüdürler" düsturunda ifadesini bulduğu gibi ölümün aslında kurtuluş olduğu ve iyileri ölümün ardından ebedî hayatın beklediği fikri öne çıkmıştır (II. Makkabiler, 7/9; Berakoth, vr. 18b, 61b; Kiddushin, vr. 39b; The Works of Philo, s. 416). Yeniden dirilme ve öte dünya fikri Ortaçağ yahudi düşüncesinde de önemini korumakla birlikte Eski Ahid'deki hayatı kutsayan ve (uzun) hayatla (erken) ölüm arasında rahmetlânet zıtlığını öngören bakış açısı (Tesniye, 30/19; Hezekiel, 18/30-32) Rabbânî literatüründe de varlığını korumuş, hayatın kutsallığı ve korunması gerektiği kabul edilmiş (Megillah, vr. 27b-28a; Berakoth, vr. 54b-55a; MK, vr. 28a), aynı zamanda hayatın ölümden sonra devam ettiği fikri uyarınca defin ve yas uygulamasına yönelik kurallar konulmuştur (bk. MATEM).

Farklı gnostik unsurları içinde barındıran kurtuluş merkezli hıristiyan inancında ölüm, ilk insan çiftinin işlediği ve bu yolla bütün insanlığa sirayet eden aslî günahın bir sonucu ve insanın Tanrı'dan uzaklaşma ve O'na yabancılaşma süreci olarak görülmüştür. Fakat bu noktada Îsâ Mesîh'e inananlarla inanmayan günahkârlar arasında fark olduğu düşünülmüştür. Ona inanmayanlar için ölüm aslî günaha ilâveten kendi ferdî günahlarının cezası ve tamamen kurtuluşun dışında kalma durumunu, inananlar içinse ebedî kurtuluşun başlangıcını ifade etmektedir. Nitekim Yeni Ahid'de ölüm inananlar için uyku olarak tasvir edilmiş (Yuhanna, 11/13), Îsâ Mesîh'e iman üzere ölenlerin yattıkları yerden bir gün kaldırılıp ona yükseltilecekleri belirtilmiştir (Selânikliler'e Birinci Mektup, 4/13-18; Vahiy, 7/9-17). İki önemli hıristiyan sakramentinden biri olan vaftizin ölüp Îsâ'da yeniden doğuşu, komünyonun sembolik anlamda Tanrı ile birleşmeyi ifade ettiğine inanılmış, ölümün ise hem ruh hem beden için nihaî mânada Tanrı'nın krallığına katılıp mutlak kurtuluşa ermeye karşılık geldiği kabul edilmiştir (New Catholic Encyclopedia, IV, 688-690). Ölüm ve yeniden

diriliş inancının hıristiyan teolojisindeki merkezî ve olumlu yerine rağmen hıristiyan Avrupa tarihinde ölüme yönelik ilgi ancak Ortaçağ'da popülerlik kazanabilmiş, Rönesans, reform ve barok dönemlerinde ise ölüm korkusu oldukça yaygın bir tema haline gelmiştir. Aydınlanma ile birlikte ölüm ve sonrasından ziyade ölü yakınlarının teselli edilmesi üzerinde yoğunlaşılmıştır (Bremmer, s. 94-95).

BİBLİYOGRAFYA

J. Choron, "Death and Immortality", Dictionary of the History of Ideas (ed. Philip P. Wiener), New York 1973, I, 634-646; S. G. F. Brandon, "Sin and Salvation", a.e., IV, 224-234; J. W. Bowker, The Meanings of Death, Cambridge 1993; The Works of Philo: Complete and Unabridged (trc. C. D. Yonge), Peabody, Massachusetts 1993, s. 416 ("On Abraham", 58-59); H. Milde,

"Going out into the Day: Ancient Egyptian Beliefs and Practices Concerning Death", Hidden Futures: Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World (ed. J. M. Bremer v.dğr.), Amsterdam 1994, s. 15-35; J. N. Bremmer, "The Soul, Death and the Afterlife in Early and Classical Greece", a.e., s. 91-106; R. Kayser, "Death", EJd., V, 1422-1426; J. H. Wright, "Death (Theology of)", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, IV, 687-695; E. S. Hartland, "Death and Disposal of the Death (Introductory)", ERE, IV, 411-444; S. Langdon, "Death and Disposal of the Death (Babylonian)", a.e., IV, 444-446; L. de la Vallee Poussin, "Death and Disposal of the Death (Buddhist)", a.e., IV, 446-449; H. R. Hall, "Death and Disposal of the Death (Egyptian)", a.e., IV, 458-464; A. Hillebrandt, "Death and Disposal of the Death (Hindu)", a.e., IV, 475-479; M. Boyce, "Death", EIr., VII, 179-181; G. L. Ebersole, "Death", Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), New York 2005, V, 2235-2245.

Salime Leyla Gürkan

İslâm’da Ölüm.

Kur’ân-ı Kerîm’de yaşatmanın karşıtı olarak imâte (canlının hayatına son verme) ve teveffî (ruhunu kabzetme) kavramları geçmektedir. Yirmi bir âyette imâte, iki âyette kazâ-i mevt (birinin ölümüne hükmedip bunu gerçekleştirmek) ve on iki âyette teveffî kökü Allah’a nisbet edilmiştir. Bunların dışında ölümü gerçekleştirme eylemi (teveffî) altı âyette çoğul sîgasıyla meleklere, iki âyette “melekler” anlamında Allah’ın elçilerine (rusül) izâfe edilmiş, bir âyette de Azrâil “melekü’l-mevt” şeklinde anılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳży”, “mvt”, “vfy” md.leri). Ölüm hadis literatüründe de aynı kavramlarla ifade edilmekte, ayrıca kabz kökü (canlının ruhunu alma) kullanılmaktadır. A. J. Wensinck’in el-Muʿcem’inde mevt kırk, teveffî on yerde gösterilmekte, kabz da üç sütun kadar yer almakta, canlının hayatına son verme fiili çok defa Allah’a, bazı hadislerde mutlak mânada meleğe veya Azrâil’e izâfe edilmektedir (“ḳbż”, “mvt”, “vfy” md.leri). Birçok âyet ve hadiste belirtildiği üzere yaşatan ve öldüren Allah’tır. Bu sebeple insan için çok önemli bir hadise olan ve onun iradesi dışında vuku bulan ölüm fiilinin gerçekleştirilmesi Allah’a nisbet edilmiştir. Ancak naslardan anlaşıldığına göre Cenâb-ı Hak bu fiili görevlendirdiği melekler vasıtasıyla icra etmektedir (bk. AZRÂİL).

Ölüm mukadder ise de insanın dünyaya gelmesinin amacı ölmek değil yaşamaktır. Allah, ruhundan üfleyip halkettiği ve şuurla bezediği Âdem’in nesline aslında ebedî hayat vermiştir. Ancak hayat iki devreye ayrılmış olup ilk devre bir tür eğitim ve sınav, ikincisi ilk devrede elde edilen sonuçların şekillendireceği ebediyet sürecidir. Ölüm hayatın bu iki dönemini birbirine bağlayan ve insanı ebedîleştiren bir araçtır. Bu sebeple ölüm yaklaşık yirmi âyette “likā” (Allah’la buluşmak) kavramıyla ifade edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “lḳy” md.). Bütün dinler ve beşerî sistemler insan hayatını saygın kabul edip korunması için tedbir alır, onu ihlâl edenlerin cezalandırılacağını bildirir. İslâm dininin haram kıldığı şeylerin çoğu bu amaca yöneliktir. Kur’an’a göre haksız yere bir cana kıyan kimse bütün insanları öldürmüş, bir canı kurtaran da bütün insanlara hayat vermiş gibidir (el-Mâide 5/32). Dünyanın kozmik düzeninin Allah’ın murat ettiği zamana kadar devam edebilmesi için insan hayatının korunması gerekmektedir. Hz. Peygamber’in ne kadar sıkıntıda olursa olsun hiç kimsenin ölümü temenni etmemesi yolundaki öğütleri Kütüb-i Sitte’nin tamamında yer almaktadır

(Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 484-485).

Hayatın ve insanî değerlerin korunması, dünyanın imar edilmesi ve ebediyet için gerekli hazırlığın yapılabilmesi için Allah insana hayatı sevdirmiş, ölümü ise acı ile karşılanır bir niteliğe büründürmüştür. Nitekim bazı âyetlerde ölümden musibet olarak bahsedilmiştir (el-Bakara 2/156; el-Mâide 5/106; krş. Müsned, IV, 415; İbn Kesîr, I, 349). Ancak ölümün bir gün mutlaka geleceğini akıldan çıkarmamak, zamanı bilinmediğinden daima hazırlıklı olmak, geldiğinde de rıza göstermek kâmil müminin vasıflarını teşkil eder. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah ile buluşma sevincini hissetmeyen, yalnız dünya hayatına gönül bağlayıp orada huzur bulan gafiller yerilmiştir (Yûnus 10/7-8). Bir hadise göre mümin öleceğini hissettiği anda Allah’a kavuşmayı her şeye tercih eden bir duyguya sahip olur (Müslim, “Ẕikir”, 14-18; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 67, “Zühd”, 6).

Bir müminin Allah’ın lutfettiği ömür nimetinin şükrünü eda etme bilinciyle insanlar için faydalı olması ve ebedî hayata daha çok hazırlanmanın sona ermesi dışında ölümden korkması için herhangi bir sebep yoktur. Son nefesinde imanını şeytana kaptırma ve ölüm esnasında korkunç acılar çekmeyle ilgili telakki ve kaygıların gerçeğe uyduğunu söylemek zordur. Dinî hakikatlerin zihin ve kalp ile benimsenmesi müminde sarsılmayan bir kararlılık ve süreklilik psikolojisi meydana getirir. Pratik hayatta irade zaafı vb. faktörlerden doğan hataları olsa bile gönlü Allah’la, resulüyle ve müslüman toplumla barışık olan kişinin imanı son nefesinde kendisinden ayrılmaz, şeytanın vesvesesinden etkilenmez. Ölüm hastalığının verdiği sıkıntılar yüzünden insanın bilincini kaybederek bazı sözler sarfetmesi veya kendisinde hoşa gitmeyecek fizyolojik görünümlerin oluşması onun mânevî durumu hakkında hüküm vermek için bir delil sayılmaz. Hayatı boyunca mümin olarak yaşayan bir kişinin son nefesinde imandan yoksun olabileceğine hükmetmek Allah’ın lutuf ve adaleti hakkındaki inançla da bağdaşmaz. Çeşitli sebeplerle meydana gelen irtidad vak‘aları ise ayrı bir kategori olup son nefesle ilgili değildir. Kur’ân-ı Kerîm’de, iyiler zümresi içinde yer alarak ölmeyi nasip etmesini Allah’tan istemenin öğütlenmesi (Âl-i İmrân 3/193), bazı peygamberlerin bu yolda dua ve niyazda bulunduklarının haber verilmesi de (Yûsuf 12/ 101; en-Neml 27/19) aynı mahiyettedir. Resûl-i Ekrem’in, “Ey kalpleri halden hale çeviren Allahım! Benim gönlümü din üzere sabit kıl” meâlindeki duası (Müsned, IV, 182,

418; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 2; Tirmizî, “Ḳader”, 7) irtidaddan sakınma konusunda bütün müminler için uyulması gereken bir örnek oluşturmaktadır (ayrıca bk. HÂTİME).

Ölümün çok müessir bir vâiz olduğu sözü eskiden beri genel kabul görmüş, hadis diye de nakledilmiştir (Aclûnî, II, 112). İnsanları mânevî bir hastalık olan gafletten kurtarmak amacıyla ölümü bir uyarıcı olarak kullanma yöntemi ilâhî ve nebevî beyanlarda yer almakta, ashaptan itibaren birçok menkıbevî rivayet de buna eklenmektedir (meselâ bk. İbn Kuteybe, II, 325-343). Ölüm ve ölüm ötesi hayata dair önemli bir eser kabul edilen Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî’ye ait et-Teẕkire adlı kitapta bu yöntem kullanılmıştır. Kurtubî, bu eserinin ölüm sırasında şeytanın yardımcılarıyla gelip mümini İslâm dininden caydırması konusuna ayırdığı bölümde isnadsız bazı hadisler nakletmiş, fakat bu hadisleri nisbet edildikleri Tirmizî ile Nesâî’nin es-Sünen’lerinde bulamadığını belirtmiştir. Kurtubî, benzer hadislerin muhtevasını Gazzâlî’nin de Keşfü ʿulûmi’l-âḫire adlı kitabında zikrettiğini de söylemiştir (et-Teẕkire, s. 38-40).

Ebû Katâde’nin rivayetine göre Hz. Peygamber dünyadan âhirete intikal eden insanları mümin ve fâcir diye ikiye ayırmış, birincisi için “istirahata çekilen kimse”, ikincisi için de “ölümü sebebiyle insanların rahata erdiği kimse” ifadesini kullanmış ve şöyle demiştir: “Mümin öldüğü andan itibaren dünyanın meşakkati, elem ve eziyetlerinden kurtulmuş olur. Kâfir veya

günahta ısrarcı olan kimsenin ölmesiyle de insanlar, şehirler, memleketler, ağaçlar ve hayvanlar onun şerrinden emin olur” (Nesâî, “Cenâʾiz”, 48-49). Resûlullah’ın bu sözleri Kur’an’da yer alan beyanların bir nevi tefsiri mahiyetindedir. Kur’ân-ı Kerîm’de ölüm hali tasvir edilirken canın köprücük kemiklerine veya boğaza dayanmasından, ölenin ve etrafındakilerin telâşa düşmesinden ve ölüm baygınlığından söz edilmekte, ancak bu durum kâfir, zalim ve münafıkların ölüm halini ifade etmektedir (Kāf 50/19; el-Vâkıa 56/83-84; el-Kıyâme 75/26-30). Nitekim Kıyâme sûresinde ölümün bu türüne mâruz kalacak kimselerin Hz. Peygamber’in getirdiği vahyi kabul etmediği, namaz, dua ve niyazla ilgisi bulunmadığı, yalan saydığı dinî gerçeklere sırt çevirip taraftarlarıyla birlikte kibirlendiği belirtilmiştir (75/31-33). Kur’an’da ayrıca meleklerin kâfirlerle

münafıkların ruhlarını alırken yüzlerine ve arkalarına vuracakları (el-Enfâl 8/50-51; Muhammed 47/ 27-28), dinî gerçekleri yalan saymak suretiyle kendilerine zulmetmiş kimselerin ruhlarını kabzederken de onları bir anlamda azarlayacakları ifade edilmektedir (en-Nisâ 4/97; el-A‘râf 7/37; en-Nahl 16/ 28-29). Bu beyanlar ölüm güçlüklerinin kâfir, zalim ve münafıklar için söz konusu olduğunu göstermektedir. Günümüzde çeşitli tıbbî müdahalelerle ölüm sırasındaki fizyolojik acıları hissetmenin önlendiği, yine bazı ölümlerin ağrısız, acısız, âniden vuku bulduğu dikkate alınarak bu güçlük ve sıkıntıların fizyolojik olmaktan ziyade ruhî ve mânevî olduğu düşünülebilir.

Resûl-i Ekrem'in ölüm hastalığında Hz. Âişe'nin evinde olduğu ve son nefesini onun kucağında verdiği bilinmektedir. Âişe, Resûlullah'ın ölüm sırasında acı çektiğini söylemekte ve, "Lâ ilâhe illallah, ölümün de sarsıntıları varmış, Allahım, bana yardım et!" dediğini nakletmektedir (Buhârî, "Riḳāḳ", 42; İbn Mâce, "Cenâ˒iz", 64; Tirmizî, "Cenâ˒iz", 8). Hz. Peygamber'in müminin son nefeslerini ter dökerek verdiğini söylediği de rivayet edilmiştir (Tirmizî, "Cenâ˒iz", 8, 10). Onun bu tür beyandan, hastalanıp ıstırap çekmek ve bazı günahlarının cezasını çekmek suretiyle ölmenin ansızın ölmekten daha hayırlı olduğu gibi bir sonuç çıkarmak mümkündür (krş. Ebû Dâvûd, "Cenâ˒iz", 10).

Bir âyette ebedî hayata hazırlık açısından dünyanın önemi vurgulandıktan sonra insanın dünya hayatından nasibini almayı unutmaması gerektiği belirtilmiş (el-Kasas 28/77), çeşitli âyetlerde de savurganlığa ve suistimale kaçmamak şartıyla dünya nimetlerinden yararlanılması istenmiştir. Bununla birlikte Allah dostlarının, inanan ve kötülüklerden sakınan kimselerin (Yûnus 10/62-63) ölmek suretiyle O'na kavuşmanın sevincini gönüllerinde taşıdıkları dolaylı biçimde anlatılmıştır (el-Bakara 2/94; el-Cum‘a 62/6). Hz. Peygamber, "Allah'a kavuşmayı arzu eden kimse ile Allah da buluşmayı murat eder, bunu arzu etmeyen kimseyle buluşmayı ise kerih görür" buyurmuş, bunu duyan Hz. Âişe'nin hiç kimsenin ölmeyi hoş görmediğini söylemesi üzerine Resûlullah şöyle demiştir: "Senin zannettiğin gibi değildir. Bir mümine ölüm hali gelince ilâhî rıza ve lutufla müjdelenir. Artık onun için hiçbir şey âhiret yolculuğu kadar sevimli değildir. Kâfire ölüm hali gelince karşılaşacağı azap kendisine bildirilir. Artık onun için de hiçbir şey ölüm kadar sevimsiz olmaz. Kâfir, Allah'ın

huzuruna çıkmaktan hoşlanmadığı gibi Allah da onunla mülâki olmayı murat etmez” (Buhârî, “Riḳāḳ”, 41; Müslim, “Ẕikir”, 14-18). Bu hadis Yûnus sûresindeki ilâhî beyanın tefsiri niteliğindedir (10/ 7-10).

Çok tanrılı inancı benimseyen, âhirete inanmadığı için sorumluluk duygusu taşımayan, kibirli ve gururlu tavırlar sergileyenlerin ölüm sırasında ve sonrasındaki acıklı halleri tasvir edildikten sonra Kur’an’da takvâ sahiplerinin ruhlarını kabzedecek meleklerin onlara nazik davranacağı, “hoş geldiniz” konumunda selâm vereceği belirtilmiştir (en-Nahl 16/28-32). Diğer bir yerde ise Allah’ı rab tanıyarak hayatlarını istikamet üzere geçirenlerin -ölüm sırasında- (Taberî, XXIV, 145) kendilerine meleklerin ineceği ve onlara çok sıcak ifadelerle uhrevî müjdeler vereceği anlatılır (Fussılet 41/30-32; ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/ 101-103; el-Ahzâb 33/43-44). Bundan başka birçok âyette iman edip sâlih amel işleyenlere hiçbir şekilde korku ve üzüntünün gelmeyeceği belirtilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫvf” md.). Kur’an’da ayrıca Allah yolunda şehid edilenlerin ölü kabul edilmemesi istenmiş, onların Allah katında ölüm sonrası âlemde diri olup mutlu bir hayat sürdürdükleri bildirilmiştir (el-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169-171). Âhirete intikal eden bütün mümin ruhlarının yüksek yerlerde ve cennet bahçelerindeki ağaç dallarında bulunacağını haber veren hadisler de mevcuttur (Müslim, “Cennet”, 75; İbn Mâce, “Zühd”, 32).

Naslarda ölümle ilgili olarak tasvir edilen sevindirici ve korkutucu hallerin ölümden sonra da devam edeceği anlaşılmaktadır. Bu hususu şehidlere dair olan âyetler ortaya koyduğu gibi Hz. Îsâ’nın mûcizevî şekilde dünyaya gelişinden bahseden âyetlerde “doğduğu gün, öleceği gün ve diri olarak kabrinden kaldırılacağı gün” onun için esenlik dilenmesinden söz edilmesi de göstermektedir (Meryem 19/15, 33). Ölümün ve kıyametin anlatıldığı Vâkıa sûresinde (56/83-95) can boğaza dayandığı ve hasta sahiplerinin şaşkın şaşkın bakındığı esnada Allah’ın -veya meleklerin-kişiye etrafındakilerden daha yakın olduğu ifade edildikten sonra Allah dostlarına rahatlık, güzel rızık ve naîm cenneti sunulacağı, dinî gerçekleri yalanlayan yolunu şaşırmış kimselere ise kaynar su verilip cehennem azabı uygulanacağı belirtilir. Cennet ve cehennem bugün mevcut olsa bile kıyametin fiilen vuku bulmasından önce buralara girilmeyeceğinin kabulü karşısında sözü edilen tasvirlerde yer alan cennet nimeti ve cehennem azabının yoruma tâbi tutulması gerekmektedir. Hz. Peygamber’den rivayet

edilen bazı hadisler bu konuya ışık tutmaktadır. Bu hadislerde, kişiye kıyamet gününde varacağı yer olan cennet veya cehennemin ölümünün hemen ardından gösterildiği ve bu işin sabah akşam tekrarlandığı anlatılır (Buhârî, “Riḳāḳ”, 42, “Cenâ᾿iz”, 89; Müslim, “Cennet”, 65-66; krş. Müslim, “Cennet”, 70-72; Ebû Dâvûd, “Cenâ᾿iz”, 20, 72). Yâsîn sûresinde (36/52) kabir hayatının uyku (uyku yeri) olarak gösterilmesinden, başka bir âyette de (ez-Zümer 39/42) uykuyla ölüm arasında benzerlik kurulmasından hareketle ölüm sonrası hayatın insan idrakine göre bir nevi uykudan ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Fakat dünya hayatındaki uyku sırasında yaşanılan iyi veya kötü durumların çok kısa sürmesine karşılık kabir hayatı uzun asırlara yayılmıştır. Ölüm sonrası hayatla Ashâb-ı Kehf’in mağara hayatı arasında ilişki kurmak mümkündür. Ancak Ashâb-ı Kehf için yapılan, “Uykuda oldukları halde onları uyanık sanırsın” (el-Kehf 18/18) nitelemesine karşılık kabristan ehli için “Hayatta oldukları halde onları ölmüş sanırsın” demek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 484-485; Müsned, IV, 182, 415, 418; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr (Tavîl), II, 325-343; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXIV, 145; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teẕkire fî aḥvâli’l-mevtâ ve umûri’l-âḫire, Beyrut 1405/1985, s. 38-42; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳur᾿âni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, I, 349; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâ᾿, II, 112; Elmalılı, Hak Dini, V, 4127-4130.

Bekir Topaloğlu

İSLÂM DÜŞÜNCESİ.

Klasik felsefede olduğu gibi İslâm düşüncesinde de ahlâk ilmi bir bakıma mutluluğu kazanma sanatı olarak görülmüş, insandan bütün eylemlerini bu

temel amaca göre düzenlemesi istenmiştir. Nitekim ilk İslâm filozofu olan Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’den itibaren ölüm konusu keder, tasa ve kaygılar, mutluluğa engel olan psikolojik rahatsızlıklar olarak ele alınmış, bunlar fikrî ve ahlâkî tedbirlerle tedavi edilmesi gereken problemler şeklinde değerlendirilmiştir. Bu sebeple Kindî, el-Ḥîle li-defʿ i’l-aḥzân adlı eserinin son kısmını ölüme ve ölüm korkusuna ayırmıştır. Ona göre ölüm insan tabiatının tamamlayıcı unsuru, insan tanımının temel öğesidir. Zira insan “akıllı ve ölümlü varlık” diye tanımlanır. Şu halde ölüm olmasaydı insan da olmazdı, yani bir varlık ölümlü değilse insan değildir; buna göre sanıldığının aksine ölüm de kötü değildir. Çünkü ölüm mutlak bir yokluk olmayıp ebedî ve daha yüksek bir hayata geçiştir. Ölüm korkusunun asıl sebebi böyle bir hayata inanmamak veya bu hayat hakkında doğru bilgiye sahip olmamaktır.

Kindî’nin bu görüşleri Ebû Bekir er-Râzî’nin eṭ-Ṭıbbü’r-rûḥânî’si, Ebû Zeyd el-Belhî’nin Meṣâliḥu’l-ebdân ve’l-enfüs’ü, İbn Sînâ’nın Risâle fi’l-ḥüzn’ü, İbn Miskeveyh’in Tehẕîbü’l-aḫlâḳ’ı ile Risâle fi’l-ḫavf mine’l-mevt ve ḥaḳīḳatih ve ʿİlâcü’l-ḥüzn adlı risâleleri, Râgıb el-İsfahânî’nin eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa’sı, Gazzâlî’nin Mîzânü’l-ʿamel, et-Tibrü’l-mesbûk fî naṣîḥati’l-mülûk ve İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn isimli eserleri, Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Aḫlâḳ-ı Nâṣırî’si, Kınalızâde Ali Efendi’nin Ahlâk-ı Alâî’si gibi sonraki birçok eserde bazı farklılıklarla tekrar edilmiştir. Râzî ölüm korkusu-intihar ilişkisi üzerinde dururken Kindî’nin bu konuyu ihmal ettiği görülmektedir. Ancak Kindî dindar bir düşünür olmasına rağmen dinin ahlâk ve ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkisinden söz etmemiş, buna karşılık peygamberlik ve vahyi gereksiz gördüğü söylenen Râzî hak dine inanmanın bu konudaki olumlu tesirini kabul etmiş, ölümün tamamen varlık alanından silinme olduğuna inanan insanın bu dünyanın ağır sıkıntıları karşısında intiharı kurtuluş yolu olarak görebileceğine dikkat çekmiştir. Ölümün önceki hayata göre daha iyi olan yeni bir hayata geçiş olduğuna inanmadıkça ölüm korkusunu yenmek mümkün değildir. İkinci hayata inanmayan insan zihnini ölüm korkusundan uzak tutmak için kendini tutkularının akışına bırakır. Aslında ruhun da beden gibi ölümlü olduğunu, dolayısıyla ölümden sonra eziyet ve sıkıntı çekilmeyeceğini düşünmek, bu dünyanın sıkıntılarından kurtulmaya çalışan insanı ölmenin yaşamaktan daha iyi olduğu kanaatine yani intihara götürür. Buna karşılık ikinci hayata inanan, iyi ve erdemli olan, hak dinin kendisine yüklediği görevleri yerine

getiren kişi ölümden korkmaz (eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî, s. 92-96).

Eserlerinde ölüm konusuna geniş yer verenlerden biri de İbn Miskeveyh'tir. Onun Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'ında Kindî'nin eserinden isim zikredilerek geniş ölçüde yararlanılmıştır. Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'ta Kindî'nin görüşlerinin bir özeti olan ʿİlâcü'l-ḥüzn (bk. bibl.) başlıklı risâlenin aynen yer aldığı görülmektedir (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 180-183). Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'ın ölümle ilgili bölümünde ölüm korkusunun nefis hakkındaki bilgi eksikliğinden kaynaklandığını belirten İbn Miskeveyh insanın asıl cevherini nefsin teşkil ettiğini, nefsin ise bedenin ölümünden sonra varlığını sürdüreceğini, ölümü bir yok oluş gibi görmenin ve ondan korkmanın anlamsız olduğunu söyler. Bu arada muhtemelen yine Kindî'nin Risâle fî ḥudûdi'l-eşyâʾ ve rusûmihâ adlı sözlüğünden faydalanarak ölümün biri iradî, diğeri tabii olmak üzere iki şeklinin bulunduğu yönünde Sokrat'tan gelen görüşe de (Eflatun, 67d-68b) yer vermektedir. Tabii ölüm insanın bu dünyada vadesini tamamlayarak öbür âleme göçmesi, iradî ölüm ise nefsânî tutkularını dizginlemesidir. Risâle fi'l-ḫavf mine'l-mevt ve ḥaḳīḳatih başlıklı risâlesinde İbn Miskeveyh, insanın başına gelen şeyler içinde ölüm korkusunun bütün korkuların en şiddetlisi ve en etkilisi olarak algılandığını, bunun da şu sebeplerden kaynaklandığını söyler: a) Ölümün gerçek niteliği hakkındaki bilgisizlik; b) İnsanın ölümden sonra ne olacağını bilememesi; c) Bedenin çözülüp bozulmasıyla ruhun da aynı âkıbete uğrayacağını zannetmesi; d) Ölümden duyacağı acı ve ıstırapların çektiği hastalıkların ağrı ve acısından daha şiddetli olacağından ve ölümden sonra büyük bir azap çekeceğinden korkması; e) Ölümden sonra başına neler geleceğini bilememesi; f) Geride bırakacağı mal mülk gibi şeylere üzülmesi. İbn Miskeveyh bütün bu korku ve kaygıların yersiz olduğunu ortaya koyar. Buna göre ölüm ruhun (nefis) bedeni kullanmayı bırakmasından başka bir şey değildir. Nefis mânevî bir cevher olarak bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürür. Ölüm korkusunun asıl sebebi ölümün kendisi değil insanın ölümden sonra ne olacağı hakkındaki bilgisizliği olduğuna göre bu konuda rahata kavuşmanın yolu bilgisizlikten kurtulmaktır; bunu başaran kişi ebedî huzura ve mutluluğa kavuşmuş olur. İnsanın ölümden duyacağı acı ve ıstırapların hastalıktan duyduğu acılardan daha şiddetli olacağını düşünmesi ise bir kuruntudan ibarettir. Çünkü beden ruhla birlikte iken acı duyar, ruh ayrılınca acıyı hissetmez olur. Şu halde ölüm bedene ait bir hal olup hissedilmez, acı vermez. Ölümden sonra azaptan korkan kişi de

aslında ölümden değil ölüm sonrasındaki cezadan korkmaktadır. Bu ise onun günahlarını itiraf ettiğini, günahlarından dolayı kendisini cezalandıracak olan âdil bir hâkime inandığını gösterir. Sonuçta bu kişinin korkusunun asıl sebebi kendi günahlarıdır ve onun yapması gereken şey günah işlemekten kaçınmaktır.

Gazzâlî de eserlerinde ölüm konusuna oldukça geniş yer vermiştir. Onun el-Ḥîle li-defʿi'l-aḥzân'dan yaptığı alıntılardan biri Kindî'nin ölüm korkusunun sebebine ilişkin olarak başvurduğu, insanın ölüm ötesi hakkındaki bilgisizliğinin onda gelecekle ilgili korkular doğurduğunu anlatan sperma faraziyesidir (Üzüntüden Kurtulma Yolları, s. 31-32). Ancak Kindî spermanın değişim aşamalarını ayrıntılı şekilde bildirip spermanın akıllı bir varlık olması durumunda her aşamada geçmişi, hali ve geleceği hakkında neler düşüneceğini ve neler söyleyeceğini anlattığı halde Gazzâlî bu gelişimin sadece anne karnından "dünyanın genişliğine" geçiş kısmına yer verir. Buna göre cenin düşünme ve konuşma gücüne sahip olsaydı sırf gelecekle ilgili bilgisizliği yüzünden dünyaya gelmek istemezdi; dünyaya geldikten sonra da tekrar anne karnına dönmeye razı olmazdı. Bunun gibi mümin kimse de dünyada iken ölümden korksa bile rabbine kavuşunca dünyaya dönmek istemez. Gazzâlî ayrıca bu fikri iki hadisle ve daha başka haberlerle desteklemektedir (İḥyâʾ, IV, 496-497). İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de ölüm konusunu âhiretteki sonuçlarıyla birlikte geniş biçimde işleyen Gazzâlî burada ölümün gerçek niteliğinin ne olduğunu anlattığı bölümde (a.g.e., IV, 493 vd.) kendi dönemindeki ölümle ilgili yanlış telakkileri şu şekilde özetler: 1. Ölüm bir yok oluştan ibarettir. Haşir, neşir, iyi ve kötü âkıbet diye bir şey yoktur. İnsanın ölümü başka canlıların ölümünden, bitkilerin kuruyup çürümesinden farksızdır. Bu görüş mülhidlerin, Allah'a ve âhiret gününe inanmayanların görüşüdür. 2. İnsan ölümle yok olur ve haşir vaktinde yeniden diriltileceği ana kadar kabirde kaldığı süre içerisinde haz veya acı duymaz. 3. Ruh ölümsüzdür. Âhirette mükâfat

veya cezayı ruh görecek, beden ise diriltilmeyecektir. Bu iddiaları "boş kuruntular ve haktan sapmalar" diye nitelendiren Gazzâlî, ölümü kısaca "bir durum değişikliği" olarak tanımlayıp ruhun bedenden ayrıldıktan sonra ya azap çekerek veya mutlu olarak varlığını sürdüreceğini belirtir. Ruhun bedenden ayrılmasının anlamı beden üzerindeki yönetiminin sona ermesidir. Ancak ruhta bundan sonra da acıyı ve sevinci algılama yeteneği

vardır; ruhun bi-zâtihi sahip olduğu bu yetenekler bedenden ayrılınca devam eder; organlar aracılığıyla elde ettiği nitelikler ise bedenden ayrıldıktan sonra yok olur. Ruh bedene dönmekle bunları yeniden kazanır. Bu dönüş kabirde veya yeniden dirilme gününde olabilir. Aslında ölümden duyulan kaygı ve korkunun arkasında kişinin tamamen yok olmasından ziyade bedeninden, ailesi ve yakınlarından, malından mülkünden ayrılacağı gerçeği yatmaktadır. Buna karşılık insanın asıl varlığı nefsi veya ruhu olup o da ölümsüzdür (a.g.e., IV, 494).

BİBLİYOGRAFYA

Eflatun, Phaidon (trc. Suut Kemal Yetkin - Hamdi Ragıb Atademir), Ankara 1945, 67d-68b; Kindî, Resâʾil, s. 72; a.mlf., Üzüntüden Kurtulma Yolları: el-Hîle li-defʿi'l-ahzân (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998, metin, s. 30-32; Ebû Bekir er-Râzî, eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî (nşr. P. Kraus, Resâʾil felsefiyye içinde), Beyrut 1402/1982, s. 92-96; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 175-183; a.mlf., Risâle fi'l-Ḫavf mine'l-mevt (nşr. L. Şeyho, el-Felsefetü'l-İslâmiyye [nşr. Fuat Sezgin] içinde), Frankfurt 2000, s. 34-45; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 448-547; Sâlih Uzayme, Muṣṭalaḥât Ḳurʾâniyye, Beyrut 1414/1994, s. 390-393.

Mustafa Çağrıcı

TASAVVUF.

Gazzâlî ölümü arzu etmeleri bakımından insanları üçe ayırır: Dünya işlerine dalıp ölümü ve âhireti unutan günahkârlar, günah işlemekten pişman olup amel ve taate yönelen tövbekârlar, ârifler. Günahkârlar ölümü hatırlamak istemez; çünkü ölümü hatırlamak onların dünyadan haz almasını engeller, üzülmelerine sebep olur, rahatlarını kaçırır. "Kaçtığınız ölüm mutlaka sizi yakalayacaktır" âyeti (el-Cumʿa 62/8) bunların halini anlatır. Tövbekârlar ölümü unutmaz, daha çok ibadet ve iyi işler yapıp sevap kazanarak yüksek mertebelere ulaşmak için ölmeyi arzu etmezler. Ölümü ve sonrasını hatırlamaları tövbelerine samimi ve ciddi bir şekilde bağlı kalmalarını

sağlar. Ârifler ise özledikleri mevlâya kavuşma yolunu açtığından daima ölümü hatırlar ve bir an önce “dost” diye tanımladıkları Hakk’a ermek isterler. Âriflerin üstünde bir zümre daha bulunur. Bunların ölümü veya yaşamayı arzu etme gibi bir istekleri olmaz, bu konuda Hakk’ın takdirini gönül hoşluğuyla kabul ederler (İḥyâʾ, IV, 434).

İnsanın dünyaya dalarak âhireti unutmasına, bedenî arzular peşinde koşmasına, ihtiras, tamah ve bencilliğe kapılmasına engel olan, ibadetlere ve erdemli hayata yönelten ölümün sıkça hatırlanması tavsiye edilmiştir. Hz. Ali ölümü hatırlamanın hayırlı işlerin yapılmasına vesile olacağını söyler. Hz. Ömer ölümü aklından çıkarmamak için yüzüğünün kaşına, “Ey Ömer! Vâiz olarak sana ölüm yeter” ibaresini yazdırmıştı (a.g.e., IV, 435; Aclûnî, II, 112). Ölümü hatırlattığı ve bu şekilde kalpleri yumuşattığı için Resûl-i Ekrem kabir ziyaretini tavsiye etmiştir (Müslim, “Cenâʾiz”, 106; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 77; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 7). İnsanı yeryüzünde dolaşıp eski kavimlerden kalan harabelere ibret gözüyle bakmaya ve onların âkıbetlerinden ders almaya davet eden âyetlerde de ölümün hatırlanmasına işaret vardır (Yûsuf 12/109; en-Neml 27/14).

Allah’ın gazabına uğrama ve cehennemde yanma korkusuyla yaşayan âbid ve zâhidlerin ölümden ve ölüm sonrası hayattan korktukları, göz yaşı döküp mahzun bir hayat yaşadıkları, tasavvufta Allah sevgisinin ve ümitli olmanın vurgulandığı dönemlerde ise ölümün Hakk’a kavuşma vesilesi kabul edildiği ve arzulandığı görülmektedir. Kur’an’da, hayırlı işler yapanların selâmette oldukları ve cennete girecekleri müjdesini aldıktan sonra ruhlarını meleklere hoşça teslim ettiklerinden bahsedildiğine (en-Nahl 16/32) dikkat çeken sûfîler, kendilerinde ümit hali galip olan bazı velî ve âriflerin bu şekilde öldüklerine dair örnekler verirler. Bunlardan bazıları ölürken tebessüm eder, bazıları sevincinden uçacakmış gibi coşar, bazıları vefat ettikten sonra hayat belirtileri gösterir, bazıları ölmeden cennetteki yerini görüp sevinir, öldükten sonra rüyada görülen bazıları ise ölüm sonrası hayatın sanıldığı gibi korkunç olmadığını, Allah’ın af ve merhametinin çok geniş olduğunu söyler (Serrâc, s. 280; Kelâbâzî, s. 157; Kuşeyrî, II, 589).

Tasavvuf klasiklerinde ölüm konusuna ayrı bölümler ayrılmış, burada sûfîlerin ölümle ilgili görüş ve gözlemleri anlatılmış, ölümün âdâbından bahsedilmiştir (Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh, s. 154-160; Kuşeyrî, II,

589-600). Bu eserlerde ölümü yaklaşan velîlerin daima Allah'ı zikrettikleri, Kur'an okudukları, namaz kılıp ibadete devam ettikleri, meselâ Cüneyd-i Bağdâdî'nin Kur'an okuyarak ruhunu teslim ettiği, "Allah'ı zikret, hatırla" diyenlere, "Unutmadım ki hatırlayayım" dediği, Ebû Bekir eş-Şiblî'nin ölüm döşeğinde bile abdest almaya özen gösterdiği, bazılarının can çekişirken ilâhî aşka dair şiirler okuduğu, bazılarının öleceklerini önceden bilip hazırlık yaptıkları geniş biçimde anlatılır (Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, s. 120, 135).

Tasavvufta Hak âşıklarının da şehidler gibi ölmediğine inanılır. Bir derviş Ebû Ali er-Rûzbârî'ye, "Hak âşıkları daima hayattadır ve ölmez" demişti (Kuşeyrî, II, 589). Yûnus Emre de, "Âşık öldü diye salâ verirler / Ölen hayvan-durur, âşıklar ölmez" beytinde aynı hususu vurgulamaktadır. Bazı mutasavvıflara göre ölüm üzülecek ve matem tutulacak bir olay değil sevinilecek bir husustur. Hak âşıkları kendilerini mevlâya kavuşturan ölümü bir vuslat gibi görür ve ondan "düğün" diye bahsederler. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın, cenazesi mezara götürülürken, "Bundan daha hoş ne var? Dost dosta, yâr yâra gidiyor" beytinin okunmasını vasiyet ettiği (Lâmiî, s. 343), vefatından sonra da onun için bir ziyafet verildiği kaydedilir (Muhammed b. Münevver, s. 357). Ölümün yeni bir doğum olduğunu, vefat ettiğinde ağlamamalarını söyleyen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ölünce neyler üflenmiş, nefirler ve rebablar çalınmış, mazharlar dövülmüştü. Mevlevîler, Mevlânâ'nın ölüm yıl dönümünü "şeb-i arûs" (düğün gecesi) diye anarlar ve bununla dostu olan Hakk'a kavuşmasını kastederler (Gölpınarlı, s. 124-133). Bazı tarikat pîrleri adına düzenlenen ölüm yıl dönümü törenleri çeşitli müslüman ülkelerinde günümüze kadar devam etmiştir. Ancak Selef âlimi İbnü'l-Cevzî bazı tarikat ehlinin düzenlediği ve şenliğe dönüştürdüğü bu törenlerin akla da dine de aykırı olduğunu, Hz. Ya'kūb'un oğlu Yûsuf kaybolunca, Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim vefat edince ağlayıp göz yaşı döktüklerini, tabii ve insanî olanın da bu olduğunu, cenaze defnedilirken veya definden sonra şenlik, raks ve sevinç gösterileri yapmanın câiz sayılmadığını, bunları yapanların şeytanın oyununa geldiğini söyler (Telbîsü İblîs, s. 306-307).

İlk sûfîlerden Hâtim el-Esam beyaz, siyah, kızıl ve yeşil olmak üzere dört ölümden bahsetmiş, "Az yemek beyaz, eza ve cefaya tahammül siyah, nefse muhalefet kızıl, yamalı elbise giymek yeşil ölümdür" demiştir (Sülemî, s.

93; Abdurrahman-ı Câmî, s. 63, 685). Sürekli aç kalmak suretiyle gerçekleşen beyaz ölümle sâlikin idraki canlanır. Eza ve cefaya katlanarak gerçekleşen siyah ölümle sâlik her şeyin Allah'tan olduğu gerçeğini müşahede eder.

Kıymetsiz şeyler giymek suretiyle gerçekleşen yeşil ölümle Hakk'ın güzelliğini görür. Nefse muhalefet sonunda gerçekleşen kızıl ölüm ise bütün ölüm türlerini kapsayan ve Hz. Peygamber tarafından "büyük cihad" diye nitelenen ölüm türüdür (Kâşânî, s. 91-93).

Mutasavvıflar biri zorunlu (ıztırarî) diğeri iradî olmak üzere iki ölümden bahsederler. Ruhun bedenden ayrılması hakiki / zorunlu yani biyolojik ölüm; nefsin hevâ ve hevesini, arzu ve tutkularını etkisiz hale getirme, denetim altında tutma iradî ölümdür. "Ölmeden evvel ölmek" deyimiyle kastedilen budur. Hz. Peygamber bir sahâbîye dünyada bir yolcu gibi yaşamasını ve kendini ölü saymasını tavsiye etmişti (Müsned, II, 24, 41; İbn Mâce, "Zühd", 3; Tirmizî, "Zühd", 20; Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh, s. 171). Mutasavvıflara göre Kur'an'da söz konusu edilen iki ölümden (el-Mü'min 40/11) biri iradî ölümdür. Cüneyd-i Bağdâdî, "Tasavvuf Allah'ın seni sende öldürmesi ve kendisiyle yaşatmasıdır" derken iradî ölümü anlatmaktaydı. Ölümü ve sonrasını çokça düşünmeleri sûfîleri ölmeden evvel ölmeye, yani kötülük yapmayı emreden nefsi etkisiz hale getirerek kötü duygu ve düşüncelerden fâni olmaya götürmüştür. Bunun için de yemeyi, uyumayı ve konuşmayı en aza indirmişler, inzivaya çekilerek kendilerini ibadete, tefekküre ve zikre vermişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 24, 41; Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Kahire 1390/1970, s. 154-160, 171; a.mlf., et-Tevehhüm: Riḥletü'l-insân ilâ ʿâlemi'l-âḫire (nşr. M. Osman Haşt), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Kur'ân); İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, II, 325-343; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 280; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 157; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 93, 472; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 589-600; Gazzâlî, İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire

1358/1939, IV, 433-482; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 319-322; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Kahire 1928, s. 306-308; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü'l-mürîdîn, Beyrut 2005, s. 65-68, 120, 135; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 389; IV, 371; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 364, 386; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teẕkire fî aḥvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âḫire (nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr), Medine 1417/ 1997; Mevlânâ, Mesnevî, I, 195; Azîz Nesefî, İnsânü'l-kâmil, Tahran 1944, s. 159; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 91-93; Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb, Tahran 1353, s. 361-366; Abdurrahman-ı Câmî, Nefaḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1370 hş., s. 63, 685; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, , s. 343; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 112; İbrâhim Hakkı Erzurumî, Maʻrifetnâme, İstanbul 1310, s. 246-254; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1959, s. 124-133; Süleyman Uludağ, İnsan ve Tasavvuf, İstanbul 2001, s. 263-267; Mecdî M. İbrâhim, Müşkiletü'l-mevt ʿinde ṣûfiyyeti'l-İslâm, Kahire 2004; A. Schimmel, Halifenin Rüyaları: İslâm'da Rüya ve Rüya Tabiri, İstanbul 2005, s. 225, 263.

Süleyman Uludağ

FIKIH.

İslâm düşüncesine göre hayat ruhun insanın bedenine girmesiyle başlayıp bedenden ayrılmasıyla son bulduğundan genellikle İslâmî literatürde ölüm "ruhun bedenden ayrılması" şeklinde tanımlanmaktadır. Bununla birlikte ruhun bedenden ayrılma zamanından açıkça bahseden nasların bulunmaması sebebiyle fakihler, ölüm ânının tesbitiyle ilgili olarak birtakım belirtileri esas kabul etmek durumunda kalmışlardır. Fıkıh literatüründe bilincin ve duyuların kaybolması, solunumun ve nabzın durması, kolların yana düşmesi, gözlerin kayması gibi haller ölüme dair ilk emâreler; vücudun soğuması, kuruması, morlukların oluşması, çürüme ve bozulmanın görülmesi gibi durumlar da ölümün gerçekleştiğini gösteren geç emâreler arasında sayılmaktadır. Ancak günümüzde tıbbın ilerlemesiyle klasik tıbbın kabul ettiği bu ölçütler üzerinde önemli tartışmalar olmuş, tıp çevrelerinde artık kalp atışının ve solunumun durması gibi belirtiler yerine beyin ölümü kesin ölüm emâresi kabul edilmiştir. Beyin ölümü beynin bütün işlevlerinin

geri dönüşsüz olarak ortadan kalkmasıdır. Beyin, kan dolaşımı ve solunum dahil vücuttaki sistemleri idare eden ve bir bütün halinde çalışmasını sağlayan merkezî organ olduğundan beynin fonksiyonlarını geri dönülmez biçimde yitirmesinin insanın ölümü demek olduğu kabul edilmektedir. Beyin ölümü gerçekleştikten sonra vücudun alt sistemleri bir süre daha beyinden bağımsız biçimde yaşam destek ünitesinin yardımıyla bazı işlevlerini sürdürür. Kalbe verilen elektrik dalgaları, birtakım kimyevî maddelerin etkisi ve solunum aygıtı sayesinde vücutta kan dolaşımı devam edebilir. Bünyeye göre farklılık göstermekle birlikte bir süre sonra kalp atışı da durur. Beyin ölümünün gerçekleşmesinin ardından kan dolaşımının ve solunumun bir müddet daha devam edebilmesi, yine bazı irade dışı hareketlerin görülebilmesi klasik ölüm anlayışıyla en önemli anlaşmazlık noktasını teşkil eder. Klasik İslâm düşüncesinde ruhun en temel fonksiyonlarından sayılan akletme, kavrama ve iradeli davranışlar sergileyebilme özelliklerinin beynin bütün işlevlerini yitirmesi durumunda ortadan kalkmasından hareketle beyin ölümünü ruhun bedenden ayrılmasının alâmeti olarak sayan yaklaşım bu kriterin kabul edilmesinde dinen bir sakınca görmez. Ancak bunun karşısında, ruhun bedenle olan ilişkisinin beynin fonksiyonlarına indirgenemeyeceği ve ölümün kalbin atışlarının tamamen durmasıyla kesinlik kazanan bir süreç olduğunu düşünen muhalif görüşe göre bu kriterin kabul edilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan beyin ölümü kriterinin ardında yatan en önemli sebeplerden biri organ naklini kolaylaştırmak ve özellikle kalp naklini mümkün kılmaktır. Böyle bir amacın bulunması, tıp çevrelerinde kesin biçimde onaylanmasına rağmen beyin ölümü kriterinin dünya kamuoyunda yüzde kırklara varan bir oranda kabul görmemesine yol açmaktadır. Öte yandan ancak uzmanlarca tesbit edilebilen bir husus olması sebebiyle beyin ölümüne karar veren hekimlerin meslekî ve ahlâkî yeterliğinin tesbiti meselenin gözden kaçırılmaması gereken önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Beyin ölümü kriteri konusunda İslâm dünyasında da lehte ve aleyhte görüşler bulunmaktadır. Dünya İslâm Birliği'ne bağlı Fıkıh Akademisi, 17-21 Ekim 1987 tarihli toplantısında aldığı kararda beyin ölümünü hastanın yaşam destek ünitesinden çıkarılmasını meşrulaştıracak bir ölçüt kabul etmiş, ancak kesin ölüm kararı için kalp atışının ve solunumun durması gerektiğini belirtmiştir. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi ise 3 Temmuz 1986 tarihli kararında şu iki husustan birinin gerçekleşmesiyle kişinin öldüğüne kesin biçimde

hükmedileceğini kararlaştırmıştır: 1. Kalbin ve solunumun tamamen durması ve doktorların bu durumdan geriye dönüşün imkânsız olduğuna karar vermesi. 2. Beynin bütün fonksiyonlarının tamamen durması ve doktorların bu durumdan geriye dönüşün imkânsız olduğuna karar vermesi.

İslâm'a göre insan hayatı kutsal ve dokunulmazdır. Kasten insan öldürme en büyük günahlardan biri olup kısas cezasını gerektiren bir suç sayılmıştır. Ayrıca insanın kendi canına kıyması İslâm'ın haram kıldığı büyük günahlardandır (en-Nisâ 4/ 29; Buhârî, "Veṣâyâ", 23; Müslim, "Îmân", 144). Dünya hayatı sonsuz âhiret mutluluğunu kazanması için insana bahşedilmiş bir ilâhî lutuf olduğundan kişinin kendi ölümünü istemesi hiçbir şekilde hoş karşılanmamıştır. Başına ağır bir musibet gelen müminin buna sabretmesi tavsiye edilmiş, ölümü temenni etmesi yasaklanmış, sadece, "Allahım, benim için yaşamak hayırlı olduğu sürece beni yaşat, ölüm hayırlı olduğu zaman canımı al" diye dua

etmesine izin verilmiştir (Buhârî, "Merḍâ", 19, "Daʿavât", 30; Müslim, "Ẕikir", 10, 13).

Hukuk Bakımından Ölüm Türleri. Fıkıhta hakikî ve hükmî ölüm şeklinde ikili bir ayırım daha yaygın olmakla beraber bazı İslâm hukukçuları şu üçlü ayırımı yapmaktadır: 1. Hakikî (tabii) ölüm. İnsan hayatının gerçek anlamda sona ermesidir. Hakikî ölümün gerçekleştiği gözlem ve teşhis yoluyla bilinir. 2. Hükmî ölüm. Mahkemenin geçerli hukukî sebeplere dayanarak gerçekte yaşıyor olsa bile bir kişinin hukuken ölü sayılmasına karar vermesini ifade eder. Çeşitli hal ve karinelere bakılarak kendisinden haber alma ve izini sürme imkânı kalmayan kayıp kişi (mefkūd) veya düşman ülkesine sığınan mürted hakkında mahkeme tarafından ölüm kararı verildiği takdirde kararın çıktığı andan itibaren bu kişi ölü sayılır. 3. Takdirî ölüm. Annesine karşı işlenen müessir bir fiil neticesinde ölü olarak doğan ceninin ölümü bu şekilde anılır. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre sağ doğmadığı için cenin bu durumda mirasçı sıfatını kazanamayacağı gibi "gurre"sini almak dışında kendisine mirasçı da olunmaz. Ebû Hanîfe'ye göre müessir fiil sırasında canlı olduğu ve bu fiil sebebiyle öldüğü takdiren sabit olduğundan hem mirasçı olur hem de kendisine mirasçı olunur. İkili ayırımı benimseyen İslâm hukukçuları hükmî ve takdirî ölümü aynı grupta mütalaa ederler.

Ölenin Hak ve Borçları. Fakihlerin bir kısmına göre zimmet ve vücûb ehliyeti kişinin ölümünden sonra belli durumlarda geçici bir süre için devam eder. Ölenin malından borçlarının ödenmesi, teçhiz, tekfin gibi masrafların yapılması, sağlığında iken başlatıp ölümü sonrasında sonuçlanan bazı fiillerinin kazandırıcı veya borçlandırıcı etkisinin doğrudan öleni veya terekeyi hedef alması bu görüşün delilleri arasında sayılır. Fakihlerin çoğunluğu ise bu gibi hak ve borçların kişinin zimmetinin ve vücûb ehliyetinin devam ettiğini göstermeyeceği, ölümle malların mülkiyetinin mirasçılara intikal edeceği, bu hak ve borçların da birinci derecede terekeyi elinde bulunduran mirasçıları ilgilendirdiği görüşündedir. Şahsa bağlı hakların ölümle sona ereceği ve mirasçılara intikal etmeyeceği, buna karşılık ölümün sırf mala bağlı hakları düşürmeyeceği genellikle kabul edilir. Buna göre hidâne, velâyet, bir göreve binaen sahip olunan hak ve yetkiler ölümle düşer. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre alacaklının ölmesiyle alacak ölenin mirasçılarına intikal eder. Yine çoğunluğa göre diyet öldürülen kişinin malı hükmünde olup diğer malları gibi mirasçılarına geçer. İrtifak hakkı, rehin alanın rehin üzerindeki hakkı, bedeli ödeninceye kadar satılan malı hapis hakkı da mirasçılara intikal eden haklar arasında kabul edilmiştir. Hem şahsa hem mala bağlı olan karma haklarda genelde şahsa bağlılık niteliği ağır basanların ölümle düşeceği, mala bağlılık niteliği ağır basanların ise düşmeyip mirasçılara geçeceği kabul edilmiştir. Ancak bazı hakların ağırlıkla şahsa veya mala bağlı sayılması konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Meselâ ayıp (kusur) muhayyerliği ve vasıf muhayyerliği fakihlerin ittifakıyla mala bağlı bir hak olarak değerlendirilmiş, diğer muhayyerliklerin niteliği, kısas ve şüf‘a haklarının mirasçılara intikali, kira akdinin ölümle sona erip ermeyeceği ise tartışılmıştır.

Ölen kişinin borçları terekesinden veya kefili tarafından ödenir. Mirasçılar, miras bırakanın borcundan bütün mal varlıklarıyla değil sadece mirastan hisselerine düşen payla sınırlı biçimde sorumlu olurlar. Terekesi borçlarını ödemeye yetmeyen kişinin borçlarını mirasçılarının ödemesi gerekmez. Terekenin yetmediği ve kefili de bulunmayan borçlar İslâm hukukçularının çoğuna göre dünyevî hükümler bakımından düşer. Ancak böyle durumlarda mirasçının ölenin borçlarını ödemesi dinî / ahlâkî bakımdan güzel bir davranış olarak görülmüş ve bu şekilde borçlunun uhrevî sorumluluktan

kurtulması umulmuştur. İslâm toplumunu eğitmek ve borcun ödenmesi hususunda hassasiyet kazanmasını sağlamak amacıyla ilk dönemlerde borçlu ölenlerin namazını bizzat kıldırmayıp diğer müslümanların kılmasını emreden Hz. Peygamber’in devletin gelirlerinin artmasından sonra, “Borç bırakanın borcunu ödemek bana aittir” sözünü (Buhârî, “Nafaḳāt”, 15; Müslim, “Ferâ᾿iż”, 15, 16) delil gösteren bir kısım İslâm hukukçusu, ölenin iyi niyetli olduğu halde ödeyemediği borçlarının malî durum elverişliyse devlet tarafından ödenmesi gerektiği kanaatindedir.

Ölümün borçlara etkisi konusunda borcun sıla (yardım, karşılıksız ödeme), ibadet veya ceza niteliği taşıması, belirli bir akidden kaynaklanması gibi durumlar özel bir öneme sahiptir. İbadetlerin mazeretsiz yerine getirilmemesi halinde bu konudaki borcun ölümle birlikte dünyevî hükümler bakımından düşeceği, ancak kişinin uhrevî yönden mesul olacağı, mazeret sebebiyle yerine getirilemeyen oruç ve hac gibi ibadetlerin ise ölümden sonra mirasçılar tarafından fidye ödeme veya ibadetin aynısını yerine getirme yoluyla telâfi edilebileceği genellikle kabul edilmektedir. Zekât, fitre, malî kefâretler, fidye gibi ibadetlerin malî yönlerine öncelik veren çoğunluğa göre bu borçlar ölümle düşmezken ibadet ve yardım (sıla) yönüne öncelik veren Hanefîler’e göre öşür dışındaki malî ibadetlerle ilgili borçlar ölümle birlikte dünyevî yükümlülük bakımından düşer. Öte yandan fıkıh literatüründe mazeretsiz de olsa ibadetlerini yerine getirmeden ölen kişiyi uhrevî sorumluluktan kurtarmak için mirasçıların yapacakları birtakım nakdî veya aynî ödemelere (fidye) yer verilmiş ve bazı âlimlerce bunun ölüye faydasının dokunacağı ümit edilmiştir (bk. BEDEL; ISKAT). Âkılenin ödemekle yükümlü bulunduğu diyet borçları ve nafaka Hanefîler’ce sıla olarak değerlendirilerek ölümle düşen borçlardan sayılmış, çoğunluk ise bu borçların ölümle düşmeyeceğini ileri sürmüştür. İslâm hukukuna göre haksız fiilden doğan tazminat borcu ölümle düşmemekte, akidlerden doğan borçların hükmü ise her akdin özelliğine göre değişmektedir. Borçlunun ölümüyle vadenin sona erip borcun muaccel hale geleceği İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Ölüye bedenî bir ceza uygulamak mümkün olmadığından daha önce hükme bağlanmış bedenî cezalar ölümle düşmekteyse de mahkeme kararıyla tesbit edilen malî cezalar ölümle düşmemektedir.

Kişinin ibadet sorumluluğu ve diğer yükümlülükleri ölümle sona erdiği için

amel defteri kapanır; ancak hadislerde bazı durumlarda amel defterine sevap ve günah yazılmaya devam edileceği bildirilmiştir. Buna göre etkileri devam eden sadaka, ilim öğretip yaymak, hayırlı evlât yetiştirmek, ağaç dikmek ve iyi bir çığır açmak sevap yazılmasına, kötü bir çığır açmak da günah yazılmasına vesile olur (Müslim, “Zekât”, 69, “Ẕikir”, 13; “Vaṣiyyet”, 14; Ebû Dâvûd, “Veṣâyâ”, 10). Ayrıntıları hakkında farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre ölünün arkasından yapılan hayır ve ibadetlerin sevabı kendisine bağışlanabilir (bk. AMEL).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “mvt”, “vft”, “hlk” md.leri; Tâcü’l-ʿarûs, “mvt” md.; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 38; XXVI, 64; İbn Kudâme, el-Muġnî, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), IV, 282; X, 206-207; Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu’l-İslâm fî mesâʾili’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm, [baskı yeri ve tarihi yok] (Müesseset-i Matbûât-i İsmâiliyyân), IV, 10, 83; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1307, IV, 237 vd., 314 vd.; Osman b. Ali ez-Zeylâî,

Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 290; İbn Receb, el-Ḳavâʿid, Beyrut 1413/1992, s. 172, 399; Hattâb, Mevâhibü’l-celîl, Beyrut 1398, V, 32; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, VI, 254; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü’l-muḥtâc, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), VI, 387; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VIII, 170; Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî, el-Fevâkihü’d-devânî, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 249; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1415/1994, V, 312; VI, 767; Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi’n-Nîl ve şifâʾi’l-ʿalîl, Beyrut 1392/1972, XV, 339; Ahmed Fethî Behnesî, el-ʿUḳūbe fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire-Beyrut 1403/1983, s. 232-233; Hayreddin Karaman, Hayatımızdaki İslâm, İstanbul 2003, s. 407-408; Hüseyin Esen, “İslâm Hukukunda Ölümün Malî Hak ve Borçlara Etkisi”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IX/1, Sivas 2005, s. 55-86; “Teklîf”, Mv.F, XIII, 248-250; “Terike”, a.e., XI, 206-266; “Ẕimmet”, a.e., XXI, 274-279; “Mevt”, a.e., XXXIX, 248-314.

Hüseyin Esen

ÖLÜM CEZASI

Arapça’da ukūbetü’l-katl / ukūbetü’l-i‘dâm terkipleriyle karşılanan ölüm cezasını belirtmek üzere klasik fıkıh literatüründe genellikle özel infaz şekilleri dikkate alınarak recm, salb veya kısâs; infaz usulünün söz konusu olmadığı durumlarda ise katl yahut izhâku’r-rûh (canı bedenden ayırma) terimleri kullanılmıştır.

Tarihsel Süreç. İlk toplumlardan itibaren suç ve cezaların belirlenmesinde dinî-ahlâkî kabuller etkili olmuştur. Başlangıçta daha ziyade toplumun bütününün korunması ön plana alınmış, toplumsal tepkinin suçlunun hayatına son verilmesini gerektirecek şekilde kuvvetli olduğu durumlarda ölüm cezası suçluya uygulanan bir yaptırım türü olarak ortaya çıkmıştır. Adam öldürme suçu için verilen ölüm cezasında öldürülen kişinin hayat hakkını aynen telâfi etme düşüncesi (ödetme kuramı), bunun dışındaki genel veya özel menfaat ve değerlerin ihlâli için uygulananda ise potansiyel suçlulara gözdağı vererek suçların önlenmesi düşüncesi (ortak yarar kuramı) daima bu cezanın fikrî temelleri arasında yer almıştır. İlk toplumlarda genellikle ölümle cezalandırılan suçlar şunlardı: Adam öldürme, zina, büyücülük, kabileye veya ait olduğu topluluğa ihanet, kutsal kabul edilen bir şeye saygısızlık, hırsızlık, bazı suçların tekerrürü. Ölüm cezasının uygulanma şekilleri toplumdan topluma farklılık arzetmekte, infaz bazan işkenceyle birlikte ve daha çok alenî şekilde gerçekleştirilmekteydi.

Eski Mısır’da çeşitli suçlar için ölüm cezası uygulanırdı. Meselâ kutsal sayılan hayvanları öldürmek, geliri hakkında yalan bildirimde bulunmak, sahte ölçü birimleri kullanmak ölümle cezalandırılırdı. Ana baba katili işkence edildikten sonra, zina yapan kadın işkence edilmeksizin ateşte yakılırdı. Mezopotamya’da uygulanan yasalarda da çeşitli suçlar için ölüm cezasına yer verilmiştir. Sumerler’de adam öldürmenin cezası ölümdü. Hammurabi kanunlarında adam öldürme, kadının zinası, aile içi yasak ilişki, büyücülük, hırsızlık gibi suçlar için ölüm cezası verilmesi ve bu cezanın suda boğma, ateşe atma, kazığa oturtma gibi usullerle infaz edilmesi öngörülmüştür. Eski Hint hukukunda ölüm cezası adam öldürme,

yüksek sınıftan bir kişi-yi tahkir gibi suçlardan dolayı uygulanırdı. Ancak en yüksek kast olan Brahmanlar'a idam cezası verilmezdi. Eski İran'da çeşitli suçlar için verilen idam cezası kılıçla başın kesilmesi ve taşlama gibi usullerle infaz edilirdi. Devlete ve dine hıyanetin cezası ise çarmıha gerilmekti. Eski Yunan'da Atina Devleti'nde yönetim biçimi olan cumhuriyeti kaldırıp yerine krallık kurmaya çalışmak, casusluk, dini tahkir, kalpazanlık, adam öldürme, çocuk düşürme, evli bir kadınla ilişki, kundakçılık, bazı hırsızlık türleri vb. suçlar ölümle cezalandırılırdı. Cezanın infazı ise zehir içirme, uçuruma atma, baş kesme, boğma, taşlama, ölünceye kadar dövme gibi usullerle olurdu. Isparta Devleti'nde ise idam cezası nâdiren uygulanır ve çoğunlukla boğmak, bazan da taşlamak, uçuruma atmak suretiyle infaz edilirdi. Roma hukukunda devlete ihanet, adam öldürme, kundakçılık, bir kimsenin şeref ve namusunu lekeleyen şiirler yazmak, bunları alenen okumak gibi suçlar ölümle cezalandırılırdı. Ancak idam cezasının infazı için halkın onayı gerekirdi. Cumhuriyet devrinin ardından imparatorluk döneminde cezalar ağırlaşmış ve sınıflar arasında ayırımcılık belirgin hale gelmişti. Siyasî olmayan âdi suçlar için yüksek sınıftan olanların idama mahkûm edilmesi nâdiren görülürken aşağı sınıflara mensup olanlar bazan önemsiz bir suç yüzünden idama mahkûm olurdu. Arabistan'da İslâm'dan önceki dönemde ölüm cezasını gerektiren suçların başında yol kesme, eşkıyalık, hırsızlık, zina, adam öldürme, kabile disiplini ve geleneklerini ihlâl etme gibi eylemler gelmekteydi. Zinanın ölümle cezalandırılması daha ziyade câriyeler dışında hür Arap kadınları için geçerliydi. Ölüm cezası genellikle kılıçla infaz edilirdi. Bazı durumlarda mızrakla öldürme, ağaca germe, taşlayarak öldürme, iple boğma ve asma, işkence ile öldürme şeklinde uygulamalara da rastlanır.

Yahudilik'te adam öldürme suçu için kısasa hükmedilmiştir (Tekvîn, 9/6; Çıkış, 21/ 22-24; Levililer, 24/17). Çocuğunu putlara kurban eden (Levililer, 20/2-4), hür bir yahudiyi kaçırıp alıkoyan veya köle olarak satan (Çıkış, 21/16; Tesniye, 24/7), ana babaya vuran ve lânet eden (Levililer, 20/9; Çıkış, 21/15, 17), kimselerin insan hayatı için tehlike arzettiği kendisine bildirildiği halde gerekli tedbiri almadığından dolayı bir insanı öldüren öküzün sahibinin (Çıkış, 21/29) ölüm cezasıyla cezalandırılması öngörülmüştür. Yine başka ilâhlar için kurban kesme (Çıkış, 22/20), Rabb'in adına sövüp lânet etme (Levililer, 24/10-16), büyücülük yapma (Çıkış, 22/18; Levililer, 20/ 27), Şabat (cumartesi) gününün kutsallığına

uymama ve bu günde çalışma (Çıkış, 31/ 14-15), dinden dönüp başka ilâhlara, güneşe, aya tapma (Tesniye, 17/2-5) gibi din aleyhine işlenen suçlarla nişanlı ya da evli bir kadınla zina (Levililer, 20/10; Tesniye, 22/22-24), üvey anneyle veya gelinle ilişki (Levililer, 20/11-12), livâta (Levililer, 20/ 13), hayvanlarla cinsel ilişki (Çıkış, 22/19; Levililer 20/15-16), evlenen kızın bâkire çıkmaması (Tesniye, 22/13-21), nişanlı kızın ırzına geçme (Tesniye, 22/25), bir din adamının (kâhin) kızının fahişelik yapması (Levililer, 21/9), bir adamın hem bir kızla hem de kızın annesiyle evlenmesi (Levililer, 20/14) gibi iffetsizlik sayılan fiiller ve durumlar da ölüm cezasını gerektiren suçlar arasında kabul edilmiştir. Eski Ahid'de kılıçla öldürme (Çıkış, 32/27), taşlama (Tesniye, 22/24), yakma (Levililer, 20/14; 21/9) gibi infaz şekilleri yer almaktadır.

Yeni Ahid'de genel anlamda kan dökmemeye ve kötülüğe karşı affedici olmaya yönelik tavsiyeler bulunması yanında (Matta, 5/21; Luka, 6/27-30, 37) Hz. Îsâ'nın şeriatı ve peygamberleri yıkmaya değil tamamlamaya geldiğini bildirdiği (Matta, 5/ 17) ve devletin kılıcının kötülere karşı gerekli olduğu yönünde ifadelerin yer alması (Romalılar'a Mektup, 13/1-5), kilisenin siyasî gelişmelere paralel biçimde ölüm cezasını kabul ve reddetme şeklinde iki farklı anlayışı benimsemesine imkân tanımıştır. Roma İmparatorluğu'nun hıristiyanlara baskı uyguladığı ilk üç asır boyunca kilise bilginleri bir insanı öldürmenin yasak olduğunu, Hıristiyanlığın affetmeyi, hoşgörüyü teşvik ettiğini belirtmekle yetinmiştir. Konstantinos tarafından Hıristiyanlığın

resmî din olarak tanınmasından sonra (313) kısas ilkesine dayanılarak ölüm cezasının devlet tarafından uygulanmasının meşrû olduğu benimsenmiş, Tanrı'nın kurduğu düzene karşı işlenen suçun cezasının yine O'nun temsilcisi olan devlet tarafından verileceği kabul edilmiştir. Avrupa'da XVII. yüzyıl sonlarına, İspanya'da 1830'lara kadar faaliyetlerini sürdüren engizisyon mahkemeleri tarafından verilen ölüm cezalarının infazı genellikle suçluların ateşte yakılması ya da kemiklerinin kırılması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda XII. yüzyılda engizisyon mahkemelerince takibata uğratılan Valdo isimli bir şahsın müridleri (Valdocular) tarafından insanlık tarihinde ilk defa ölüm cezasının kaldırılmasının gerekliliği düşüncesi ortaya atılmış, ölüm cezası bir insanı yasal biçimde öldürme şeklinde değerlendirilerek sorgulanmıştır (Lloyd, s. 78). XV-XVII.

yüzyılların ceza uygulamalarında hümanist düşüncenin bazı etkileri olmuş, meselâ boynunu vurma şeklindeki infaz yöntemi daha çok soylulara uygulanmış, suçlular genellikle asılarak öldürülmüş; toprağa gömme, suda boğma, kalpazanların haşlanması gibi infaz usulleri ortadan kalkmıştır. Bununla birlikte bir kısım suçlar için çarka vurma, ateşte yakma şeklindeki işkenceli infaz şekillerinin uygulanmasına devam edilmiştir. Yer ve zamana göre bazı farklı yaklaşım ve uygulamalar olsa da XVIII. yüzyıla kadar ölüm cezası dünyanın hemen her yerinde en ağır cezalandırma yöntemi olma özelliğini korumuştur. Sadece eski Çin'de ölüm cezasının hemen hemen hiç uygulanmadığı, eski Slav örfünde de bu cezanın bulunmadığı söylenmektedir.

XVIII. yüzyılda ölüm cezasının kavram olarak sorgulanmasına yönelik atılan adımlar cezanın tarihî seyrini etkilemiştir. Hukuk teorileri düzleminde ilk defa Beccaria'nın ortaya attığı ölüm cezasının kaldırılması düşüncesi hemen uygulama alanı bulamamışsa da bu cezanın kaldırılmasını hedefleyen bir hareketin başlamasını sağlamıştır. XVIII. yüzyıldan XX. yüzyılın ortalarına kadar Avrupa ülkelerinde savaşların ve siyasî rejimlerin etkisiyle ölüm cezasının uygulanması hususunda gelgitler yaşanmış, XX. yüzyılın ortalarından itibaren Batı Avrupa ülkelerinin genelinde ölüm cezası yasal olarak kaldırılmıştır. Buna karşılık Amerika Birleşik Devletleri'nin elli eyaletinden otuz sekizinde, Asya ve Afrika ülkelerinin çoğunda ölüm cezası halen yürürlükte olup Batı Avrupa'da da idam cezasının geri getirilmesine yönelik düşünce ve çağrılar bulunmaktadır.

İslâm Hukukunda. Fıkıh eserlerinde ölüm cezasının verilmesine sebep teşkil eden suçlar "cinâyât", "hudûd", "cirâh", "dimâ", "ta'zîr" gibi başlıklar altında ele alınmıştır. Klasik doktrinde cezaî müeyyideler için yapılan kısas, had ve ta'zîr şeklindeki üçlü ayırım esas alındığında -bazılarında görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte- ölüm cezasını gerektiren suçların bu grupların her biriyle ilgili olduğu görülür. Ölüm cezasını gerektiren suçların başında haksız yere kasten adam öldürme fiili gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde her insanın hayat hakkına sahip olduğu, bu hakkı ihlâl etmenin ağır uhrevî müeyyidesi bulunduğu gibi dünyada ölüm cezasıyla karşılık göreceği ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/92, 93; el-Mâide 5/32; el-İsrâ 17/33; Müsned, I, 61, 65, 70; Buhârî, "Diyât", 30; İbn Mâce, "Ḥudûd", 1; Tirmizî, "Fiten", 1). Ancak fıkıh doktrinlerince, âyet ve hadislerde kısasın zorunlu

ve vazgeçilmez bir ceza olarak değil diyet ve af alternatifleriyle birlikte düzenlendiği dikkate alınarak (el-Bakara 2/ 178; el-Mâide 5/45; Müslim, “Ḳasâme”, 32; İbn Mâce, “Diyât”, 35) kasten adam öldürme fiilinde hem kamu hem şahıs haklarının ihlâli söz konusu olmakla birlikte şahsî hak ihlâlinin baskın olduğu kabul edilmiştir (bk. KISAS). Bunun dışında naslarla belirlenmiş olan durumlarda verilen ölüm cezasının genel adı “had”dir. Meselâ evlinin zinasına uygulanan recm cezasının had olarak adlandırılması hususunda İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu görüş birliği içindedir. Buna karşılık naslarda yer alan bazı cezaların siyasî-idarî nitelikte sayılması veya Hz. Peygamber’in devlet başkanı sıfatıyla kullandığı takdir yetkisi (ta‘zîr) çerçevesinde değerlendirilmesi ya da bazı suçların kısas gerektiren bir eylem içerdiğinin kabul edilmesi sebebiyle eşkıyalık, dinden dönme gibi fiillere verilen ölüm cezasının had olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği tartışmalıdır. Bu tartışmalarla bağlantısı bulunan diğer bir görüş ayrılığı, cezası naslarla belirlenmeyip yetkili mercilere bırakılmış olan suçlara ölüm cezası verilip verilemeyeceği, yani ta‘zîrin ölüm cezası düzeyinde olup olmayacağı hakkındadır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri Resûl-i Ekrem’in, “Allah’ın hadlerinden bir had olmadıkça hiç kimse on kırbaçtan fazla dayağa mahkûm edilemez” meâlindeki hadisine dayanarak (Buhârî, “Ḥudûd”, 42; Müslim, “Ḥudûd”, 40) ta‘zîr kapsamında ölüm cezası verilmesini kabul etmemişlerdir. Hanefî hukukçularının yanı sıra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Hanbelî fakihleri ise umumi maslahatın gerekli kılması halinde topluma zarar veren kişilere ta‘zîr yoluyla ölüm cezası verilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Özellikle Hanefî fakihleri bu niteliği taşıyan ölüm cezasını siyaseten katil şeklinde ifade etmişlerdir. Hanefîler’in siyaseten ölüm cezası verilebileceğini belirttikleri livâta, ana rahmindeki çocuğun öldürülmesi gibi suçların çoğu için diğer mezheplerde had veya kısas adıyla ölüm cezası öngörülmüştür. Esasen Hanefîler’in ve diğer mezhep hukukçularının bu konuda atıfta bulundukları kavram “yeryüzünde fesat çıkarmak”tır (el-Mâide 5/33). Bu bakımdan İslâm hukukçularının bir kısmının naslarda açıkça belirtilmese de toplum düzenini bozan bazı suçlar için ölüm cezasını öngörmesi nassın geniş yorumundan kaynaklanır. İslâm hukukunda ta‘zîr yoluyla verilenler dahil ölüm cezasını gerektiren suç sayısının oldukça sınırlı olması, af, şüphe ve sulh gibi gerekçe ve yollarla bu cezanın asgari düzeye indirilmesine imkân tanınması, bu hukuk düşüncesinde toplumsal zaruret söz konusu olmadıkça ölüm cezasını uygulamama politikasının

benimsendiğini göstermektedir.

İslâm hukukçuları, ölüm cezasının sonucunun başka cezalarla kıyaslanamayacak derecede ağır olduğunu göz önünde bulundurarak suçun şüpheye yer bırakmayacak ölçüde sabit olduğu durumlar dışında bu cezanın uygulanmaması gerektiğine dikkat çekmişler; Allah hakkı olarak kabul edilen durumlarda fâilin yargı makamına bildirilmemesini, kul hakkı kapsamındakilerde ise suçlunun mağdur tarafından affedilmesini teşvik eden (Müsned, I, 419, 438; Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 6; Nesâî, "Sâriḳ", 4, 5) ve had gerektiren suçlarda şüphenin sanık lehine yorumlanarak bu cezaların olabildiğince azaltılmasını emreden (İbn Mâce, "Ḥudûd", 5; Tirmizî, "Ḥudûd", 2) nasları, zorunlu olmadıkça had suçları hakkında takibat yapılmaması ve suçun ispatını zorlaştıran -hatta bazı durumlarda neredeyse imkânsız kılan- şartlar konulması yönünde yorumlamışlardır. Bu sebeple fıkıh doktrininde sanığa kısas ya da had cezası verilebilmesi için suç unsurlarının mevcudiyetinde ve suçun sübûtunda hiçbir şüphenin bulunmaması ve bu kesinliğin infaz safhasına kadar devam etmesi şart koşulmuştur. Kasten adam öldürmede sanığın suçunu ikrar etmemesi durumunda şahitlerin tezkiyesi gerekli

görülmüş, zinanın ispatı için bu fiilin dört şahit tarafından açıkça görülmüş olması şartı aranmış, Hanefî, Hanbelî ve Zeydî mezheplerince ikrarın geçerli olabilmesi için dört defa tekrar edilmesi gerektiği belirtilmiş, suç sadece fâilin ikrarıyla sabit olmuşsa ikrardan rücû halinde cezanın düşeceği kabul edilmiştir. İslâm tarihi boyunca özellikle zina haddinin nâdiren uygulanmasının temel sebebi, suçun ispatının zor oluşu yanında kötülüğün duyulup yayılmasını engelleme ve fâilin ıslahının ümit edilmesi gibi sebeplerle fâilin yetkililere bildirilmemesinin tercih edilmesidir. Öte yandan kasten hukuka aykırı şekilde ölüm cezası vermesi durumunda hâkimin kısas cezasına çarptırılması, ölüm cezasına karar vermeyi düşünen hâkimin son derece titiz davranmasını sağlama amacına yönelik bir yaptırımdır.

Kötüye kullanılması kuvvetle muhtemel olduğu için suçun sabit olmasından sonra suçlunun tövbe etmesinin had niteliğindeki ölüm cezasını düşürmeyeceği kabul edilmiştir. Ancak eşkıyalık (hırâbe) suçunu işleyen kimselerin yakalanmadan önce tövbe etmeleri (el-Mâide 5/34), irtidad edenlerin ise tövbe teklifini kabul etmeleri halinde cezanın düşeceği

konusunda görüş birliği vardır. Ayrıca isyan suçunda isyancıları ikna etmek üzere ehil bir kimsenin onlarla görüşmesi şart koşulmuştur. Bu hükümler mümkün mertebe suçlunun ıslahının öncelikli hedef olduğunu göstermektedir. Fıkıh âlimleri özellikle, Hz. Peygamber'in organları keserek işkence etmeyi (müsle) ve ateşte yakarak öldürmeyi yasaklayan ifadelerini göz önüne alarak (Buhârî, "Cihâd", 149, "Ẕebâʾiḥ", 25; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 110, 112) ölüm cezasının infazı aşamasında insanî ölçülerin dışına çıkılmaması gereğine dikkat çekmişler, bu sınıra titizlikle riayet edilmesini sağlamak üzere had ve kısas cezalarının devlet başkanı ya da temsilcisi huzurunda gerçekleştirilmesi kuralını benimsemişlerdir (ayrıca bk. İNFAZ).

İslâm hukukunda cezaların amacıyla ilgili görüşlerin temellendirilmesinde maslahat kavramı ve makāsıdü'ş-şerîa için yapılan zarûriyyât, hâciyât ve tahsîniyyât ayırımı öncelikli bir yere sahiptir. Buna göre cezalar, kötülükleri ortadan kaldırmak suretiyle toplumun yararını sağlamak ve zarara uğramasını engellemek için konmuş, aslında zarar içermekle birlikte sonuçta korudukları menfaat sebebiyle meşrû sayılmıştır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, Muḫtaṣarü'l-fevâʾid, I, 14). Ölüm cezası da meşruiyet temelini bireysel ve toplumsal yararın sağlanması ve zararın giderilmesi amacında bulur. Makāsıdü'ş-şerîanın en önemli kategorisini oluşturan zarûriyyât kısaca "din, can, akıl, nesil ve malın korunması" şeklinde ifade edilen beş temel maksatta birleşir ve ölüm cezasına hükmedilen durumlarda bu esaslardan biri veya birkaçının, meselâ kısasta canın, recmde neslin, hırâbe haddinde can ve malın, mürtedin ölümle cezalandırılmasında dinin korunması söz konusudur. Fakihlerin ölüm cezasının amacıyla ilgili izahlarında zecir unsuru, yani suçun işlenmesini önleme ve potansiyel suçluları caydırma gayesi ön plana çıkmakla birlikte suçların zincirleme bir seyir kazanmasını önlemek üzere suç ve ceza arasında mağdur tarafın intikam duygusunu tatmin edecek düzeyde bir denklik bulunmasının önemi üzerinde de durulmuştur. Bu yönüyle ölüm cezası bireysel yararın korunmasını da sağlamakla beraber nihaî hedef güven ve istikrarı tehdit eden eylemleri asgari seviyeye indirerek toplumsal yararı temin etmektir. Nitekim, "Bir insanı öldüren bütün insanları öldürmüş gibi olur" âyeti (el-Mâide 5/32) yorumlanırken kātilin mâsum bir insanı öldürmekle aynı hakka sahip olan insanlığın da hayat hakkına tecavüz ettiği ve topluma kötü örnek olarak insanları cinayet işleyebilme konusunda cesaretlendirdiği belirtilmek

suretiyle suçun toplumsal niteliği vurgulanır. Yine, “Kısasta sizin için hayat vardır” âyetinde geçen (el-Bakara 2/179) “hayat” kelimesiyle toplumu oluşturan fertlerin hayat haklarının eşit bir şekilde korunması amacının kastedildiği belirtilir. Ölümle cezalandırılan diğer eylemler için de benzer açıklamalar yapılır. Meselâ yol kesme suçunda suçluların insanların can ve mal güvenliğine karşı eyleme geçen kimseler olması sebebiyle suçun topluma karşı işlenmiş sayıldığı, dolayısıyla cezanın toplum yararına olduğu açıktır. İsyan suçunun ölümle cezalandırılmasının ancak suçluların eyleme geçerek topluma zarar verme aşamasına gelmeleri halinde gerekli görülmesi suçluların cezalandırılmasından çok toplumun korunmasının amaçlandığını gösterir. Zina suçunun toplumsal boyutu bunun nesle ve ırza yönelik bir eylem olarak kabul edilmesinde belirir. Nitekim Kur’an’da nesli öldürme ile cana kıyma ifadelerinin bir arada zikredildiği âyetlerden hareketle (el-İsrâ 17/32, 33; el-Furkān 25/68) zinanın nesle ve ırza yönelik bir cinayet niteliği taşıdığı ifade edilmiştir. Öte yandan bazı fakihler mahkûmiyetten önce suçlunun pişmanlık duyması, mağdurun suçluyu affetmesi vb. durumlarda cezanın düşmesi hükmüyle had suçlarının mahkemeye intikalini ve ispatını zorlaştırıcı önlemler alınmasına dikkat çekerek ölüm cezası dahil olmak üzere cezalarda olabildiğince suçlunun ıslahı amacının güdüldüğünü vurgulamıştır.

Günümüzde müslüman düşünürlerin bir kısmı, makāsıd eksenli yorumlar çerçevesinde İslâm hukukundaki cezaî yaptırımlarla varılmak istenen asıl hedefin recm, kısas vb. cezaları uygulamak değil toplumun kötülüklerden korunması olduğuna dikkat çekerek dünyada ölüm cezasının kaldırılması yönündeki girişimlerin dinin asıl amaçları açısından değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşımı eleştiren veya ihtiyatla karşılayan çoğunluğun bu konudaki görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Batı düşüncesinde insan hakları öğretisi ödevleri ihmal edip haklara öncelik tanıyan bir yapı arzetmekte, bunun bir uzantısı olarak Batı ceza hukuku sistemlerinde suçlunun mağdura ve topluma verdiği zarar önemli ölçüde göz ardı edilmektedir. Her türlü refah ve sosyal hak imkânlarının bulunmasına rağmen Batı toplumlarında suç oranlarının artmasında bu yaklaşımın önemli payı vardır. İslâmî öğretide hayat hakkının insana Allah tarafından bahşedildiği ve dokunulmaz olduğu kabul edilmiş, bu dokunulmazlığın ancak başkasının hayat hakkına tecavüz ya da toplumun hayatî menfaatlerine zarar verme gibi durumlarda ve yine insana hayat

hakkını bahşeden ilâhî iradeye uygun biçimde kaldırılabileceği esası benimsenmiştir. Ölüm cezasının kaldırılması fikri insan hayatının kutsal sayılması noktasında İslâmî öğretiyle kesişirse de zaruri olan durumlarda ve özellikle kasten başkasının hayat hakkının ihlâli halinde bu cezanın uygulanması belirtilen temel yaklaşımı zedeleyen değil destekleyen bir tutum sayılmalıdır.

Osmanlılar'da. Kanunnâmelerde had ve kısas kategorilerinde yer alan suçlar için şer'î hukukta öngörülen cezalar esas kabul edildiğinden bunlarla ilgili ayrıntılı düzenlemelere gidilmemiş, daha ziyade ta'zîr kapsamında olmak üzere bazı ağır suçların ölümle cezalandırılması öngörülmüş ve buna siyaset cezası denilmiştir. Had ve kısas cezalarının infazını onama yetkisi devlet başkanına ait olduğundan bu cezalar da siyaset kavramıyla ifade edilmiştir. Bu terim, şer'î hukuka uygunluğu tartışılan ve bazı siyasî suçlar için verilen

cezaları da içerecek şekilde kullanılmıştır. Osmanlı kanunnâmelerinde ve mahkeme kayıtlarında zaman zaman veya her zaman livâta, tütün içme, kamu parasını zimmete geçirme, zındıklık, at çalma, evlât edinme ya da köleleştirme amacıyla esir çalma, köle ve câriyeyi kandırıp kaçırma, âdet haline getirilen hırsızlık, halka öldürücü aletlerle zarar verme, yabancı ülkelere kanun dışı yollarla tahıl ürünleri ihracı gibi suçların ölümle cezalandırıldığı görülmektedir. Ağır ihmali görülen önemli devlet görevlileri de çok defa ölümle cezalandırılmıştır.

Osmanlı hukukçuları, genel olarak padişahın meşrû emirlerine karşı girişilen toplumsal düzeni bozucu isyan hareketlerini bağy suçu olarak değerlendirmiş ve bu suçu işleyenlerin ölümle cezalandırılması gerektiği yönünde fetva vermiştir. Merkezî otoritenin sarsılmasına sebep olabilecek taraftar toplama, isyan ya da kargaşa çıkarma, ihtilâle veya savaşa kalkışma gibi hareketler ister saray efradı ister halk tarafından işlensin Osmanlılar'ın hemen her döneminde çoğunlukla ölümle cezalandırılmıştır. Devlet otoritesine karşı somut eylemlerin bulunmadığı, ancak potansiyel tehlike arzeden durumlarda da politik amaçlarla ölüm cezasının uygulanması söz konusu olmuştur. Nitekim vezir, paşa gibi devletin üst kademesinde bulunan birçok görevlinin bu sebeple hayatına son verilmiştir. Fâtih Kanunnâmesi'nde tahta çıkan padişahın "nizâm-ı âlem" için kardeşlerini

öldürmesini öngören hüküm, suçun maddî unsuru olan fiilî isyanı işlemeyen hânedan üyelerinin de öldürülebilmesine imkân verdiğinden fıkhî esaslara uygunluk açısından geniş tartışmalara konu olmuştur (Akman, s. 111-125, 150-162).

Osmanlılar'da adam öldürme suçunun kısas yoluyla ölümle cezalandırılmasında infaz genellikle kılıçla gerçekleştirilmiş, diğer suçlarda ölüm cezasının infazı için asma, boyun vurma, ikiye biçme gibi yöntemler kullanılmıştır. Sübûtunun son derece ağır şartlara bağlı olması vb. sebeplerle genel olarak İslâm tarihinde nâdiren verilen recm cezasının Osmanlı tarihinde de bir defa uygulandığı bilinmektedir. Siyaseten katil cezasının infazı kafa kesme ve boğma şekillerinden biri ile gerçekleştirilmiştir. Mahkûmun padişahın ailesinden olması durumunda eski Türk geleneğinde hânedan üyelerinin kanlarının kutsal olduğu telakkisine dayanan kanın dökülmemesi gerektiği inancının etkisiyle boğma yöntemi kullanılmıştır. Ölüm cezaları genellikle halka açık olarak infaz edilirdi. Sabıkalıların ya da gece suç işleyen hırsızların cezaları şehrin görülebilen yerlerinde, diğer suçlularınki ise suç işledikleri mekânda gerçekleştirilirdi. Ölüm cezasının alenen infaz edilmemesi durumunda ceza suçluların bulundukları hapishanelerde yerine getirilir ve cesetler denize atılırdı. İnfazların kaleden atılan bir topla ilân edilmesi âdeti III. Selim tarafından kaldırılmıştır. Cezanın saray mensuplarından birine verilmesi halinde infaz padişahın huzurunda gerçekleştirilirdi.

Genel ilke olarak Osmanlılar'da siyaseten katil cezasını verme yetkisi sultana, sadrazama ve onların yetkili kıldıkları vezirlere ait olmakla birlikte bu yetkinin devlet otoritesinin zayıfladığı ya da yetkinin kötüye kullanıldığı durumlarda zaman zaman sınırlandırılmasına yönelik girişimlerde bulunulduğu görülür. II. Mahmud döneminde yürürlüğe konulan 1254 (1838) tarihli kanunla bilhassa devlet memurları için ölüm cezası sadece had ve kısas suçlarıyla sınırlandırılmış, memurlara siyaseten katil cezası verilmemesi kabul edilmiştir. 1256 (1840) tarihli Ceza Kanunnâmesi'nde ise hükümler bütün tebaaya şâmil kılınmış, ölüm cezasını gerektiren suçlar hadler, padişaha (vatana) hıyanet, isyan ve adam öldürme olarak sayılmış, padişahın yetkisi ölüm cezasını onamayla sınırlandırılmıştır. 1851 ve 1858 tarihli kanunlarda önceki kanuna nazaran ölüm cezası bakımından önemli

bir farklılık bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 61, 65, 70, 419, 438; Sahnûn, el-Müdevvene, VI, 202-456; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 36-205; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 33-142, 233-327; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, XII, 307-551; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Muḫtaṣarü'l-fevâʾid fî aḥkâmi'l-maḳāṣıd: Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut 1410/ 1990, I, 14, 80-87, 129-137; II, 190, 247, 302; a.mlf., el-Ḳavâʿidü'ṣ-ṣuġrâ (nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlü Mansûr), Riyad 1417/1997, s. 137, 139, 165; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Demmâm 1423, III, 239, 242, 338-357; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 315-321; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 2-193; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1963; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1389/1969, s. 305-327; D. Lloyd, Introduction to Jurisprudence, London 1972, s. 78; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law (ed. V. L. Ménage), Oxford 1973; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 158-174; Ali Ali Mansûr, Niẓâmü't-tecrîm ve'l-iḳāb fi'l-İslâm, Medine 1397/ 1976, I, 61-86; II, 37-61; Bahri Savcı, Yaşam Hakkı ve Boyutları, Ankara 1980; M. Selim Awa, Punishment in Islamic Law: A Comparative Study, Indianapolis 1982; M. Cherif Bassiouni, "Quesas Crimes", The Islamic Criminal Justice System (ed. M. Cherif Bassiouni), London-New York 1982, s. 203-209; Osman Balcıgil, Birleşmiş Milletler ve Uluslararası Af Örgütü Konferanslarında Ölüm Cezası, İstanbul 1982; a.mlf., İdamın Günlüğü, İstanbul 1986; H. Homma, Structural Characteristics of Islamic Penal Law, Japan 1986; A. Camus - A. Koestler, Ölüm Cezası Üstüne Düşünceler (trc. Ali Sirmen), İstanbul 1986; Gassân Rabâh, ʿUḳūbetü'l-iʿdâm ḥallün ev müşkile, Beyrut 1987; W. S. White, The Death Penalty in the Eighties: An Examination of the Modern System of Capital Punishment, Michigan 1987; Abdülgaffâr İbrâhim Sâlih, el-Ḳıṣâṣ fi'n-nefs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1989; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990, s. 108-132, 286-288; Muhammed b.

Abdullah Zâhim, Âs̱âru taṭbîḳi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye fî menʿi’l-cerîme, Kahire 1412/1991; J. İmbert, Ölüm Cezası, İstanbul 1992; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Beyrut 1413/ 1993; M. Semih Gemalmaz, Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunda Yaşam Hakkı ve İşkence Yasağı, İstanbul 1993; a.mlf., “Ölüm Cezasının İlgasını Amaçlayan BM Uluslar Arası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesinin İkinci Seçmeli Protokolü ve Türkiyede Ölüm Cezası Sorunu”, İnsan Hakları Yıllığı, XXII, Ankara 1990, s. 65-82; Hüseyin Ebû Zeyd, el-ʿUḳūbetü’l-cesediyye beyne’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve’l-ḳānûni’l-vażʿî, [baskı yeri yok] 1418/1997; Mehmet Akman, Osmanlı Devletinde Kardeş Katli, İstanbul 1997; Ali M. Ca‘fer, Felsefetü’l-ʿuḳūbât fi’l-ḳānûn ve’ş-şerʿi’l-İslâmî, Beyrut 1417/1997; M. Atıyye Fetûrî, Fıḳhü’l-ʿuḳūbeti’l-ḥaddiyye fi’t-teşrîʿi’l-cinâʾiyyi’l-İslâmî, Bingazi 1998; Esat Adil Müstecaplıoğlu, “Ölüm Cezası”, Siyasal Bilgiler, VII/76, Ankara 1937, s. 200-205; Osman Nuri Uman, “İdam Cezası”, Adliye Ceridesi, sy. 4, Ankara 1942, s. 341-351; Coşkun Üçok, “Osmanlı Kanunnamelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler”, AÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, III/1, Ankara 1976, s. 125-146; III/2-4 (1946), s. 365-383; IV/ 1-4 (1947), s. 48-73; J. N. D. Anderson, “Homicide in Islamic Law”, BSOAS, XIII (1951), s. 811-828; Hakkı Demirel, “Ölüm Cezası”, AÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XII/1-2 (1955), s. 152-171; Necdet Yalkut, “Mukayeseli Hukuk Bakımından Ölüm Cezası”, Adalet Dergisi, LV/9-12, Ankara 1964, s. 1001-1013; Köksal Bayraktar, “Ölüm Cezası”, Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi, II/3, İstanbul 1968, s. 53-75; Sami Selçuk, “Anayasa ve Ölüm Cezası”, Yargıtay Dergisi, sy. 4, Ankara 1978; M. Receb el-Beyyûmî, “İlġāʾü’l-iʿdâm ve ibḳāʾühû beyne’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve’l-ḳavânîni’l-vażʿiyye”, ME, LVI/6 (1983), s. 881-884; Abdullah Ahmed ed-Dârî, “Cezâʾü’l-müfsidîn fi’l-arż”, Râbıṭa, XXVIII/296, Mekke 1989; J. Fitzpatrick - A. Miller, “International Standards on the Death Penalty: Shifting Discourse”, Brooklyn Journal of International Law, XIX, Brooklyn 1993, s. 273-366; R. Peters, “The Islamization of Criminal Law: A Comparative Analysis”, WI, XXXIV (1994), s. 246-274; Abdürraûf M. Ahmed el-Kemâlî, “et-Taʿzîr bi’l-ḳatl fi’l-fıḳhi’l-İslâmî”, Mecelletü’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, XIV/39, Küveyt 1420/1999, s. 167-203; Abbûd es-Serrâc, “el-İʿdâm”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2000, II, 763-765.

Münteha Maşalı

ÖMER

(عمر)

Ebû Hafs Ömer b. el-Hattâb b. Nüfeyl b. Abdiluzzâ el-Kureşî el-Adevî (ö. 23/644)

Hulefâ-yi Râşidîn'in ikincisi (634-644).

Fil Vak'ası'ndan on üç yıl kadar sonra, diğer bir rivayete göre ise Büyük (Dördüncü) Ficâr savaşından dört yıl kadar önce Mekke'de doğdu (Halîfe b. Hayyât, I, 151). Baba tarafından soyu Câhiliye döneminde Kureyş kabilesinin sefâret işlerine bakan Adî b. Kâ'b kabilesine ulaşır ve Kâ'b b. Lüey'de Hz. Peygamber'in nesebiyle birleşir. Annesi Mahzûm kabilesinden Hanteme bint Hâşim'dir. Müslüman olmadan önceki hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Babasının develerini güttüğü, içkiye ve kadına çok düşkün olduğu, iyi ata bindiği, iyi silâh kullandığı ve pehlivan yapılı olduğu belirtilmektedir. Şiire meraklı olduğu, güzel konuştuğu, okuma yazma bildiği, ensâb bilgisini öğrendiği, ticaret yaptığı, bu maksatla Suriye, Irak ve Mısır'a gittiği, Kureyş kabilesi adına elçilik görevinde bulunduğu rivayet edilir.

Kureyş'in bazı ileri gelenleri gibi putperestliğe bağlı kalarak önceleri Hz. Peygamber'e ve İslâmiyet'e karşı düşmanlık gösteren, bilhassa kabilesinden müslüman olanlara işkence yapan Ömer bi'setin 6. yılında (616) müslüman oldu (İbn Sa'd, III, 269). Onun müslüman oluşuna dair kaynaklarda iki rivayet bulunmaktadır. Hemen hemen bütün kaynaklarda yer alan meşhur rivayete göre Hamza'nın İslâm'ı kabulünden sonra Ömer Hz. Peygamber'i öldürmek üzere yola çıkmış, yolda karşılaştığı Nuaym b. Abdullah'tan kız kardeşi Fâtıma ile kocası Saîd b. Zeyd'in müslüman olduğunu öğrenince onların evine gitmiştir. Onları Tâhâ sûresini okurken bulmuş, okuduklarını kendisine vermelerini istemiş, ancak bu isteği reddedilince kız kardeşini ve eniştesini dövmüş, kardeşi kendilerine Kur'an öğreten ve Ömer'den saklanan Habbâb b. Eret'i de çağırarak müslüman olduklarını Ömer'in yüzüne karşı söylemiştir. Bunun üzerine yumuşayan Ömer müslüman

olmaya karar vermiş, Habbâb'dan Resûlullah'ın Erkam b. Ebü'l-Erkam'ın evinde olduğunu öğrenip oraya gitmiş ve kendisine biat ederek müslüman olmuştur (İbn İshak, s. 160-163; İbn Hişâm, I, 343-346; İbn Sa'd, III, 267-269). Diğer rivayete göre bir gece şarap içmek için içki arkadaşlarını aramış, kimseyi bulamayınca

Kâbe'ye gitmiş. Orada Kâbe'yi önüne alan Hz. Peygamber'in Beytülmakdis'e doğru namaz kıldığını görünce Kâbe'nin örtüsü altına saklanarak ona yaklaşmış, Resûl-i Ekrem'in okuduğu, Kureyşliler'in Kur'an için söyledikleri, "Şairlerin, kâhinlerin veya Muhammed'in uydurmasıdır" şeklindeki sözlere cevaplar veren Hâkka sûresinin 41-46. âyetlerini duyunca müslüman olmaya karar vererek Hz. Peygamber'i takip etmiş, Hz. Peygamber'in, evine girmeden önce onu farkedip "Ne var yâ Ömer?" diye sorması üzerine, "Allah'a, resulüne ve onun Allah katından getirdiği şeylere iman etmeye geldim" deyince Resûlullah, "Ey Ömer! Allah sana hidayet nasip etti" diyerek göğsünü sıvazlamış ve imanda sebat etmesi için ona dua etmiştir (Müsned, I, 17; İbn Hişâm, I, 346-348). Bu rivayetlerden ikincisi tercihe değer görülmektedir. Hz. Ömer'in müslüman oluşunun Resûl-i Ekrem'in, "Yâ rabbi! İslâmiyet'i Ömer b. Hattâb veya Amr b. Hişâm (Ebû Cehil) ile teyit et" duasının bir tezahürü olduğu belirtilmektedir (Müsned, I, 456; İbn Hişâm, I, 345; İbn Sa'd, III, 269). Hz. Ömer müslüman olduğu gece Ebû Cehil'in evine giderek İslâm'ı kabul ettiğini bildirdi; ayrıca ertesi gün Cemîl b. Ma'mer el-Cumahî'ye müslüman olduğunu bütün Kureyşliler'e ilân ettirdi. Onun İslâmiyet'e girmesinden sonra müslümanlar ilk defa Kâbe'de toplu olarak namaz kıldılar (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 3, 6; "Menâḳıbü'l-enṣâr", 35; İbn Hişâm, I, 342, 345, 348-350; İbn Sa'd, III, 269-270).

Hz. Ömer'in müslüman olmasından Medine'ye hicretine kadar geçen altı yıllık süre hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Müslümanlar Medine'ye hicret etmeye başlayınca Ömer de yanında ağabeyi Zeyd, karısı ve oğlu Abdullah başta olmak üzere akraba ve arkadaşlarından oluşan yirmi kişilik bir kafileyle Mekke'den ayrılıp Kubâ'ya gitti ve Rifâa b. Abdülmünzir'in evine misafir oldu. Resûlullah bir evde toplanan ensarın erkeklerinden biat alırken kadınların başka bir evde toplanmasını ve onlardan kendisi adına Hz. Ömer'in biat almasını emretti (İbn Sa'd, VIII, 7). Resûl-i Ekrem, Ömer'i Mekke'de Ebû Bekir'le, Medine'de Benî Sâlim

kabilesinden İtbân b. Mâlik ile (bazı rivayetlerde Uveym b. Sâide, Muâz b. Afrâ veya Evs b. Havlî) kardeş ilân etti. Hz. Peygamber'in Medine'ye gitmesinden sonra diğer birçok muhacir gibi Kubâ'da oturmaya devam eden Ömer, gün aşırı Medine'ye giderek Resûlullah ile görüşür, gitmediği günlerde İtbân gider ve akşamları yeni nâzil olan âyetlerle Hz. Peygamber'den öğrendiklerini birbirlerine anlatırlardı (Buhârî, "'İlim", 27; İbn Hişâm, I, 474-477, 505).

Katıldığı seriyyeler dışında Resûl-i Ekrem'in yanından hiç ayrılmayan Hz. Ömer kumandanlığını Resûlullah'ın yaptığı bütün savaşlarda, Hudeybiye Antlaşması, Umretü'l-kazâ ile Vedâ haccında bulundu. Hz. Peygamber, Hudeybiye'de Kureyşliler'le görüşmek üzere Ömer'i Mekke'ye göndermek istedi. Ancak o Kureyşliler'in kendisine karşı büyük bir düşmanlık beslediğini ve orada kabilesinden kendisini koruyacak kimsenin bulunmadığını söyleyerek Hz. Osman'ın gönderilmesini teklif etti. Hudeybiye Antlaşması'nda yer alan, Resûl-i Ekrem'in ve müslümanların o yıl umre yapamayacakları, müslüman olup Hz. Peygamber'e sığınanların Kureyşliler'e iade edileceği gibi şartları içine sindiremedi. Bu antlaşmanın Feth sûresinde "feth-i mübîn" olarak nitelendirilmesini de anlamakta güçlük çekti ve Medine'ye dönme kararını bir türlü kabul edemedi. Kendisini Hz. Ebû Bekir ikna etti; daha sonra antlaşmanın sonuçlarını görünce bu tavrından dolayı pişmanlık duydu. Resûlullah, Hayber'in fethinden sonra 7. yılın Şâban ayında (Aralık 628) Hevâzinliler'e karşı gönderdiği otuz kişilik müfrezenin başına Hz. Ömer'i kumandan tayin etti (İbn Sa'd, II, 117; bk. TÜREBE SERİYYESİ). Mekke'nin fethinde İslâm ordusu henüz şehre girmeden Hz. Peygamber'in çadırına gelen Kureyş reisi Ebû Süfyân'ın putları övdüğünü duyunca karşı çıktı ve onun müslüman olmasında rol oynadı. Fetihten sonra erkeklerden biat alan Resûl-i Ekrem kendisi adına Kureyşli kadınlardan biat almasını ona emretti. Ayrıca Kâbe'deki resimleri imha vazifesini de yerine getirdi (a.g.e., II, 142). 9 (630) yılında Tebük Gazvesi öncesinde ordunun teçhizi için malının yarısını bağışladı.

Hz. Peygamber rahatsızlığı sırasında oluşturduğu orduya Üsâme b. Zeyd'i kumandan tayin etti ve Ömer'i onun emrinde görevlendirdi. 11. yılın Safer ayının son haftasında (Mayıs 632) namaza çıkamayacak kadar rahatsızlığı artınca namazı Hz. Ebû Bekir'in kıldırmasını emretti. Bir rivayete göre Hz. Âişe, babasının zayıf sesli ve çok hassas olup Kur'an okurken ağladığını

söyleyerek namazı Hz. Ömer’in kıldırmasını istemiş, hatta bunu Ömer’e söylemiş, o da namaz kıldırmaya başlamış, ancak Resûl-i Ekrem buna engel olmuştur (İbn Hişâm, II, 652; İbn Sa‘d, II, 217-226; III, 178-180). Hz. Peygamber, hastalığının şiddetlendiği bir sırada kâğıt ve kalem getirilip

söyleyeceklerinin kaydedilmesini istemişti. Hz. Ömer’in de aralarında bulunduğu bazı sahâbîler buna gerek olmadığını, Resûlullah’ın rahatsızlığının şiddetlenmesi yüzünden böyle bir talepte bulunduğunu, Allah’ın kitabı ve Hz. Peygamber’in sünnetinin yeterli olduğunu söylemiş, bazıları ise aksi kanaat belirtmiş, bunun üzerine Resûl-i Ekrem, yanında tartışmamalarını söyleyerek kendisini yalnız bırakmalarını bildirmiştir. Tarihe “Vasiyetnâme” veya “Kırtâs Vak‘ası” diye geçen bu olay (Tecrid Tercemesi, I, 108-111; XI, 412-417) bilhassa Şiîler tarafından Hz. Ömer aleyhine kullanılmıştır (Fığlalı, s. 18-22). Resûl-i Ekrem’in vefatı sahâbîler arasında büyük bir üzüntü ve şaşkınlık meydana getirmiş, Hz. Ömer Mescidi Nebevî’de, “Resûlullah ölmemiştir! Allah onu muhakkak ki tekrar gönderecek ve böyle söyleyen kimselerin ellerini ve ayaklarını kestirecektir!” sözleriyle duygularını ifade etmiş, onu ve diğer sahâbîleri Hz. Ebû Bekir ikna etmiştir (Buhârî, “Feżâ᾿ilü aṣḥâbi’n-nebî”, 5; İbn Hişâm, II, 655-656; İbn Sa‘d, II, 266-272; Tecrid Tercemesi, XI, 26-28). Hz. Peygamber’in vefatı üzerine ensarın Sakīfetü Benî Sâide’de toplanarak halife seçimi konusunu görüştüğünü öğrenen Ömer yanına Ebû Bekir ile Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ı da alıp oraya gitti. Hz. Ebû Bekir onlara Ömer’i veya Ebû Ubeyde’yi halife seçmelerini teklif etti. Ancak Ömer ve Ebû Ubeyde, o varken bu görevi üstlenemeyeceklerini belirterek Ebû Bekir’e biat ettiler. Hz. Ömer ertesi gün Mescidi Nebevî’de bir konuşma yaparak müslümanlardan Kur’ân-ı Kerîm’e sarılmalarını ve Ebû Bekir’e biat etmelerini istedi (İbn Hişâm, II, 660).

Hz. Ebû Bekir’in hilâfeti döneminde Ömer ona müşavirlik ve kadılık yaptı. Halife olunca Üsâme b. Zeyd kumandasındaki orduya hareket emri veren Ebû Bekir, Ömer’in Medine’de kalmasını istedi ve bunun için Üsâme’den izin aldı (İbn Sa‘d, II, 190). Peygamberlik iddiasında bulunanlarla savaşma konusunda bir ihtilâf olmamasına rağmen zekât vermek istemeyen kabileler hakkında ashap arasında farklı görüşler ortaya çıktı. “Lâ ilâhe illallah” diyenlerle savaşmanın doğru olup olmayacağı hususunda Hz. Ömer’in başlattığı tartışma Hz. Ebû Bekir’in namaz kılmayı kabul edip zekât vermek

istemeyenlerle savaşmanın şart olduğu konusunda farklı düşünenleri ikna etmesiyle son buldu. Hz. Ömer Medine'ye saldırmak isteyen âsilerin dağıtılmasını sağlayanlar arasında yer aldı. Peygamberlik iddia eden Tuleyha b. Huveylid üzerine bizzat yürümeye hazırlanan halifeyi Hz. Ali ile birlikte bu kararından vazgeçirdi ve ordunun başına Hâlid b. Velîd'in getirilmesini sağladı. Ticaret yapmayı sürdürmek isteyen Hz. Ebû Bekir'e müdahale edip beytülmâle bakan Ebû Ubeyde'den ona maaş bağlattı (a.g.e., III, 184-185; Abdülhay el-Kettânî, I, 134, 425). Ebû Bekir'in müellefe-i kulûbdan iki kişiye tahsisat ayırmasına karşı çıkarak artık onlara ihtiyaç kalmadığını söyledi. Müseylimetülkezzâb ile yapılan Akrabâ savaşında (11/ 632) hâfız sahâbîlerden bir kısmının şehid düşmesi üzerine Kur'an'ın toplanması konusunu Hz. Ebû Bekir'e açtı. Resûl-i Ekrem'in yapmadığı bir işi yapma hususunda tereddüt gösteren halifeyi ikna edip vahiy kâtiplerinin yazdığı dağınık haldeki âyet ve sûrelerin Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir heyet tarafından bir araya getirilmesini sağladı (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 3). Hz. Ebû Bekir Medine'den ayrıldığında veya hastalığında kendisine vekâlet etti (İbn Sa'd, III, 186; Halîfe b. Hayyât, I, 102); 11 (633) yılı hac mevsiminde emîr-i hac olarak görevlendirildi (İbn Sa'd, III, 177). Hz. Ebû Bekir namaza çıkamayacak derecede hastalanınca imamlık görevini Ömer'e bıraktı ve onu yerine halef tayin etmek üzere Abdurrahman b. Avf, Saîd b. Zeyd, Osman b. Affân, Üseyd b. Hudayr gibi sahâbîlerle istişareye başladı. Bunlardan bazıları Hz. Ömer'in sert mizacını ileri sürerek çekincelerini dile getirdiler. Halife görüşmelerini tamamladıktan sonra Hz. Osman'ı çağırarak bu hususta bir ahidnâme yazdırıp mühürledi; yanına Ömer ile Osman'ı alıp Mescidi Nebevî'ye gitti ve halka şöyle dedi: "Sizin için halife seçtiğim kişiye razı olur musunuz? Bir yakınımı tayin etmedim. Allah'a andolsun ki bütün gücümle düşünüp taşındım ve Ömer b. Hattâb'ı uygun buldum; onu dinleyin ve ona uyun" orada bulunanların hepsi olumlu cevap verdi.

Hz. Ebû Bekir'in vefat ettiği gün (22 Cemâziyelâhir 13 / 23 Ağustos 634) Hz. Ömer Mescidi Nebevî'de biat aldı. İlk iş olarak, kaybettikleri bölgeleri geri almak için harekete geçen Sâsânîler'e karşı halkı Irak cephesindeki mücahidlere yardıma çağırdı ve Ebû Ubeyd es-Sekafî'yi 1000 kişilik bir birliğin başında Irak'a gönderdi. Ebû Ubeyd'in Köprü Savaşı'nda şehid olması üzerine Sa'd b. Ebû Vakkās'ı kumandan tayin etti. Kādisiye Savaşı'nı kazanan Sa'd (15/ 636) Sâsânî ordusunu takip ederek Medâin'i

ele geçirdi (Safer 16 / Mart 637). Sâsânî kuvvetleri Celûlâ Savaşı'nda da yenilgiye uğratıldı (16/ 637). Fetihlerin bu aşamasında Hz. Ömer, Sa'd b. Ebû Vakkās'a Hîre yakınlarında Kûfe'yi, Utbe b. Gazvân'a da Basra'yı ordugâh şehir olarak kurmalarını emretti. Utbe b. Gazvân, İran'ın Ahvaz bölgesini fethetti (17/638); ancak bölge bir yıl sonra tekrar Sâsânî ordusunun eline geçti. Nu'mân b. Mukarrin'e yardım için gelen ordu çetin bir mücadeleden sonra Tüster'i fethetti (20/641). Celûlâ ve Hulvân'ın ardından Sûs, Hûzistan ve Musul'u ele geçiren müslümanlar Nihâvend zaferiyle Irak'ın fethini tamamladı (21/642).

Hz. Ömer, Bizans İmparatorluğu'na karşı Suriye cephesindeki savaşlara da ara verilmeden devam edilmesini emretti. Hz. Ebû Bekir döneminde kazanılan Ecnâdeyn zaferinden (13/634) sonra Hz. Ömer devrinde yapılan Fihl Savaşı'nda müslümanlar Bizans kuvvetlerine büyük zayiat verdirdiler (28 Zilkade 13 / 23 Ocak 635). Mercüssuffer'de yenilip Dımaşk'a sığınan Bizans askerlerini takip ederek şehri kuşatıp fethettiler (Receb 14 / Eylül 635). Aynı yıl Mercürrûm Savaşı'nı da kazandılar. Bu sırada Ba'lebek, Humus ve Hama şehirleri de ele geçirildi. Müslümanların bu başarıları üzerine Bizans İmparatoru Herakleios hıristiyan Araplar'ın ve Ermeniler'in katıldığı büyük bir ordu hazırladı. Ancak Bizans ordusu Yermük Muharebesi'nde ağır bir yenilgiye uğradı (12 Receb 15 / 20 Ağustos 636) ve bölgedeki bütün şehirler müslümanların eline geçti. 16 (637) yılında Şeyzer, Kınnesrîn, Halep, ardından Antakya, Urfa, Rakka ve Nusaybin kısa aralıklarla müslümanlara teslim oldu. Öte yandan Filistin'in fethine devam edildi ve Kudüs kuşatıldı. Patrik Sophronios şehrin anahtarlarını o sırada inceleme ve görüşmelerde bulunmak için Suriye'ye gelen ve Câbiye'de bulunan Hz. Ömer'e teslim etmek istediğini belirtti. Halife bizzat Kudüs'e giderek halka eman verip kendileriyle bir antlaşma yaptı (17/638). Daha sonra Filistin'in sahil şehirleri başta olmak üzere diğer yerleşim yerleri fethedildi. Hz. Ömer sahillere yakınlığı dolayısıyla tehlike oluşturan Kıbrıs'ın fethine deniz seferinin zorluğunu düşünerek izin vermedi. Ancak Suriye ve Filistin'de mağlûp olan bir kısım Bizanslı kumandan ve askerlerin Mısır'a kaçtığını ve Mısır'ın fethinin gerekli olduğunu söyleyen Amr b. Âs'ın görüşünü benimseyerek Mısır'ın fethini emretti. Mısır'ın fethi üç yılda tamamlandı (19-21/640-642). Bu arada Hz. Ömer diğer deniz seferlerine ve bunun için bir donanma kurulmasına müsaade etmedi. Onun

bu kararında gemilerin batmasıyla sonuçlanan iki teşebbüsün etkisi bulunmaktadır (a.g.e., III, 284-285; Belâzürî, Fütûḥ, s. 181, 476;

Abdülhay el-Kettânî, I, 547-549). Sonuçta İslâm orduları onun zamanında Sâsânî İmparatorluğu'na tâbi Irak, İran ve Azerbaycan ile Bizans İmparatorluğu'na tâbi Suriye, el-Cezîre, Filistin ve Mısır'ı İslâm ülkesine kattılar.

Gerçekleştirilen fetihler sonucu ele geçirilen ganimetlerde büyük bir artış oldu. Hz. Ömer, müslümanlarla gayri müslimlere ait yeni ortaya çıkan çeşitli problemleri ve ihtiyaçları görerek bunların halledilmesi yolunda düzenlemelere teşebbüs etti. Bu düzenlemelere, kazanılan ganimetlerle İslâm'ın eline geçen bu çok büyük coğrafyada yaşayan başka dinden insanlar ve onların sahip oldukları toprakları ele alarak başladı. Ganimet ve toprak meseleleri yanında müslümanların Suriye'de yerleşimi hususunu görüşmek üzere Safer 16 (Mart 637) tarihinde bazı sahâbîlerle birlikte Câbiye şehrine gitti. Suriye'deki bütün valilerin katıldığı toplantıda gelirlerin taksiminde göz önünde bulundurulacak esasları ortaya koydu ve müslümanların gayri müslimlerle münasebetlerinde dikkat edecekleri hususlara işaret etti. Bu sırada Kudüs'ü teslim alan Hz. Ömer bütün kumandan-valilerle istişarelerde bulundu. Bizans'tan gelecek saldırıların önlenmesi için Câbiye'deki ordugâhın dağıtılarak iki ayrı cephede savunma hatlarının kurulmasını kararlaştırdı ve mevcut şehirlere yerleşilmesini istedi. 17 (638) veya 18 (639) yılında Amvâs'ta çıkan veba salgını buradan Suriye'nin çeşitli yerlerine yayıldı. Bu salgında başta Ebû Ubeyde b. Cerrâh olmak üzere birçok sahâbî ile 25.000'e yakın kişi öldü.

20 (641) yılında Hayber ve çevresindeki yahudileri Arap yarımadası dışına çıkaran Hz. Ömer (İbn Sa'd, II, 114; Belâzürî, Fütûḥ, s. 25, 28) daha sonra Hayber'e giderek bu bölgedeki toprakların durumunu inceledi. Barış veya savaş yoluyla alınmalarına ve Hz. Peygamber'in yaptığı taksimata göre bu toprakların sahiplerine verilmesini istedi. Topraklardan beytülmâl hissesi olarak Resûl-i Ekrem'in hanımlarına düşen paylar hususunda kendilerini serbest bıraktı; bir kısmı toprağı, bir kısmı gelirini almaya karar verdi. Fedek toprakları yarısı Hz. Peygamber'e ait olmak üzere barış yoluyla ele geçirilmişti. Hz. Ömer bu toprakların fiyatını tesbit ettirdi. Yarısının karşılığını Fedekliler'e ödedikten sonra onları da diğerleriyle birlikte Suriye

tarafına sürdü. Aynı tarihte Necranlı hıristiyanları da Kûfe taraflarındaki Necrâniye'ye gönderdi. Mallarını satın alarak mağdur olmalarını önledi. Ayrıca gittikleri yerde kendilerine geniş topraklar verilmesini, bu topraklardan bir süre vergi alınmamasını, daha sonra Hz. Peygamber ile yaptıkları anlaşmaya uygun biçimde cizye vermeye devam edilmesini valilerinden istedi.

Hz. Ömer, 23 (644) yılı haccını eda edip Medine'ye döndüğü günlerde, Mugīre b. Şu'be'nin Basra valisi iken edindiği kölesi Ebû Lü'lüe Fîrûz en-Nihâvendî efendisinin kendisinden fazla ücret aldığını söyleyerek bunun azaltılmasını istedi. Halife onun demircilik, marangozluk ve nakkaşlık yaptığını öğrenince Mugīre'nin kendisinden aldığı ücretin fazla olmadığını bildirdi. Bunun üzerine Ebû Lü'lüe ertesi gün sabah namazında hançerle Hz. Ömer'i yaraladı ve müslümanların elinden kurtulamayacağını anlayınca kendini öldürdü. Halife ölüm döşeğinde iken kendisine yerine birini bırakması teklif edilince aşere-i mübeşşereden altı kişilik şûranın toplanarak üç gün içerisinde aralarından birini halife seçmelerini istedi; oğlu Abdullah'ı da halife seçilmemek şartıyla bu heyete dahil etti. Namazı kıldırmak üzere Suheyb b. Sinân'ı, şûra üyelerini toplamak üzere Mikdâd b. Esved'i, seçim gerçekleşinceye kadar heyetin rahatsız edilmemesini sağlamakla da Ebû Talha el-Ensârî'yi görevlendirdi. Oğlu Abdullah'ı Hz. Âişe'ye yollayarak Resûl-i Ekrem'in hücresine onun ayağının dibine defnedilmek için izin istedi. Hz. Âişe kendisi için düşündüğü bu yeri ona vermeyi kabul etti. Hz. Ömer üç gün sonra vefat etti (26 Zilhicce 23 / 3 Kasım 644). Cenaze namazını Suheyb b. Sinân kıldırdı (İbn Sa'd, III, 367).

Hz. Ömer kaynaklarda uzun boylu, gür sesli ve heybetli bir kişi olarak tasvir edilir. Birçok kadınla evlenen Hz. Ömer ilk evliliğini Zeyneb bint Maz'ûn el-Cumahiyye ile yaptı. Abdullah ve Hafsa bu evlilikten doğan çocuklarıdır. Câhiliye döneminde evlendiği Müleyke bint Amr ve Kureybe bint Ebû Ümeyye'yi İslâmiyet'i kabul etmedikleri için müşrik kadınlarla evlenmeyi yasaklayan âyet (el-Mümtehine 60/10) doğrultusunda boşadı. Başka evlilikler de yapan Hz. Ömer son evliliğini 17 (638) yılında Hz. Ali ve Fâtıma'nın kızları Ümmü Külsûm ile yaptı. Hz. Ömer'in bu evliliğiyle Resûl-i Ekrem'le akrabalık kurma amacı taşıdığı bilinmektedir.

Aşere-i mübeşşereden olan Hz. Ömer aynı zamanda vahiy kâtiplerinden ve

Resûlullah'ın en yakın sahâbîlerdendir. Kızı Hafsa ile Hz. Peygamber'in evlenmesi (3/ 625) onların bu dostluğunu daha da pekiştirmişti. Resûl-i Ekrem kendisiyle birçok konuda istişare ederdi. Onun bazı görüşlerinin nâzil olan âyetlerle teyit edildiği görülmektedir. "Muvâfakāt-ı Ömer" denilen bu âyetler arasında şarabın kesin biçimde haram kılınması (el-Bakara 2/219), Hz. Peygamber'in evine gelen kimselerle hanımlarının perde arkasından konuşmasının daha uygun olacağı (el-Ahzâb 33/53), Kâbe'deki Makām-ı İbrâhim'in namazgâh ittihaz edilmesi (el-Bakara 2/125) ve münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl'ün cenaze namazının kılınmaması gerektiği (et-Tevbe 9/84) gibi hususlar örnek olarak zikredilebilir (Muvâfakāt-ı Ömer için bk. Tecrid Tercemesi, II, 346-353; XI, 46-50; İmâdî, s. 19 vd.). Hz. Ebû Bekir ile birlikte "şeyhayn" diye anılmış ve bazı fakih sahâbîler onların ittifak ettikleri hususları diğer sahâbîlerin görüşlerine tercih etmiştir. Hz. Ebû Bekir Medine'de kazâ işlerinin başına onu getirmişti. Resûl-i Ekrem onun hakkında, "Allah, gerçeği Ömer'in lisanı ve kalbi üzere yarattı" (Tirmizî, "Menâḳıb", 18); "Allah'ın emirleri konusunda ümmetimin en kuvvetlisi Ömer'dir"; "Muhakkak ki şeytan senden korkar, yâ Ömer!" demiş, "Ey Allahım! Ömer'in kalbinden haset ve hastalıkları çıkar ve onu imana tebdil et" şeklinde dua etmiştir (Müsned, IV, 336; ayrıca bk. Müslim, "Îmân", 69). Hz. Ömer, "Sana vâiz olarak ölüm yeter ey Ömer!" ifadesini mührüne kazıtmış, kendisini malıyla ve canıyla Hz. Peygamber'in yoluna adamıştır.

Hz. Ömer'in en meşhur lakabı "Fârûk"tur. "Hak ile bâtılı birbirinden ayıran" anlamındaki bu lakabı kendisine Hz. Peygamber'in, müslümanların veya Ehl-i kitabın vermiş olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır (İbn Sa'd, III, 270-271; Abdüsselâm b. Muhsin Âl-i Îsâ, I, 78-80; ayrıca bk. FÂRÛK). İslâm tarihinde "emîrü'l-mü'minîn" tabiri ilk defa Hz. Ömer için kullanılmıştır. Sünnî ulemâsı, onun Hz. Ebû Bekir'den sonra müslümanların en faziletlisi ve hilâfet makamına en uygun sahâbî olduğunda ittifak etmiştir. Şiî ulemâsı ise Hz. Ali'nin hilâfetiyle ilgili ilâhî emir bulunduğunu, Hz. Ömer'in Ebû Bekir ve Ebû Ubeyde ile birlikte bu emre muhalefet ettiğini ve Resûlullah'ın cenazesi henüz ortada iken hilâfeti Hz. Ali'den gasbettiğini ileri sürmüş, Hz. Ebû Bekir'in Ömer'i halife tayin etmesini de eleştirmiştir. Sünnî kaynaklarında Hz. Ebû Bekir'in yaptığı istişarelerden sonra Ömer'i yerine bırakmayı kararlaştırdığı, Hz. Ömer'in başarılı yönetiminin bu tayinin ne kadar isabetli olduğunu gösterdiği belirtilir. Hz.

Ali, Ebû Bekir'in Ömer'i halife olarak bırakmasına karşı çıkmamış, ona ilk gün biat edenler

arasında yer almış, onu desteklemiş ve onun yardımcısı olmuştur. Hz. Ömer de, "Ali olmasaydı Ömer helâk olurdu" diyerek bir gerçeği ifade etmiştir.

Hz. Ömer sert mizaçlıydı. Onun bu özelliğini Resûl-i Ekrem, "Ümmetimin içinde ümmetime en merhametli Ebû Bekir, Allah'ın emri konusunda en şiddetlisi Ömer'dir" sözüyle dile getirmiştir (Abdülhay el-Kettânî, II, 295). Hz. Ömer kadınlara karşı da çok sertti. Ancak rabbinden korkması ve âhirette yaptıklarından hesap vereceğine dair olan kesin inancı şahsî özellikleri arasında mesuliyet duygusunu ön plana çıkarmış, mesuliyet duygusu onu sert ve haşin davranışlardan uzak tutmuştur. Ayrıca Hz. Ebû Bekir döneminde Medine'deki kazâ işlerinin başında bulunarak tecrübe kazanmış, adalet sahasında gerçekleştirdiği icraatıyla insanlık tarihine geçmiştir. Onun hakkında Hz. Âişe'nin, "Ömer anılınca adalet anılmış olur, adalet anılınca Allah anılmış olur, Allah anılınca da rahmet iner" dediği nakledilir. Halifeliği süresince beytülmâlden ihtiyacı dışında hiçbir şey almamaya dikkat etmiş, sıradan bir Kureyşli gibi yaşamış ve Hz. Ali'nin bu konudaki tavsiyelerine uymuştur (Ebû Yûsuf, I, 125-126). Kaynaklarda zâhidâne bir hayat sürdüğü uzun uzun anlatılmaktadır. Hz. Ömer kul hakkına riayet hususunda çok hassas davranmıştır. Onun bu hassasiyeti kendisinden sonra iş başına gelecek halifeye zimmîlerin hukukuna riayet edilmesi ve onlara verilen taahhütlere uyulmasına dair vasiyetinde görülür. Savaşlarda müslümanların zarara uğramaması için gerekli tedbirleri alır, valilere de bu doğrultuda emirler verirdi. Onun savaşları Medine'den takip ettiği ve gelişmelere odaklanmış olduğu görülmektedir. Medine'de hutbe okurken İran cephesinde savaşmakta olan kumandanı Sâriye'ye, "Ey Sâriye! Dağa çekil, dağa!" diye hitap ettiği ve kumandanının bunu duyarak emri yerine getirip ordusunu kurtardığı rivayet edilir (Taberî, I, 2700-2703). Resûlullah onun hakkında, "Sizden önceki toplumlarda Allah'ın kalplerine ilham verdiği kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde de böyle kimseler varsa -ki şüphesiz vardır-muhakkak Ömer de onlardandır" demiştir (Buhârî, "Fežâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 6). Hz. Ömer toplumu ilgilendiren bir konu ortaya çıkınca halkı Mescidi Nebevî'ye çağırır, iki rek'at namaz kılındıktan sonra minbere çıkıp konuyu halka açardı (Taberî, I, 2574). Halkın soru sormasına ve haklarını aramasına imkân tanır, kendisinin eleştirilmesini isterdi. Emir

bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker esasına bağlı kalarak halifelik vazifesini yerine getirmekte çok büyük hassasiyet gösteren Hz. Ömer bütün emir ve yasakları önce kendi şahsında uygular, halka verdiği emirleri aile mensuplarına da söyleyerek bunlara riayet edilmesini isterdi. Hz. Ömer namaz kıldırmak, hutbe okumak, fey ve zekâtları toplamak, mâbedlerin yapımı ve bakımıyla meşgul olmak, ramazan ayının başını ve sonunu ilân etmek, hac farîzasının yerine getirilmesi için tedbir almak ve haccın idaresini üstlenmek gibi görevleri de yerine getirirdi. Abdurrahman b. Avf'ı emîr-i hac tayin ettiği hilâfetinin ilk yılı hariç hac farîzasını bizzat kendisi idare etmiş, son haccında Resûl-i Ekrem'in hanımlarını da beraberinde götürmüş, halifeliği döneminde ayrıca üç defa umre yapmıştır (İbn Sa'd, III, 177, 279, 283-284). Hz. Ömer, divan defterlerini yanına alarak Medine çevresindeki insanların atıyyelerini evlerine gidip bizzat kendisi dağıtırdı. Gündüzleri çarşı pazarda, geceleri de Medine sokaklarında dolaşıp asayişi kontrol eder, ihtiyaç sahiplerini gördüğünde kendisi beytülmâlden yiyecek taşırdı. Her cumartesi günü Medine'nin dışında Âliye yöresine gider, güç yetiremeyecekleri işlerde çalıştırılan kölelerin yükünün hafifletilmesini sağlardı. Aynı şekilde hayvanlara fazla yük yükletilmesine müdahale ederdi (Abdülhay el-Kettânî, I, 428-429). Valilerine yazdığı mektup ve emirnâmelerden birer nüshanın saklanmasını istediğinden Dîvânü'l-inşâ'nın kurucusu kabul edilmiştir. 18 (639) yılındaki kıtlıkta ihtiyaç sahipleri Zeyd b. Sâbit tarafından belirlenmiş ve beytülmâlde bulunan bütün hububat ve yiyecekler kendilerine dağıtılmıştır. Kendisi de her gün yirmi deve kestirerek ihtiyaç sahiplerine dağıtmış, kıtlık yılında ihtiyaç dolayısıyla hırsızlık yapmak zorunda kalanlara ceza uygulamamıştır.

Züheyr, Nâbiga ve Abde gibi tanınmış şairlerin şiirlerini gençliğinden beri dikkatle dinlediği rivayet edilen Hz. Ömer'in bunları okuduğu, birçoğunu ezberlediği, halifeliği döneminde kabilelere ait divanların derlenmesini istediği bilinmektedir. Onun bu şiirlerden bestelenmiş şarkıları dinlemeyi sevdiği ve, "Şarkı yolcunun azığı cümlesindendir" dediği nakledilmektedir (Abdülhay el-Kettânî, II, 202, 204). Babasından ensâb bilgisini öğrenen Hz. Ömer güzel yazı yazar ve güzel konuşurdu. Onun Hz. Ebû Bekir ile birlikte Kureyş'in en fasih konuşanları arasında yer aldığı, Kur'an'ın kıraat ve imlâsına itina gösterilmesini, Arap dilinin iyi öğrenilmesini ve doğru konuşulmasını istediği kaydedilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’in mushaf haline getirilmesi hususunda Hz. Ebû Bekir’i ikna eden Hz. Ömer, bütün İslâm beldelerinde valilere cami ve mekteplerde eğitim ve öğretime Kur’an’la başlanmasını emretmiş, bu maksatla çeşitli vilâyetlere Medine’den bazı sahâbîleri göndermiş, onlara maaş bağlamıştır. Kur’an’ın inanç esaslarına ait âyetlerinin doğru anlaşılması için çaba göstermiş, müteşâbih âyetlerle ilgilenenleri bundan menetmiş, kazâ ve kader konusundaki yanlış yorumları engellemiştir. İbrâhim b. Hasan, Hz. Ömer’in Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılması hususundaki görüşlerini Taberî, İbn Kesîr ve Süyûtî’nin tefsirlerinde yer alan rivayetlerden hareketle bir araya getirerek et-Tefsîrü’l-meʾsûr adıyla yayımlamıştır (Kahire 1983).

Hz. Ömer hadislerin rivayetine çok dikkat eder, Resûl-i Ekrem’den bizzat duymadığı bir hadisi rivayet eden sahâbîlerden bunu Resûlullah’ın söylediğine dair şahit getirmelerini isterdi. Bununla birlikte onun Sa‘d b. Ebû Vakkās gibi seçkin sahâbîlerden doğrudan hadis aldığı da bilinmektedir. Hadisleri de bir araya getirmeyi düşünen Hz. Ömer’in konu etrafında çok düşündüğü ve sahâbîlerle istişare ettikten sonra, “Size bir sünen kitabı yazmaktan bahsetmiştim. Fakat sonradan düşündüm ki sizden önce Ehl-i kitap Allah’ın kitabından başka kitaplar yazmış ve o kitaplar üzerine düşerek Allah’ın kitabını terketmişlerdi. Yemin ederim ki Allah’ın kitabını hiçbir şeyle gölgelemem” diyerek bundan vazgeçtiği rivayet edilir. Diğer taraftan onun Irak yöresinde görevlendirdiği Karaza b. Kâ‘b’a, gittiği yerde az hadis rivayet etmesini ve insanları Kur’an okumaktan alıkoymamasını söylediği ve çok hadis rivayet eden birkaç sahâbînin Medine dışına çıkmasını yasakladığı kaydedilir (İbn Sa’d, III, 287). Bu rivayetlerin mürsel olduğunu tesbit eden Muhammed Mustafa el-A‘zamî, Kur’an nüshalarının henüz çoğaltılmadığı dönemde Hz. Ömer’in hadislerin yazılmasına öncelik tanımış olacağına inanmanın mümkün görünmediğini söyler (İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 55-57; Hz. Ömer’in hadis ve sünnet anlayışı için ayrıca bk. Erul, s. 126-130, 385-416; Ali Çelik, sy. 2 [1995], s. 253-275). Hz. Ömer’in, ictihadlarının haber-i vâhide muhalif olduğunu gördüğünde bundan vazgeçip Resûlullah’ın görüşünü yansıtan haber-i vâhidi benimsediği bilinmektedir. Ayrıca bazı kimselerin rivayette gevşeklik göstermesi yüzünden yanlış anlaması muhtemel kişilerden hadis alınmasına karşı çıkmıştır. Kütüb-i Sitte’de rivayet ettiği 539 hadis

bulunmaktadır; bunların çoğu fıkha dairdir. Buhârî ve Müslim'in eserlerinde toplam seksen bir rivayeti yer alır. Buhârî ve Müslim bunların yirmi altısında ittifak etmiş, Buhârî otuz dört, Müslim yirmi bir hadisi ayrıca eserine almıştır. Diğer hadis kitaplarında da rivayetlerine yer verilmiştir. Bazı muhaddisler Hz. Ömer'in rivayet ettiği hadisleri bazı müsnedlerde toplamışlardır: İbn Şeybe, Müsnedü emîri'l-müʾminîn ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985); İbn Cerîr et-Taberî, Tehẕîbü'l-âs̱âr ve tafṣîlü's̱-s̱âbit ʿan-Resûlillâhi mine'l-aḫbâr (Müsnedü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb, nşr. Mahmud Muhammed Şâkir, Kahire, ts.); Ebû Bekir Ahmed b. Selmân b. Hasan en-Neccâd el-Bağdâdî, Müsnedü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah, Medine 1415/1995); Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Müsnedü'l-Fârûḳ emîri'l-müʾminîn Ebî Ḥafṣ ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb ve aḳvâlühû ʿalâ ebvâbi'l-ʿilm (nşr. Abdülmuʻtî Emîn Kalʻacî, Mansûre 1412/ 1992).

Hz. Ömer fetihleri yönetip yönlendirmesi, ortaya çıkan problemlerin çözümü, esirler ve gayri müslimler hakkındaki kararları, yeni şehirlerin kurulması ve fâtih askerlerin İslâm'a açılmış çok geniş coğrafyaya yerleştirilmesi, İslâmiyet'in tebliğ ve öğretilmesi gibi birçok konuda ilk uygulamaları (evâil) gerçekleştirmiştir. Hz. Ali'nin teklifi üzerine 16 yılı Rebîülevvelinde (Nisan 637) hicrî takvimin kullanılmaya başlanması kararlaştırılmış ve muharrem ayı hicrî takvimin ilk ayı olarak kabul edilmiştir. Onun devlet idaresindeki dirayetini gösteren bu uygulamalara kaynaklarda geniş yer verilmiş ve bunlar bazı teliflere konu olmuştur (meselâ bk. Gālib b. Abdülkâfî el-Kureşî, Evveliyyâtü'l-Fârûḳi's-siyâsiyye; Evveliyyâtü'l-Fârûḳ fi'l-idâre ve'l-ḳażâʾ).

Beytülmâl gelirlerinden olan zekâtı Tevbe sûresinin 60., humusu da Enfâl sûresinin 41. âyetine göre müslümanlara dağıtmış, İslâm devleti hâkimiyetine giren gayri müslimlerin barış zamanında verdikleri, fey ismi altında toplanan vergiler (cizye, haraç ve öşür) sayesinde artan beytülmâl gelirlerini müslümanlara dağıtmak üzere bir düzenlemeye gitmeyi kararlaştırmıştır. Fey gelirlerinden cizyenin alınmasını emreden âyette (et-Tevbe 9/29) bu verginin sarf yeri belirtilmemiştir. Hz. Ömer, hilâfetinin ilk yıllarında Resûl-i Ekrem'in ve Hz. Ebû Bekir'in yaptığı gibi cizyeyi Medine'deki müslümanlara dağıtmıştır (Ebû Yûsuf, I, 307-310; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 353-355). Haraç ve ticaret malları vergilerini ise kendisi

koymuş, ganimet topraklarının dağıtılmamasına ve bu topraklardan alınan haraç vergisinin vakıf olarak kalmasına karar verirken bunlardan elde edilecek fey gelirlerinin Haşr sûresinin 7-10. âyetleri gereği bütün müslümanlara dağıtılması için 15 (636) veya 20 (641) yılında divan teşkilâtını kurmuştur. Medine'den başlanarak Kûfe, Basra, Suriye ve Mısır'da yaşayan bütün müslümanlar, Araplar'ın nesebini çok iyi bilen üç kişilik bir heyet tarafından Hz. Peygamber'in mensup olduğu Kureyş kabilesinin Benî Hâşim kolundan hareketle divan defterlerine kaydedilmiş, beytülmâl gelirlerinin ve sarf yerlerinin bir düzene bağlanması sağlanmıştır. Hz. Ömer, feyden hisse alacak Medine halkını divan defterlerine kaydettirirken bunlara Arap asıllı olmayan bir kısım mevâlîyi de dahil etmiştir. Divan defterlerine köleler hariç şahıs isimleriyle birlikte yılda bir defa verilecek atıyye (atâ) miktarları ile köleler dahil herkese ayda bir verilmesi kararlaştırılan iki cerîb (burada hacim ölçüsü 132 litre) erzak kaydedilmiştir. Yıllık atıyye miktarları tesbit edilirken İslâm'a giriş önceliği, İslâmiyet'e yapılan hizmetler ve Resûl-i Ekrem'e yakınlık göz önüne alınmıştır. Müslümanlarla bütünleşmeyen ve cihada katılmayanlara fey ve ganimetten pay verilmemiştir. Hz. Ömer fey gelirlerini müslümanlara vermek için kurduğu divan teşkilâtını Medine'de bizzat kendisi yönetmiş, taşrada ise dağıtım işi valiler veya onların görevlendirdiği âmiller tarafından yapılmıştır. Halife, savaşarak ele geçirilen yerlerde yaşayan halkın da barış yoluyla ele geçirilenler gibi zimmî statüsüne dahil edilmesine, kendi dinlerinde kalmak istedikleri takdirde cizye ödemelerine, ayrıca ziraata elverişli topraklarının ödeyecekleri haraç vergisi karşılığında kendilerine bırakılmasına karar vermiştir. Haşr sûresinin 6-10. âyetlerine dayanarak, ganimet statüsüne göre (el-Enfâl 8/41) gaziler arasında dağıtılan veya Medine'ye gönderilen beşte bir nisbetindeki beytülmâl hissesi esirleri de serbest bırakmış ve toprakları eski sahiplerine iade etmiştir. Başta insan unsuru olmak üzere ganimet ve toprak meselelerini içine alan bu çok yönlü konuda Suriye Valisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a gönderdiği tâlimatın son kısmında, bu arazilerin sahipleriyle birlikte müslümanlara paylaştırılması halinde geriden gelecek müslümanların ve zimmîlerin konuşacak bir insan bulamayacaklarını, emeklerinin ürünü kazançlarından faydalanamayacaklarını, arazileriyle birlikte taksim edilen insanların müslümanlar sağ kaldığı sürece sömürüleceklerini, sonraki nesillerin de onların çocuklarını sömürmeye ve köle olarak kullanmaya devam edeceklerini, böylece bu insanların İslâm dini hüküm sürdükçe

müslümanların kölesi kalacağını söyleyip buna asla razı olmadığını ifade etmiştir (Ebû Yûsuf, I, 208-213, 265-267; II, 197-203; Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 15-46). Fetihle ele geçirilen toprakları eski sahiplerine bırakan Hz. Ömer bu topraklarda tarıma devam edilmesini, arazilerin ekilip verimli hale getirilmesini, üç yıl üst üste ekilmeyen toprakların geri alınmasını istemiş, ziraatın gelişmesi için tedbirler almış, ölü toprağı ekip ihya eden kimsenin bu toprağa sahip olacağını belirtmiştir.

9 (630) yılında nâzil olan cizye âyeti (et-Tevbe 9/29) bu çok geniş coğrafyada yaşayan yahudi, hıristiyan ve Mecûsî gibi gayri müslim halka uygulanmaya başlanmış, ödedikleri vergi karşılığında kendilerine Allah ve resulünün zimmeti (himayesi) verilmiş; çocuklardan, kadınlardan, fakirlerden, mâbed gelirleriyle geçinen din adamlarından ve sonradan müslüman olanlardan bu vergi alınmamıştır. Bu verginin gereğinin yerine getirilememesi söz konusu olduğunda iade edilmesi cihetine de gidilmiştir. Nitekim Suriye Valisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh, cizye aldığı Humus halkını Bizans'a karşı koruyamayacağını anlayıp şehri terketmek zorunda kalınca onlardan topladığı vergiyi geri vermiştir. Aynı uygulamanın Suriye'nin diğer şehirlerinde de yapıldığı bilinmektedir. Humus halkı, müslümanların bu güzel davranışını gördükten sonra müslümanların lehine casusluk yapmış ve topladıkları Bizans ordusuyla ilgili bilgileri kendilerine vermiştir (Ebû Yûsuf, II, 191-197). Hz. Ömer, cizye için belirlenmiş sabit bir miktar söz konusu olmadığından meselâ Sevâd bölgesinde üç ayrı seviyede (12, 24 ve 48 dirhem), Suriye ve Mısır'da önceleri 2 dinar, sonraları 4 dinar (40 dirheme eşit) para ile bir miktar yiyeceği kişi başı yıllık vergi miktarı olarak kararlaştırmıştır. Hz. Peygamber ve Ebû Bekir dönemlerinde olduğu gibi bazı yerlerde müşterek cizye diye isimlendirilen toptan yıllık vergi alındığı da olmuştur. Cizye ödemek istemediklerini söyleyen hıristiyan Benî Tağlib kabilesinden bu vergi yerine iki kat zekât vermeleri istenmiştir. Cizye miktarlarının belirlenmesinde her bölgede tedavülde olan para birimi esas kabul edilmiş, zaman zaman nakdî vergi yanında aynî vergiler de alınmıştır (a.g.e., II, 134).

Hz. Ömer, Suriye'ye seyahati esnasında cizye ödeyebilmek için dilenen yaşlı bir yahudiyi cizyeden muaf tutmuş, "Sadakalar ancak fakirler ve miskinler içindir…" (et-Tevbe 9/60) âyetindeki "miskinler"in Ehl-i kitap'tan olan fakirler olduğuna hükmederek beytülmâldeki zekât

gelirlerinden kendisine pay verilmesini emretmiştir. Câbiye'ye giderken gördüğü cüzzamlı hıristiyanlara da zekât verilmesini istemiştir (a.g.e., II, 120-122; Hz. Ömer devri cizye vergisi için bk. Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 123-201).

Hz. Ömer, fethedilen toprakları haraç vergisi karşılığında ziraatı iyi bilen eski sahiplerine bırakmıştır. Ekilebilir arazilerin alanına ve yetişen ürünün cinsine göre ister ekilsin ister ekilmesin yılda bir defa alınan bu vergi (harâc-ı vazîfe) ilk defa Sevâd (Irak), Suriye ve Mısır topraklarında uygulanmıştır. Bu uygulamayla hem tecrübesiz kimselerin mülkiyeti altında ortaya çıkabilecek verim düşüşü engellenmiş, hem toplanan haraç vergisi müslümanlara diğer fey gelirleriyle birlikte dağıtılmak suretiyle âdil bir gelir dağılımı sağlanmıştır. Bazı eski kaynaklarda savaşla ele geçirilen topraklardan alınan bu vergiye "task" adı verildiği görülmektedir (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 81; Belâzürî, Fütûḥ, s. 329). Ziraata elverişli olmayan topraklardan ve mesken alanlarından haraç alınmamıştır. Halife, haraç miktarlarının ve hangi topraklardan vergi alınacağının tesbitinden önce Sevâd arazilerinin tahriri, ölçülmesi ve vergi miktarlarının belirlenmesi için Osman b. Huneyf ile Huzeyfe b. Yemân'ı görevlendirmiştir. Ekime elverişli olmayan yerlerin hesaba katılmadığı tahrir işlemleri sonucunda Sevâd'ın 36.000.000 cerîb (bir cerîb 1366 m^2'dir) olduğu belirlenmiştir. Sâsânî vergi sistemi hakkında bilgi toplayan Hz. Ömer haraca esas birim alan ölçüsü olarak Irak ve Suriye'de cerîbi kullanmış, Mısır'da feddânı esas almış, vergi miktarlarının belirlenmesinde toprakların verimliliği, sulanabilirliği, tüketim merkezlerine ve pazarlara olan yakınlığı, ürünün cinsi gibi unsurları göz önüne alarak farklı miktarlarda vergi alınmasına karar vermiştir. Önce buğday, arpa ve hurma, Vali Mugīre b. Şu'be'nin buğday ve arpadan daha kıymetli ürünlerin bulunduğunu bildirmesi üzerine üzüm, zeytin, mercimek, susam, pamuk, yonca ve şeker kamışı yetiştirilen topraklara haraç koymuştur (Belâzürî, Fütûḥ, s. 331). Mısır'da da ekime elverişli alanlarla bunların verimlilik derecelerinin tesbit edildiği belirtilmektedir (İbn Abdülhakem, s. 152-153). Ebû Yûsuf, Hz. Ömer'in vefatından bir yıl önce Sevâd'dan toplam 100 milyon dirhem haraç vergisi alındığını zikreder (Kitâbü'l-Ḫarâc, I, 206).

Vergileri tesbit eden Osman b. Huneyf ile Huzeyfe b. Yemân'a araziyi işleyenlere güçlerinin üstünde vergi yüklememelerini tembih eden Hz.

Ömer bu vergileri toplamak üzere Kûfeliler, Basralılar ve Suriyeliler'den en güvendikleri birer kişi göndermelerini istemiş, ayrıca her yıl bu bölgelerden Medine'ye çağırdığı onar kişiye toplanan vergilerin haksız yere alınmadığına şahitlik etmelerini istemiştir (a.g.e., I, 278-282, 337-338, 567-568; II, 43-44, 45; Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 51-121).

Hz. Ömer, fetihlerden sonraki bazı gelişmeler üzerine zimmîlerden ve İslâm toprakları dışında yaşayanlardan (harbîler) ticaret malları vergisi (öşür) alınmasını kararlaştırmıştır. Basra Valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta harbîlerin tüccarlarından onların müslümanlardan aldıkları onda bir nisbetinde vergi almasını, aynı vergiyi yirmide bir nisbetinde zimmîlerden, kırkta bir nisbetinde müslümanlardan almasını emretmiş, müslümanlardan tahsil edilen öşrün zekât gelirlerine, harbî ve zimmîlerden alınan öşrün ise fey gelirlerine dahil edilmesini istemiştir (Ebû Yûsuf, II, 171-176; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 712-713; ayrıca bk. Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 203-219).

Medine'de merkezî bir idare kuran Hz. Ömer, sınırları çok geniş bir coğrafyaya yayılan devleti "emîrü'l-ceyş" (emîrü'l-cünd) adı verilen kumandan-valiler veya "emîr" (âmil) denilen valiler eliyle yönetmiştir. Valiler, savaşları sevk ve idare etmeleri yanında gayri müslimlerle ilgili yukarıda anlatılan düzenlemeleri uygulamaya koymuşlar, müslüman askerlerini İslâm'a açılan bu yeni merkezlere yerleştirmişler, böylece onların buralardaki gayri müslimlerle birlikte yaşamasını ve bu yerlerin İslâmlaşma'sını sağlamışlardır. Hz. Ömer ele geçirilen yerleşim merkezlerinde öncelikle cami yaptırılmasını emretmiş, bunun yanında bazan, fethedilen şehirlerdeki eski mâbedler tamamen veya kısmen camiye çevrilmiştir. Nitekim Dımaşk şehrinin ortasında bulunan Yuhannâ Kilisesi'nin yarısı hıristiyanlara bırakılmış, yarısı camiye dönüştürülmüştür. Kudüs'te olduğu gibi barış yoluyla ele geçirilen yerlerde ise eski mâbedlere dokunulmamıştır. Mescidi Aksâ'nın yeri tesbit edilmiş ve buraya büyük bir cami yaptırılmıştır. Genellikle camilerin yanına emîr evi ve çarşı inşa edilmiştir. Bu şehirlere Arabistan'ın çeşitli yerlerinden gelerek fütuhata katılmış olan askerler yerleştirilmiş, daha sonra aileleri getirilip mahalleler kurulmuş, bu mahallelerde mescidler açılmış, böylece iki ayrı şehir profili ortaya çıkmıştır. Kudüs, Dımaşk, Antakya, Medâin ve İskenderiye gibi

gayri müslimlerin de yaşadığı şehirler dinlere göre mahallelere bölünürken Basra, Kûfe ve Fustat gibi yeni kurulan şehirlerde Arap yarımadasından fütuhat için gelen müslüman Araplar kabilelerine göre yerleştirilmiştir.

Hz. Ömer görev yerlerine gitmeden önce valilerin bütün servetlerini kaydettirir, servetlerinde aşırı miktarda artış olanların durumlarını araştırır, gerekirse servetlerinin bir kısmına el koyardı. Valilerinin ve diğer görevlilerinin teftişine çok önem veren Hz. Ömer, hakkında şikâyet bulunanlar için soruşturma açmış, bu iş için genellikle ensardan Muhammed b. Mesleme'yi görevlendirmiştir. Her yıl hac mevsiminde valileri Medine'ye çağırır, halktan bazı kimseleri de yanlarında getirmelerini ister, onlardan vilâyetlerinin durumuna, halkın şikâyetine, fiyatlara, zayıf ve güçsüzlerin valilerin yanına girip giremediklerine, valilerin hastaları ziyaret edip etmediğine dair sorular sorardı. Ayrıca teftiş maksadıyla tanınmayan kimseleri gizlice vilâyetlere gönderirdi.

Savaşta nasıl davranılacağıyla ilgili prensipler ortaya koyan Hz. Ömer savaştan önce karşı tarafla temasa geçilmesini, onlara elçilik heyeti gönderilmesini, bu heyetin onları İslâm'a davet etmesini, kabul etmedikleri takdirde cizye ödemelerinin teklif edilmesini, bunu da kabul etmezlerse savaşılacağının kendilerine bildirilmesini istemiş, insanlık dışı tecavüzlerde bulunulmamasını, tenkil yapılmamasını, kadın ve çocukların öldürülmemesini tembih etmiştir (Ebû Yûsuf, II, 441-443). Orduların durumunu yakından takip edebilmek ve merkezle taşra arasındaki irtibatı sağlayabilmek için haberleşmeye büyük önem vermiş, bu maksatla yollara menziller yaptırmış, valilerinden devamlı raporlar istemiştir.

Hicaz, Yemen, Bahreyn, Ecnâdüşşâm (Suriye garnizonları), Kûfe, Basra (Irak) ve Fars ile Mısır Hz. Ömer zamanındaki büyük vilâyetlerdi. Bunlara bağlı birçok şehir veya bölgenin merkezlerin valilerine bağlı yahut bizzat halife tarafından tayin edilen kumandan-valileri veya âmilleri bulunuyordu. Halife ordunun asker, levâzım ve hayvan ihtiyacını kendisi Medine'de karşılıyordu. Bu dönemde askerlerin adları

divan defterlerine yazılmak suretiyle âdeta zorunlu askerlik ve düzenli orduların kurulmasına adım atılmış, ziraata elverişli toprakların sulanması için bent-kanal sistemleri kurulmuş, su ihtiyacının karşılanması için

yerleşim merkezlerine kanallar açılmıştır.

Hz. Ömer devletin başşehri Medine'ye vali tayin etmemiş, idaresini bizzat kendisi üstlenmiştir. Devlet idaresinde âdil olunması (el-Mâide 5/8), işlerin ehline havale edilmesi (en-Nisâ 4/58) gibi Kur'an esaslarına ve bilhassa istişareye (Âl-i İmrân 3/ 159; eş-Şûrâ 42/38) büyük önem vermiştir. Adalet işlerine önceleri valiler bakarken Hz. Ömer Kûfe, Basra, Dımaşk, Filistin, Humus, Ürdün, Mısır ve Bahreyn'e kendisine bağlı kadılar tayin etmiştir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği, İslâm hukuk tarihinde önemli bir yeri olan mektubunda kadının tarafsızlığı, tarafların delil getirme yükümlülüğü, anlaşıp barışma ve kadının hatalı kararından dönmesi gibi yargılama usulünün temel meselelerine temas ederken Kitap ve Sünnet'te bulunmayan hususlarda kıyas yapılması, aksi sabit oluncaya kadar bütün müslümanların dürüst birer şahit olarak kabul edilmesi, tarafsızlığa, doğru ve kanunî delillere önem verilmesi, keyfî delillerin reddedilmesi, delilin bulunmadığı durumlarda yemine başvurulması gibi esaslara yer vermiştir. Kaynaklarda onun benzer esasları ihtiva eden başka mektupları da yer almaktadır. İslâm tarihinde ilk hapishane Hz. Ömer zamanında kurulmuş ve bunun ardından cezalarda bazı değişikliklere gidilmiştir.

Kara yoluyla Medine'ye erzak sevki zor olduğu için Mısır Valisi Amr b. Âs, Hz. Ömer'den izin alarak Nil nehri kenarındaki Babilon şehriyle Kızıldeniz sahilindeki Külzûm (Süveyş) Limanı'nı birbirine bağlayan, firavunlar döneminde yaptırılmış ve zamanla kapanmış olan kanalı açtırmış, "Halîcü emîri'l-mü'minîn" adını verdiği su vasıtasıyla Kızıldeniz üzerinden Medine'ye erzak gönderilmesini ve Mısır, Haremeyn ile Yemen ve Hindistan arasında deniz ticareti yapılmasını sağlamıştır. Kızıldeniz'i Akdeniz'e bağlamak üzere bir kanal açılabileceğini halifeye bildiren Amr, hacca gelenlerin gemilerini Rumlar'ın yağmalayacağı endişesini ifade eden Hz. Ömer'den izin alamadığı için bu tasavvurundan vazgeçmiştir (Abdülhay el-Kettânî, II, 118-120). Hz. Ömer, Medine nüfusunun giderek artması üzerine Mescidi Nebevî'yi genişletmiş (17/638), Hz. Peygamber'in hücre-i saâdetleriyle mescidin arasına duvar yaptırmış, kuzey duvarını biraz geriye çektirmiş ve ön duvar mevcut sütunların aralığı kadar ileri alınarak yanlara üçer, batı tarafından ön duvara dik ikişer sütun ilâve ettirmiştir. Çevre duvarını ve tavanı yükseltip kapı sayısını altıya çıkartmış, zemini Akīk vadisinden getirilen küçük çakıl taşlarıyla kaplatmıştır.

14 (635) yılında Mescidi Nebevî'de ilk defa cemaatle teravih namazı kılınmasını emretmiş, kadın ve erkeklere iki ayrı imam tayin etmiştir. Mescidi Harâm'ı da çevredeki bazı evleri istimlâk ederek genişletmiş, etrafını göğüs hizasında bir duvarla çevirtmiş ve meşalelerle aydınlatmış, bazı rivayetlere göre sel sularının Kâbe'nin duvarına kadar sürüklediği Makām-ı İbrâhim'i eski yerine koydurmuştur. Diğer bazı rivayetlerde, aslında Kâbe'ye bitişik olan bu makamın etrafında namaz kılanların tavafı engellediğini görerek yerini değiştirdiği kaydedilmektedir. Seli önlemek için iki bent yaptırmış, Harem bölgesinin sınırlarını taş direkler (ensâb) koydurarak yeniden belirlemiştir. 17 (638) yılındaki umresi esnasında Mekke-Medine arasındaki su kaynaklarında misafirhane yapmak, yeni kuyular açmak ve mevcutları temizlemek isteyen kabilelere hac ve umre yolcularının öncelikle faydalanmaları şartıyla izin vermiş, Şam-Hicaz arasında da benzer tedbirleri almıştır. Medine'de bir misafirhane yaptırmış, Kûfe-Hîre arasındaki bir konağın misafirhane olarak kullanılmasını istemiştir (İbn Sa'd, III, 220, 306; Abdülhay el-Kettânî, II, 25, 31).

Medine'de çocukların eğitimi için görevliler tayin eden Hz. Ömer çocuklara Kur'ân-ı Kerîm, okuma yazma ve Arap dili kaidelerinin yanında ensâb bilgisi, şiir, darbımesel, yüzme, binicilik ve atıcılığın öğretilmesini istemiş, bu konuda valilere emirler göndermiştir. Kur'ân-ı Kerîm öğrenen çocuklara beytülmâlden maaş bağlamıştır. Bu öğretim faaliyetlerinden hür veya köle bütün çocuklar faydalanıyordu.

Bu dönemde hemen her yerdeki fetihleri kitleler halinde İslâm'a gönüllü katılmalar takip etmiş, hiç kimse İslâmiyet'i kabule zorlanmamıştır. Hz. Ömer gayri müslimlerle yapılan antlaşmalara gerekli hassasiyetin gösterilmesini sağlamış, din farkı gözetmeksizin insanlara iyi davranılmasına dikkat edilmesini istemiştir. Bundan son derecede memnun olan Suriye bölgesindeki gayri müslim Cürcüme (Cerâcime), Sâmirîler, Dülûk ve Ra'bân kabileleri casuslar vasıtasıyla Bizans'ın durumunu öğrenip müslümanlara haber vermiş, buna karşılık kendilerinden cizye alınmamıştır. Öte yandan bu zümrelerin kadın ve çocuklarının her türlü tehlikeye karşı korunması, öldürülmemeleri, sürülmemeleri ve esir edilmemeleri devlet tarafından garanti altına alınmış, devlet aynı garantiyi onların malları için de vermiştir. Gayri müslimlere tam bir inanç hürriyeti

sağlanmış, âteşkedeleri, kilise ve havraları korunmuştur. Hz. Ömer'in Kudüs'ün fethi esnasında kilisede namaz kılmaması yanında bu din anlayışının bir başka delili Mısır fethine şahit olan Nikou Piskoposu Jean'ın ifadelerinde görülür. Jean, Amr b. Âs'ın kiliselerden bir şey almadığını, onları yağma etmediğini, emlâkine el koymadığını ve müslümanların hıristiyanların işlerine karışmadığını açıkça dile getirmiştir. Diğer taraftan Hz. Ömer gayri müslimlerin uyacakları bazı esasları da belirlemiştir (Ebû Yûsuf, II, 125-128, 202-203). Ebû Yûsuf'un eserinde Hz. Ömer'in gayri müslimlerin bellerine zünnar takmaları, başlarına çizgili kalensüve giymeleri gibi kıyafetle ilgili bazı hususları da emrettiği, maksadının müslümanlarla zimmîlerin ayırt edilmesi olduğu şeklindeki bilgiler yer almaktadır (a.g.e., II, 124-128, 132-134). Ancak gayri müslimlerle yapılan antlaşma metinlerinde görülmeyen bu şartların Hz. Ömer'e nisbeti tartışmalı bir konudur (Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 192-195). Gayri müslimlerin devlet hizmetinde çalışıp çalışamayacakları hususunda da antlaşmalarda bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak onun zamanında ve daha sonraki dönemlerde zimmîlerin devlet hizmetinde çalıştıkları bilinmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de müslüman erkeklerin zimmî kadınlarla evlenmelerine izin

verilmesine karşılık (el-Mâide 5/5) Hz. Ömer, Medâin Valisi Huzeyfe b. Yemân'dan yahudi asıllı karısını boşamasını istemiş, o da halifeye bir mektup yazarak Ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin hükmünü sormuştur. Hz. Ömer cevabî mektubunda bu evliliğin helâl olduğunu, ancak ecnebi kadınların tatlı dilleriyle müslüman hanımlara üstün geleceklerine dair endişesini bildirmiştir. Bunun üzerine Huzeyfe'nin hanımını boşadığı kaydedilir (Taberî, I, 2374-2375). Hz. Ömer bu uygulamasıyla fetihlerden sonra yaygınlaşan bu çeşit evliliklerin önüne geçmek istemiş olmalıdır. Bu sebeple onun bu kararının zimmîlere cephe almak şeklinde değil geçici bir tedbir olarak anlaşılması gerekir (Muhammed Biltâcî, s. 301-306). Hz. Ömer dönemi tatbikatına ait hususları da içine alan "eş-Şürûtü'l-Ömeriyye" adlı belge çoğu zimmîlerin aleyhine olan değişiklik ve ilâveleri ihtiva etmektedir. Bu belgedeki şartlarla antlaşma metinlerinde yer alan şartlar karşılaştırıldığında bu metnin uydurma olduğu anlaşılmaktadır. "Ahidnâme-i Ömer" diye de isimlendirilen bu belge, Abdurrahman b. Ganm tarafından rivayet edilen ve Suriye hıristiyanları tarafından Hz. Ömer'e yazılan bir mektuptan ibarettir. Bu metnin Hz. Ömer'e ve onun

valilerine nisbet edilmesi doğru değildir. Hz. Ömer’e izâfe edilen başka metinlerin de bulunduğu, bunların bir kısmının yahudi ve hıristiyanlar tarafından muhafaza edildiği bilinmektedir (bk. eş-ŞÜRÛTÜ’l-ÖMERİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 7-9, 110-111, 124-125, 160-165, 232-233, ayrıca bk. İndeks; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc (Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, Fıḳhü’l-mülûk içinde, nşr. Ahmed Abîd el-Kübeysî), Bağdad 1973-75, I, 109-110, 121, 125-126, 143-150, 165-174, 199, 206-213, 265-267, 278-282, 307-310, 337-339, 567-568, 660; II, 43-45, 115, 120-128, 132-134, 171-176, 189-203, 441-443, ayrıca bk. İndeks; Vâkıdî, el-Meġāzî, bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 342-350, 474-477, 505; II, 652, 655-656, 660, ayrıca bk. İndeks; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1388/1968, s. 25 vd., 81, 137-138, 353-355, 371-372, 462-467, 712-713; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 238; II, 114, 117, 143, 190, 217-226, 243-245, 262-272; III, 174-175, 177-180, 184-186, 220, 265-376, 550; IV, 28-29, 109-110; V, 26-27; VI, 132; VII, 10, 14, 91; VIII, 7, ayrıca bk. İndeks; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), I-II, 6-8, 102, 151; İbn Zencûye, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), Riyad 1406/ 1986, I, 83-86, 111-114, 132-135, 153-162, 198-202, 214-217, 222-237, 258-264, 415-418; II, 551-558, 795-805, ayrıca bk. İndeks; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 152-153; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, II, 654-782; III, 785-949; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), s. 25, 28, 139-150, 181, 329, 331, 476; a.mlf., Ensâb (Zekkâr), X, 88, 286-446; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 2080, 2137-2798; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, III, 1144-1159; İbn Asâkir, Târîḫu medîneti Dımaşḳ: ‘Ömer b. el-Ḫaṭṭâb (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Beyrut 1414/1994, s. 1-414; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Târîḫu ‘Ömer b. el-Ḫaṭṭâb (nşr. M. Emîn el-Hancî), Kahire 1342/1924; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 52-78; Bedreddin ez-Zerkeşî, Hz. Âişe’nin Sahabeye Yöneltttiği Eleştiriler (trc. Bünyamin Erul), Ankara 2002, s. 74-76,105-107, 133-136; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), IV, 588-591; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 108-111; II, 346-353; XI, 26-28, 46-50, 412-417; İbnü’l-Mibred, Maḥżü’ṣ-ṣavâb fî

feżâʾili Emîri’l-müʾminîn ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb (nşr. Abdülazîz b. Muhammed el-Füreyh), Beyrut 1420/2000, I-III; Süyûtî, el-Ġurer fî feżâʾili ʿÖmer (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1991; İmâdî, ed-Dürrü’l-müsteṭâb fî muvâfaḳâti ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb (nşr. Mustafa Osman Sumeyde), Beyrut 1417/1996, s. 19 vd.; Şiblî Nu‘mânî, İslâm Tarihi: Sadrü’l-İslâm II: Hazreti Ömer (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1345/1927; Ali-Nâcî et-Tantâvî, Aḫbâru ʿÖmer, Dımaşk 1379/1959; Muhammed Hüseyin Heykel, el-Fârûḳ ʿÖmer, Kahire 1963, I-II; Abbas Mahmûd el-Akkād, el-ʿAbḳariyyâtü’l-İslâmiyye, Beyrut 1968, s. 361-537; Süleyman Muhammed et-Tammâvî, ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb, Kahire 1969; Muhammed Biltâcî, Menhecü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb fi’t-teşrîʿ, Kahire 1390/ 1970; Rüvey‘î b. Râcih er-Ruhaylî, Fıḳhü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb muvâzenen bi-fıḳhi eşheri’l-müctehidîn, Beyrut 1403, I-III; Gālib b. Abdülkâfî el-Kureşî, Evveliyyâtü’l-Fârûḳi’s-siyâsiyye, Beyrut 1403; a.mlf., Evveliyyâtü’l-Fârûḳ fi’l-idâre ve’l-ḳażâʾ, Beyrut 1410/1990, I-II; Ethem Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, s. 18-22; Ali Ahmed el-Hatîb, ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb, Kahire 1406/ 1986; Abdülazîz ed-Dûrî, “Tanẓîmâtü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb ‘eḍ-Ḍarâʾib fî Bilâdi’ş-Şâm’”, Bilâdü’ş-Şâm fî ṣadri’l-İslâm, el-Müʾtemerü’d-devliyyi’r-râbiʿ li-târîḫi Bilâdi’ş-Şâm (nşr. M. Adnân Bahît - İhsan Abbas), Amman 1987, II, 457-467; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989; a.mlf., Allah’ın Kılıcı Hâlid Bin Velid, İstanbul 1990, s. 11, 22, 32, 40, 44, 91, 241-251, 427-447; Mustafa Zeki Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilat, Samsun 1990, s. 22-23, 28-36, 41-44, 51-57, 71-80, 97-100, 116-121; Fârûk Saîd Mecdelâvî, el-İdâretü’l-İslâmiyye fî ʿahdi ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb, Beyrut 1411/1991; M. Mustafa el-A‘zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1993, s. 55-57; Mahmut Başköylü, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Döneminde Devlet-Halk Münasebetleri (doktora tezi, 1995), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sadık Eraslan, Sosyo Politik Açıdan Asr-ı Saadet Fetihleri (Hz. Ömer Dönemi), Ankara 1999; Muhammed Rızâ, el-Fârûḳ ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb (nşr. M. Emîn Dannâvî), Beyrut 1422/2002; Mehmet Salih Arı, İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife (doktora tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdüsselâm b. Muhsin Âl-i Îsâ, Dirâsâtü’n-naḳdiyye fi’l-merviyyâti’l-vâride fî şaḫṣiyyeti ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb, Medine 1423/2002, I-III; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, s. 59-60, 63-66, 84-85, 168-171, 208-209; Mustafa S. Küçükaşcı, Cahiliye’den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn, İstanbul

2003, s. 55-59, 63-65, 74-76, 94-95, 102-103, 136-139, 173-175, 198-199, 267-270, 297-298; Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamberin Yönetimi: et-Terâtîbu’l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 134, 425-429, 505, 547-549; II, 25, 31, 113-114, 118-120, 155, 160, 191-197, 202-204, 295, 336-337, 350, 364, 400, 481, ayrıca bk. İndeks; Ünal Kılıç, Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik, Konya 2004; Bünyamin Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, Ankara 2005, s. 126-130, 385-416; İsrafil Balcı, Hz. Ömer Döneminde Diplomasi, Ankara 2006; Cemîl Saîd, “ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb fî sîretihi’l-edebiyye”, MMİIr., XXVI (1395/1975), s. 3-32; XXVII (1396/1976), s. 9-29; XXX (1399/1979), s. 48-93; R. B. Serjeant, “The Caliph ‘Umar’s Letters to Abū Mūsā al-Ash‘arī and Mu‘āviya”, JSS, XXIX/1 (1984), s. 65-79; S. Bashear, “The Title ‘Fārūq’ and its Association With ‘Umar I”, St.I, LXXII (1990), s. 47-70; Ali Çelik, “Hz. Ömer’in Hadisçiliği”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Isparta 1995, s. 253-275; M. R. Cohen, “What Was the Pact of ʿUmar? A Literary-Historical Study”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXIII, Jerusalem 1999, s. 100-157; Mehmet Azimli, “Hz. Ömer’in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım”, İslâmiyât, VI/1, Ankara 2003, s. 173-183; G. Levi Della Vida, “Ömer”, İA, IX, 468-471; a.mlf. - [M. Bonner], “ʿUmar (I) b. al-Khaṭṭāb”, EI² (Fr.), X, 883-886.

Mustafa Fayda

FIKIH.

Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ile birlikte Resûl-i Ekrem’in en yakın iki dostu ve yardımcısından biri olması yanında onun fıkhî konulardaki söz ve davranışlarını dikkatle izleyip hükümlerin maksat ve hikmetlerini öğrenme fırsatını elde etmesi sebebiyle fıkıh tarihinde önemli bir yere sahiptir. Şûra meclislerinde ileri sürdüğü isabetli görüşleriyle dikkatleri üzerinde toplamış ve Hz. Peygamber’in iltifatlarına mazhar olmuştur (Buhârî, “Feżâʾilü’l-aṣḥâb”, 6; Müslim, “Feżâʾilü’s-ṣaḥâbe”, 14-25; Tirmizî, “Menâḳıb”, 18). Yirmiye yakın meselede (Koçak, Hz. Ömer ve Fıkhı, s. 27-35) vahyin onun görüşlerine uygun biçimde geldiğini belirtmek üzere kullanılan “muvâfakātü Ömer” tabiri teşrîin ruhunu kavrama hususundaki özelliğini vurgulama amacı taşır. Fıkhın gelişme çağı olan sahâbe devrinde en çok fetva vermekle meşhur yedi sahâbînin başında bulunduğu, Hz. Ebû Bekir’in

hilâfet makamına gelince yargı işlerini yürütmekle onu görevlendirdiği dikkate alındığında Hz. Ömer'in fıkıh tarihindeki yeri daha iyi anlaşılır.

Hz. Ömer hüküm verirken önce Kur'an'a, ardından sünnete, sonra da re'ye başvurmuştur. Haber-i vâhid şeklinde rivayet edilmiş olsa da sünnete aykırı olduğunu sonradan öğrendiği konularda kendi görüşünü terkederek sünnetle amel etmiştir. Hadisin sağlamlığının tesbitine özel itina göstermiş, bunu temin için değişik tedbirlere başvurmuştur. Bu bağlamda bazan râviden, rivayet ettiği hadisi Hz. Peygamber'den duyduğuna dair şahit getirmesini

istemiş (meselâ bk. el-Muvaṭṭaʾ, "İstiʾẕân", 1), daha güçlü bulduğu bir delile aykırı gördüğü, bu yüzden sıhhatine güvenmediği hadisleri kabul etmemiştir (meselâ bk. Müslim, "Ṭalâḳ", 46). Hz. Ömer, sünneti ikinci teşrîʿ kaynağı olarak kabul edip hüküm istinbatında ona başvurmasına rağmen çok hadis rivayet edilmesine taraftar olmamış, değişik bölgelere gönderdiği irşat heyetlerine Kur'an eğitimine öncelik verip çok hadis rivayet etmemelerini telkin etmiş, bu arada çok hadis rivayet eden bazı sahâbîleri uyarmıştır. Hz. Ömer'in bu telkin ve uygulamaları, sünneti hüküm kaynağı olarak kabul etmediği şeklinde bazı aşırı yorumlara dayanak yapılmaya çalışılmışsa da onun bu davranışının râvileri hadis rivayeti konusunda dikkatli olmaya sevketmek, kötü niyetli kişilerin hadis uydurma teşebbüslerini önlemek, Kur'an eğitiminin yerleşmesini sağlamak ve Kur'an ile Sünnet'in birbirine karıştırılmasını önlemek gibi gerekçelere dayandığı açıktır. Hz. Ömer çoğu fıkhî meselelerle ilgili olmak üzere 500'ün üzerinde hadis rivayet etmiş, kendisinden başta Hz. Ali, Abdullah b. Mesʿûd, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer olmak üzere birçok sahâbî yanında Saîd b. Müseyyeb, Kādî Şüreyh, Esved b. Yezîd ve Kays b. Ebû Hâzim gibi pek çok tâbiî rivayette bulunmuştur. Hz. Ömer'in rivayet ettiği hadisleri Ebû Bekir en-Neccâd Müsnedü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb (nşr. Mahfûzürrahman Zeynullah, Medine 1415/ 1994) ve İbn Şeybe Müsnedü emîri'l-müʾminîn ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/ 1985) adlarıyla bir araya getirmiştir.

Kur'an ve Sünnet'te hükmü bulunmayan meseleleri re'ye başvurararak hükme bağlayan Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eşʿarî'ye ve Kādî Şüreyh'e gönderdiği mektuplarda onları da re'y ile ictihada teşvik etmiştir. O devirde re'y, "Kitap ve Sünnet'te hükmü açıklanmayan meselelerin naslardan

çıkarılan prensipler ışığında çözüme kavuşturulması" anlamında kullanılıyordu. Re'ye verdiği önem sebebiyle Hz. Ömer'in "ehl-i re'y" adıyla bilinen fıkıh ekolünün oluşmasında çok etkili olduğu kabul edilir. Irak'ta ortaya çıkan bu ekole Hz. Ömer'in etkisi onun en yakın müşavirlerinden Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd vasıtasıyla olmuştur. Hz. Ömer'in re'yi kötülediğine ve sünnete aykırı gördüğüne dair rivayetler (İbn Abdülber enNemerî, s. 417 vd.) iyi incelendiğinde bunların Kur'an ve Sünnet'e başvurulmadan ortaya konmuş naslara aykırı görüşler hakkında olduğu görülür. Hz. Ömer, re'y ictihadına önem veren sahâbîlerin başında yer almakla birlikte üzerinde icmâ bulunanlar hariç re'y ile ulaşılan hükümlerin kesinlik taşıdığını kabul etmemiş, bunların nasla sabit hükümlerden ayrı mütalaa edilmesini istemiş, ehil olan herkesin ictihad yapabileceğini ve herkesin istediği rey'e uyabileceğini söylemiştir (a.g.e., s. 318). Onun, hükmünü Kur'an ve Sünnet'te bulamadığı meselelerde Hz. Ebû Bekir'in görüşünü araştırdığı, bununla birlikte her zaman onunla aynı görüşü paylaşmadığı bilinmektedir. Nitekim Hz. Ebû Bekir, kendisinden sonra hilâfet makamına gelecek şahsı veliaht tayin etmek suretiyle belirlemeyi uygun gördüğü halde Hz. Ömer hilâfet işini şûra meclisine havale etmiştir. Re'y ile ulaştığı ictihadlarından gerektiğinde dönmekten çekinmeyen Hz. Ömer bu hususu Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği mektupta şu sözlerle teyit etmiştir: "Bugün verdiğin, daha sonra tekrar düşünüp yanlış olduğunu anladığın bir hüküm seni hakka dönmekten alıkoymasın" (Dârekutnî, IV, 206).

Hz. Ömer de Ebû Bekir gibi ictihadlarını çok defa şûra usulüyle yapmıştır. Onun başta Hz. Ali olmak üzere, Osman, Abdurrahman b. Avf, Muâz b. Cebel, Übey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sâbit gibi sahâbenin ileri gelenlerinden oluşan bir istişare meclisi bulunmaktaydı (İbn Sa'd, II, 350). Şûra ictihadı yoluyla ortaya çıkan ihtilâfsız hükümler bütün müslümanların uyduğu hükümler olarak kabul görmüştür. Görüş ve uygulamalarından anlaşıldığına göre Hz. Ömer'in re'y ictihadında kıyas metoduyla maslahat ve sedd-i zerâi' ilkeleri ağırlıklı bir yer tutmaktaydı. Onun Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta geçen şu ifade kıyasın hüccet olduğunu savunanların en önemli dayanaklarından biri olmuştur: "Kitap ve Sünnet'te bulunmadığı için hakkında tereddüde düştüğün hükümleri dikkatli bir şekilde incele; sonra benzerlikleri bul, ona göre kıyas yap ve Allah'ın emrine en yakın olanı ve doğruya en çok benzeyeni seç." Hz. Ömer'in ulaştığı birçok

hükümde kıyas metodunu kullandığı görüldüğünden bazı âlimler onu genellikle Hanefîler'e nisbet edilen kıyasa dayalı fıkıh ekolünün esas kurucusu kabul etmiştir.

Genel olarak faydanın elde edilmesi ve zararın giderilmesini ifade eden maslahatla "kötülüğe götüren vasıtaların yasaklanması" anlamındaki sedd-i zerâi' Hz. Ömer'in ictihadlarında dikkat ettiği önemli prensiplerdendir. Onun müellefe-i kulûbun zekât hissesiyle ilgili tutumu, fethedilen toprakları fethe katılanlar arasında bölüştürmeyip haraç mukabili eski sahiplerine bırakması, bir kıtlık yılında açlık sebebiyle hırsızlık yapanlara ceza uygulamaması, Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi tasvip etmemesi gibi ictihad ve uygulamaları öteden beri değişik yorum ve açıklamalara konu olmuştur. Günümüzde "zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceği" prensibi çerçevesinde yapılan tartışmalarda, değişimin sınırlarını sübûtu ve delâleti kati olan nasların getirdiği hükümleri kapsayacak derecede genişleten ve bu hükümlerin dönemin toplumsal şartlarına bağlı olarak geldiği, bu şartlar ve ortamın değişmesiyle hükümlerin de değişeceği görüşünü savunanlar Hz. Ömer'in yoruma müsait görünen bu ictihad ve uygulamalarına atıfta bulunurlar. Çoğunluğa göre ise konu derinlemesine incelendiğinde Hz. Ömer'in bu uygulamalarının başka naslara dayandığı veya hükmün uygulanması için var olması gereken illet ve şartların bulunmayışına bağlı olduğu ya da maslahat ve sedd-i zerâi' prensipleri çerçevesinde devlet başkanına tanınan yetki kullanımından ibaret olduğu görülmektedir. Hz. Ömer'in bu ictihad ve uygulamalarının diğer sahâbîlerin bilgisi ve onayı dahilinde olması, fethedilen toprakların statüsü meselesinde olduğu gibi bazı konularda sahâbenin icmâının meydana gelmesi de onun naslarla çizilen çerçevenin dışına çıkmadığını göstermektedir.

Fıkıh tarihinde ehl-i re'y yanında ehl-i hadîs adı verilen ekolün de sahâbe nesli müctehidlerinin başında Hz. Ömer bulunduğu için onun hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde yaşayan farklı ekollere mensup müctehidler üzerindeki tesirleri derin olmuştur. Bazı fakih sahâbîler, Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in ittifak ettiği görüşleri diğer sahâbîlerin görüşlerine tercih etmiştir. Fıkıh usulünde de Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in görüşlerinin hüccet olup olmadığı üzerinde durulmuş ve farklı görüşler ortaya konmuştur. İslâm tarihinde siyasî ve idarî birçok uygulamayı ilk defa hayata geçiren Hz. Ömer fıkhî görüş ve uygulamaları, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye

gönderdiği İslâm hukuku ve yargılama usulüyle ilgili mektubu (bu mektubun sıhhati ve muhtevasının tahlili için bk. EBÛ MÛSÂ el-EŞ‘ARÎ) ve kendisine intikal eden davaları çözmede takip ettiği usulle hukukta birçok yeni prensibin ilk vâzıı olmuş, yargılama usulünün temellerini atmıştır.

Hz. Ömer’in fıkıh, tefsir ve hadis kitaplarında dağınık şekilde bulunan fıkhî görüşlerini Muhammed Revvâs Kal‘acî Mevsûʿatü fıḳhi ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb adlı eserinde toplamıştır (baskı yeri yok, 1981).

Ayrıca ibadetler, aile, ceza ve miras hukukuna dair görüşleri Muhsin Koçak tarafından Hz. Ömer ve Fıkhı adlı doktora çalışmasında bir araya getirilmiş, diğer müctehidlerin görüşleriyle karşılaştırmalı olarak delilleriyle birlikte verilmiştir. Ceza hukuku sahasındaki görüşleri Rüvey‘î b. Râcih er-Rühaylî incelemiş, teşrî‘deki metodu da Muhammed Biltâcî tarafından tahlil edilmiştir (bk. bibl.). Hz. Ömer’in sadece fıkhî yönünü konu alan çok sayıda tez ve makale bulunmaktadır (bir liste için bk. Mevsûʿatü meṣâdiri’n-niẓâmi’l-İslâmî, II, 48-49; III, 143-144).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Bulak 1302 → Kahire 1396, s. 25, 26-29, 45; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1359/1940, s. 422-427, 435; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1390-92/1970-72, VI, 68-69; IX, 385, 397-398; X, 61, 325, 381; XI, 257-258; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1395/1975, s. 74-75, 78-79; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 350; III, 218, 283, 287, 296; IV, 21-22; VI, 7; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 267-268, 276; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât (nşr. Abdülazîz el-Merâgī), Kahire 1947, II, 180; Taberî, Târîḫ, Beyrut, ts. (Dârü’l-kalem), II, 252; IV, 188, 222; V, 22; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (M. Sâdık Kamhâvî), Kahire, ts. (Dârü’l-Mushaf), I, 166; V, 166, 357-358; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire, ts. (Dârü’l-mehâsin), IV, 206; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-

sulṭâniyye, Kahire 1393/1973, s. 201; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Kahire 1975, s. 318, 398-399, 417 vd.; Hatîb el-Bağdâdî, Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1971, s. 87-89; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 179; V, 201; XII, 49; XVI, 63, 71; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1371, I, 350; II, 107, 121, 133; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 6, 7, 8; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, I, 12, 54, 55, 62, 65, 67, 85-86, 130; II, 235-236; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 139; Muhammed Biltâcî, Menhecü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb fi't-teşrîʿ, Kahire 1390/ 1970; M. Yûsuf Mûsâ, Fıkh-ı İslâm Tarihi (trc. Ahmed Meylani), İstanbul 1973, s. 147, 148, 149, 151, 250-251; Hayreddin Karaman, İslâm Hukukunda İctihad, İstanbul 1996, s. 50-74, 96, 106, 125, 126; Hava Lazarus-Yafeh, Some Religious Aspects of Islam, Leiden 1981, s. 1-16; Nevzat Âşık, Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti, İzmir 1981, s. 162-178; Rüvey'î b. Râcih er-Rühaylî, Fıḳhü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb muvâzenen bi-fıḳhi eşheri'l-müctehidîn, Beyrut 1403, I-III; Muhsin Koçak, Hz. Ömer ve Fıkhı (doktora tezi, 1987), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., İslâm Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları, Samsun 1997; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 30; Abdülcebbâr er-Rifâî, Mevsûʿatü meṣâdiri'n-niẓâmi'l-İslâmî, Kum 1417, II, 48-49; III, 143-144; Muhammed Muhammed elMedenî, "Naẓarâtün fî fıḳhi ʿÖmer", ME, XXXI/1 (1959), s. 20-25; R. B. Serjeant, "The Caliph 'Umar's Letters to Abū Mūsā al-Ash'arī and Mu'āviya", JSS, XXIX/1 (1984), s. 65-79; M. Yusuf Guraya, "Judicial System Under 'Umar' The Great", IC, LVIII/2 (1984), s. 97-135; Muhammed Hamidullah, "Halife Hz. Ömer Devrinde Adli Teşkilat" (trc. Fahrettin Atar), İlim ve Sanat, IV/23, İstanbul 1989, s. 45-53; Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 7, Konya 2006, s. 13-50.

Muhsin Koçak

ÖMER b. ABDÜLAZÎZ

(عمر بن عبد العزيز)

Ebû Hafs el-Melikü'l-Âdil el-Eşecc Ömer b. Abdilazîz b. Mervân b. Hakem el-Ümevî (ö. 101/720)

Emevî halifesi (717-720).

61'de (680) Medine'de doğdu. Babası Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân, annesi Hz. Ömer'in torunu Ümmü Âsım'dır. Çocukluğunun ilk yıllarını Medine'de dayılarının yanında geçirdi. Babası, küçük yaşta Kur'an'ı ezberleyen Ömer'i Medine'nin tanınmış âlimlerinden Sâlih b. Keysân'a emanet etti. Medine'de Enes b. Mâlik ve dayısı Abdullah b. Ömer başta olmak üzere pek çok sahâbîyi dinleme imkânı buldu. Ubeydullah b. Abdullah ile Saîd b. Müseyyeb ve Urve b. Zübeyr gibi tâbiînin ilk tabakasına mensup âlimlerin derslerini takip etti. Daha sonra babasının yanına Mısır'a gitti ve ergenlik çağına ulaşıncaya kadar orada kaldı.

Babasının vefatı üzerine (86/705) Halife Abdülmelik tarafından Dımaşk'a çağrıldı. Burada halifenin kızı Fâtıma ile evlendi. 87 (706) yılında Hicaz valiliğine tayin edildi. Valilik merkezi Medine'deki ilk icraatı, şehrin on meşhur fakihiyle görüşüp meseleleri kendileriyle istişare ettikten sonra karara bağlayacağını bildirmek oldu. Yaklaşık yedi yıl süren valiliği sırasında beş defa hac emirliği yaptı. Halife I. Velîd'in tâlimatıyla Mescidi Nebevî'yi genişletti ve Resûlullah'ın namaz kıldığı diğer mescidleri yeniletti. Irak Valisi Haccâc'ın uygulamalarını sert bir şekilde eleştirmesi görevinden azliyle neticelendi (93/712).

Valilikten alındıktan sonra Dımaşk'a giden Ömer zalim valileri eleştirmeyi Halife Velîd'in meclislerinde de sürdürdü. Velîd'in ardından halife olan Süleyman, kardeşi Velîd'in kendisini veliahtlıktan azletme teşebbüsüne karşı direnen Ömer'i danışmanları arasına aldı, oğulları ve kardeşleri bulunduğu halde son hastalığı sırasında onu kendisine veliaht tayin etti. Ömer b. Abdülazîz 99 (717) yılında Süleyman'ın ölümü üzerine halife ilân

edildi. Bu önemli görevin kendisine bilgisi dışında verildiğini söyleyerek affını istediyse de biat merasimine katılanların ısrarları üzerine görevi kabul etti (10 Safer 99 / 22 Eylül 717). Halifeliği İslâmî kurallar çerçevesinde yürütmeye çalışan Ömer b. Abdülazîz, uygulamalarında esas almak için Hz. Peygamber'in ve anne tarafından dedesi Hz. Ömer'in yönetimle ilgili karar ve icraatları hakkındaki belgeleri topladı. Meşhur âlimleri kendisine danışman seçti. Ayrıca çeşitli vilâyetlerdeki âlimlere mektuplar yazarak onların tavsiyelerini istedi.

Ömer b. Abdülazîz'in ilk icraatı İstanbul'u kuşatmakta olan Mesleme b. Abdülmelik'in ordusunu geri çağırmak oldu. Darende'yi tahliye edip halkını Malatya'ya yerleştirdi. 100 (718-19) yılında Bizans tarafından tahrip edilen Lazkiye şehrini yeniden inşa ve tahkim ettirdi. Bu arada Mâverâünnehir bölgesindeki fetih hareketini de durdurdu. Bununla birlikte sınırların korunması ve Bizans'a saldırı fırsatı verilmemesi için geleneksel yaz ve kış seferlerini devam ettirdi. Azerbaycan'a saldıran Türkler hezimete uğratıldı. Pireneler'i aşıp Güney Fransa içlerinde ilerleyen ordular Toulouse şehrine kadar ulaştı.

Halife Ömer saraydaki lüks eşyaları beytülmâle koydurması, köle ve câriyeleri âzat etmesi, halktan biri gibi yaşaması ve hutbelerde sadece halifeler için yapılan duayı halk için okunan umumi duaya çevirmesi gibi uygulamalarıyla Emevîler'in geleneksel saltanat görüntülerine son verdi. İlk dört halifeyi örnek alan bu davranışları sebebiyle Hulefâ-yi Râşidîn'in beşincisi sayılan Ömer idarî, iktisadî ve içtimaî sahalardaki icraatlarıyla da aynı çizgiyi devam ettirdi. İdarî alandaki icraatlarına halka zulmeden ve yolsuzluklara adı karışan valileri ve diğer memurları görevlerinden almakla başladı. Onların yerine hangi kabileden olduklarına bakmaksızın dindar ve dürüst yeni memurlar tayin etti. Valilik, kadılık, vergi memurluğu görevlerini halifelikle birlikte dört temel esas kabul ederek özellikle kadılık görevine hukuk bilgisi yanında takvâsıyla temayüz etmiş âlimleri getirdi. Kötülüklerinden emin olunamayacağı gerekçesiyle çeşitli devlet dairelerinde çalışan gayri müslimleri görevlerinden uzaklaştırdı. Valilerin ticaretle uğraşmasını ve hediye almasını yasakladı. Halka mazlumun yanında olduğunu, memurlardan şikâyetçi olanların doğrudan kendisine başvurabileceğini bildirdi. Cuma gününü

mezâlim mahkemesi duruşmalarına ayırdı. İdam ve el kesme cezalarının kendisinden izin alınmadan uygulanmasını, suçlulara dayak atılmasını yasakladı. Hapishaneleri ıslah ederek suçluları işledikleri suçlara göre ayrı koğuşlara yerleştirdi.

Muâviye'den itibaren Emevî hânedanı mensuplarının ve devlet adamlarının gasbettikleri malların tesbitini ve hak sahiplerine iade edilmesini sağlamaya çalıştı. Muâviye tarafından Mervân'a iktâ edilen ve zamanla kendisine miras kalan Fedek arazisini sahipleri olan Ehl-i beyt mensuplarına iade etti. Önceki halifeler tarafından kendisine verilmiş diğer gayri menkulleri ve kıymetli eşyayı beytülmâle devretti. Hanımının mücevherlerini ve evindeki fazla eşyayı da beytülmâle koydurdu. Halifelik görevi karşılığında maaş almayı reddetti. Emevî hânedanı mensupları ve diğer devlet adamlarının haksız kazançlarının tesbiti için geniş kapsamlı bir çalışma başlatması ellerindeki malların alınmasına tahammül edemeyen yakınları tarafından tepkiyle karşılandı ve ölümle tehdit edildi. Ancak o bu tehditlere aldırmadan bu uygulamayı ısrarla sürdürdü. Onun bu uygulamaya karşı çıkan yakınlarını Medine'ye gidip halifeliği şûra sistemine çevirmekle tehdit ettiği rivayet edilir (İbn Sa'd, V, 344).

İç barışa büyük önem veren Ömer b. Abdülazîz idareye muhalif gruplara karşı âdil bir yönetim uyguladı. Hulefâ-yi Râşidîn'in anlayışını ihya ederek din âlimlerinin ve halkın sevgi ve desteğini kazandı. Hz. Ali evlâdı ve Hâricîler'in de yönetimle barış içinde yaşamasını sağladı. Muâviye devrinden beri devam eden, hutbelerde Hz. Ali'nin lânetlenmesi âdetini kaldırdı; onun evlâdına ve taraftarlarına karşı çok iyi davrandı, ellerinden alınan emlâki geri verdi. Hâricîler'le mücadelede de ikna yolunu benimseyip mecbur kalmadıkça silâh kullanılmasına izin vermedi. Kendileriyle çeşitli konuları tartışarak Yezîd b. Abdülmelik'in veliahtlığı hariç diğer bütün meselelerde görüşlerini onlara kabul ettirdi. Kaderiyye görüşünü benimseyenlerle ilmî münazaralara girişip liderleri Gaylân ed-Dımaşkī'yi ikna etmeyi başardı. Mutaassıp Kaderiyye taraftarlarını ülke dışına çıkarmakla yetindi.

Ömer b. Abdülazîz, Emevîler'in ilk dönemlerinden itibaren ikinci sınıf müslüman muamelesi gören mevâlîyi Arap asıllı müslümanlarla eşit kabul etti. Gayri müslimlerin idare ve müslümanlar aleyhindeki şikâyetlerine

kulak vererek haksız yere ellerinden alınan kiliselerini, evlerini ve diğer mallarını iade etti ve mağduriyetlerini giderdi. Yaşlı ve muhtaçlara hazineden tahsisat ayırdı. Ülkesindeki gayri müslimlerin ihtidâsı için büyük gayret sarfetti, davet mektupları ve tebliğ heyetleri göndererek onları İslâm'a çağırdı. Berberî kabilelerinin tamamı onun gayretleriyle müslüman oldu. Horasan ve Mısır halkı kitleler halinde İslâm'a girdi. Mâverâünnehir'de bazı mahallî hükümdarlar halklarıyla birlikte İslâmiyet'i kabul ettiler. Hindistan hükümdarlarından birkaçı onun davetine uyup halklarıyla birlikte müslüman oldular.

Malî alanda yaptığı düzenlemelerle de dikkat çeken Ömer b. Abdülazîz başarılı bir vergi reformu gerçekleştirdi. Fethedilen toprakların müslümanların ortak mülkü olduğu düşüncesinden hareketle 100 (718-19) yılından itibaren haracî arazilerin satışını yasakladı. Önceden müslümanlara satılmış olan bu nevi araziler için toprak vergisi olarak haraç, mahsulünden de öşür vergisi olmak üzere iki vergiyi birden aldı (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 169-176). Cizye ile ilgili önemli bir düzenleme yaptı. Emevî valileri, zimmîler arasında ihtidâ hareketinin hızlanması üzerine devletin cizye geliri azaldığı için mevâlîden de cizye almaya başlamışlardı. Ömer b. Abdülazîz müslüman olmanın cizyeyi düşürdüğünü vurgulayarak mevâlîden alınan bu vergiyi kaldırdı. Ayrıca zimmîlerden ruhban sınıfını ve cizye ödemekte zorlananları geçici süreyle cizyeden muaf tuttu.

Bunun yanı sıra dinî bir esasa dayanmayan bütün vergileri kaldırdı. Mandaların ve madenlerin zekâtı ve gümrük vergisiyle ilgili yeni düzenlemeler yaptı. Deniz ticaretini ve tarımı teşvik etti, sulama işlerine önem verdi. Ziraatı geliştirmeleri için zimmîlere cizye muafiyeti tanıdı. Vergilerin öncelikle mahallî ihtiyaçlarda harcanmasını sağladı. Yeterli geliri olmayan bölgelere yardımda bulundu. Malî sistemde yaptığı düzenlemelerle güçlenen devlet hazinesini savaş yapmak veya isyanları bastırmak için değil halkın refah düzeyini yükseltmek için kullandı. İlk İslâm tarihçileriyle bazı şarkiyatçılar, sadece iki buçuk yıl sürmesine rağmen onun döneminde büyük bir maddî kalkınma olduğu konusunda birleşirler. Kendisine karşı sevgi ve güven duyan mükellefler zekâtlarını ve vergilerini ödemede duyarlı davrandıkları için halkın refah seviyesi yükseldi. Ticaretle uğraşanlar dışında herkese yeterli miktarda maaş bağlandı ve böylece ülkede muhtaç kimse kalmadı. Zekâta muhtaç müslümanların sayısının

azalması sebebiyle artan zekât ve vergi gelirlerinin bir kısmı esirleri kurtarmak, borçlulara yardım etmek, fakir bekârları evlendirmek için kurulan yardım fonlarına aktarıldı. Fakirler ve yolcular için aşevleri, işlek yollar üzerinde yolcuların bir gün ücretsiz olarak kalabilecekleri konaklar inşa edildi. Aden'de bir cami, Misis'te bir cami ve bir sarnıç yaptırıldı. Emevîler döneminin başında terkedilen İslâmî yönetim anlayışını yeniden uygulamaya koyan Ömer b. Abdülazîz, 20 veya 25 Receb 101 (5 veya 10 Şubat 720) günü Humus'a bağlı Deyrsem'ân'da vefat etti. Bazı kaynaklarda Abdülmelik evlâdı tarafından zehirletilmesi sonucu öldüğü kaydedilir (Taberî, VI, 556). Abdülmelik'in kızı Fâtıma dışında üç hanımla daha evlendiği ve yirmi civarında çocuk sahibi olduğu rivayet edilir.

Adaletiyle Hz. Ömer'e, zühd ve takvâsıyla Hasan-ı Basrî'ye, ilim bakımından Zührî'ye benzetilen Ömer b. Abdülazîz halifeliği sırasında çok sade bir hayat sürmüş, saraylarda oturmayıp Halep civarındaki Hunâsıra'ya yerleşerek zamanının çoğunu orada geçirmiş, resmî ve sivil heyetleri genellikle orada kabul etmiştir. Kamu mallarını yetim malına benzetir ve beytülmâli kendisine bırakılan bir emanet kabul ederdi. Hazineden maaş almadığı gibi şahsî işlerini yürüttüğü sırada devlete ait mumu dahi kullanmadığı kaydedilir.

Ömer b. Abdülazîz aynı zamanda çok hadis rivayet eden güvenilir bir hadis râvisi, seçkin bir fakih, dirayetli bir kelâm âlimidir. İbnü'l-Bâgandî onun rivayet ettiği hadisleri Müsned'inde derlemiştir. Abdülkāhir el-Bağdâdî, Ömer'in tâbiîn neslinden Ehl-i sünnet kelâmcılarının ilki olduğunu ve Kaderiyye'ye reddiye mahiyetinde bir risâle yazdığını söyler (Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 289). Ebû Nuaym onun bu konudaki bir mektubunu nakletmektedir (Ḥilye, V, 346-353). Ömer b. Abdülazîz sahih hadislerin tedvîni yolundaki faaliyetleri resmen başlatarak sünnetin derlenmesinde de önemli bir görev ifa etmiş, Zührî onun emriyle derlediği hadis mecmualarını çoğaltıp çeşitli bölgelere göndermiştir. Süryânîce bazı tıp kitaplarını Arapça'ya tercüme ettirdiği de bilinmektedir.

Ömer b. Abdülazîz'in hayatı ve faziletlerine dair birçok eser yazılmıştır (bk. bibl.). Nusayb b. Rebâh da onun için methiye ve mersiyeler kaleme almıştır. Barthold 1920'de yayımlanan makalesinde onun şahsiyeti hakkında yeni

fikirler ortaya atmıştır (“Chalif Omar II: Protivorečivyje izvestija o jego ličnosti”, Christianskij Vostok, VI, 203-234).

Mevlüt Koyuncu İkinci Hazreti Ömer (İstanbul 1996), Mervân Ali Muhammed el-Kaddûmî es-Siyâsetü’l-idâriyye fî ʿahdi ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz (1403, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]) ve Muhammed b. Sa‘d b. Şukayr Fıḳhu ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz (1407, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]) adıyla birer doktora tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc, Kahire 1382, s. 21, 117, 127-137, 150-153; İbn Abdülhakem, Sîretü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz (nşr. M. Revvâs Kal‘acî), Halep, ts. (Mektebetü Rebî‘); Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. Muhammed İmâre), Beyrut 1409/1989, s. 121-125, 169-176, 382-383; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 330-408; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 317-322; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VIII, 125-218; a.mlf., Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ‘ - Ömer Enîs et-Tabbâ‘), Beyrut 1407/1987, s. 22, 43-47, 58, 91, 169, 181, 599; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 301-310; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VI, 546-578; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), V, 397, 412, 416-453; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 48-55; Âcurrî, Aḫbâru Ebî Ḥafṣ ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz (nşr. Abdullah Abdürrahîm Useylân), Beyrut 1979; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991, s. 289; Ebû Nuaym, Ḥilye, V, 253-353; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XLV, 126-274; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Sîretü ve menâḳıbü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1984; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 367; ayrıca bk. İndeks; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 114-148; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 124-147; İmâdüddin Halîl, Ömer b. Abdülaziz Dönemi ve İslâm İnkılâbı (trc. Ubeydullah Dalar), İstanbul 1984; Mâcide Faysal Zekeriyyâ, ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz ve siyâsetühû fî reddi’l-meẓâlim, Mekke 1407/1987; Abdülazîz Dûrî, İslâm İktisat Tarihine Giriş (trc. Sabri Orman), İstanbul 1991, tür.yer.; Abdüssettâr eş-Şeyh, ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz, Dımaşk 1992; Vehbe ez-

Zühaylî, el-Ḫalîfetü’r-râşidü’l-ʿâdil ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz, Dımaşk 1992; Ahmed Ağırakça, İslâm’da İlk Tecdid Hareketi ve Ömer İbn Abdülaziz, İstanbul 1995; İffet Visâl Hamza, Sîretü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz, Beyrut 1998; Muhammed b. Müşebbib el-Kahtânî, İdâretü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz, Mekke 1418; Casim Avcı, İslâm Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, s. 81-84, 114 vd.; A. Jeffery, “Ghevond’s text of the Correspondence between ‘Umar II and Leo III”, Harvard Theological Review, XXXVII, Cambridge 1944, s. 269-332; İzzeddin Cessûs, “Siyâsetü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz el-Ḫâriciyye ve mevḳıfü ticâhi ve ehli’z-zimme”, el-İctihâd, sy. 28, Beyrut 1416/1995, s. 15-49; H. A. R. Gibb, “The Fiscal Rescript of ‘Umar II”, Arabica, II, Leiden 1955, s. 1-16; K. V. Zetterstéen, “Ömer”, İA, IX, 462-465; P. M. Cobb, “ʿUmar (II) b. ʿAbd al-ʿAzīz”, EI² (İng.), X, 821-822.

İsmail Yiğit

ÖMER b. ALİ

(bk. KARİÜLHİDÂYE).

ÖMER AVNİ EFENDİ

(bk. AVNİ ÖMER EFENDİ).

ÖMER CAMİİ

(bk. KUBBETÜ’s-SAHRE).

ÖMER DEDE SİKKÎNÎ

(ö. 880/1475)

Bayramî Melâmîliği’nin pîri.

Hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Kendisinden bahseden kaynaklarda adı ve nereli olduğu konusunda bazı çelişkili ifadeler yer alır. Hayatına dair bilgi veren en eski kaynak olan Abdurrahman el-Askerî’nin Mir’âtü’l-ışk’ında ismi Sultan Âmir Dede şeklinde kaydedilmektedir. Askerî onun halk arasında Bıçakçı Emîr Dede olarak tanındığını belirtir (Erünsal, s. 201-202). Mir’âtü’l-ışk’tan kısa bir süre sonra yazılan Kefevî’nin Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr’ında ise Emîr Sikkînî diye anılmaktadır (vr. 361a-b). Kendisinden Ömer ismiyle ilk defa bahseden Taşköprizâde’nin onunla ilgili verdiği bilgi Hacı Bayrâm-ı Velî’nin halifesi olmasından ibarettir (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 77). Taşköprizâde’nin eserine yazılan zeyillerde ve diğer kaynaklarda da Ömer ismi kullanılmıştır. Ancak eski kaynaklarda Ömer isminin yer almaması asıl adının Ömer olduğu konusunda şüphe uyandırmaktadır. Bu isim muhtemelen asıl adının bilinmemesi, Hz. Hüseyin soyundan geldiğini vurgulayan “emîr” (seyyid) unvanının Ömer şeklinde telaffuz edilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Onun nereli olduğu konusunda da kesin bilgi yoktur. Mir’âtü’l-ışk’ta Göynük’te doğduğu ifade edilirken (Erünsal, s. 201) Ketâʾib’den itibaren kaynaklarda Bursalı olduğu kaydedilmektedir. Bıçakçılık mesleğini benimsediğinden “Sikkînî” (bıçakçı) unvanıyla tanındığı kaydedilmekteyse de Bayramî-Melâmî geleneğinde bu konuda farklı bir inanış mevcuttur. Buna göre Hacı Bayrâm-ı Velî’nin, kaç müridi bulunduğunu II. Murad’a bildirmek üzere müridlerini kurban etmek için topladığına ve bu toplantı esnasında sadece bir erkekle bir kadının Hacı Bayram’a tam teslimiyetle bıçağın altına boynunu uzattığına dair menkıbede sözü edilen şahsın Ömer Dede olduğu belirtilir (Fazlullah Rahîmî Efendi, s. 47-48). Ömer Dede’nin ilk tasavvuf terbiyesini Bursa’da iken Somuncu Baba’dan (Hamîdüddin Aksarâyî) aldığı rivayet edilmektedir. Şeyhinin ölümünden sonra halifesi Hacı Bayrâm-ı Velî’ye intisap etmiş, seyrü sülûkünü onun yanında tamamlamıştır. Hüseyin Vassâf, Ömer Dede’nin silsilesini Akşemseddin’e ulaştırıp onun terbiyesinde

yetiştiğini öne sürmekteyse de kaynaklar onun Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifesi olduğu konusunda hemfikirdir.

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin ölümünün ardından Göynük'e yerleşen Ömer Dede'nin adı, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin gerçek halifesinin kim olduğu konusunda o dönemde yaşandığı rivayet edilen tartışmalarda ön plana çıkar. Akşemseddin'e dair yazılan menâkıbnâmede ve daha sonraki bazı kaynaklarda Hacı Bayrâm-ı Velî'nin birinci halifesi Akşemseddin olarak gösterilir (Enîsî, s. 140). Kefevî'nin eserinde ve Bayramî-Melâmî kaynaklarında ise Hacı Bayram'ın asıl halifesinin Ömer Dede olduğunu ispata ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin hayatta iken bu yönde bazı işaretler verdiğine yönelik çeşitli menkıbeler anlatılmaktadır. Vahdet-i vücûd anlayışını benimsemiş olan Ömer Dede ile şeriata sıkı sıkıya bağlı klasik zühdî tasavvuf anlayışına mensup Akşemseddin arasında geçtiği rivayet edilen iki menkıbe bir anlamda iki farklı tasavvuf anlayışını yansıtmaktadır. Bunlardan ilki Ketâ˒ib'de nakledilmektedir (vr. 361a). Buna göre Hacı Bayrâm-ı Velî'nin ölümü yaklaşınca kimi halife tayin edeceğini öğrenmek isteyen müridleri şeyhin etrafında toplanır. Bu sırada Emîr Sikkînî oda kapısının yanında ayakta durmaktadır. Hacı Bayrâm-ı Velî bir ara gözlerini açıp, "Emîr, su getir!" diye seslenir. Müridlerin hemen hepsi seyyid olduğu için biri giderek suyu getirir. Ancak Hacı Bayrâm-ı Velî getirilen suyu içmeyip önündeki meyve tabağına döker ve tekrar su getirilmesini ister. Bu defa diğer bir mürid su getirir. Fakat Hacı Bayrâm-ı Velî üçüncü defa su ister. Akşemseddin kapının yanındaki Emîr Sikkînî'ye su getirmesini söyler. Emîr Sikkînî suyu getirince Hacı Bayrâm-ı Velî bu defa suyun bir kısmını içer ve geri kalanını Emîr Sikkînî'ye vererek, "İç ki emniyyet-i kübrâya nâil olasın" der; Emîr Sikkînî de bardakta kalan suyu içer. Bu menkıbe, başlangıçta iki defa suyu getiren kişinin Akşemseddin olduğu belirtilmek suretiyle biraz değiştirilerek La'lîzâde Abdülbâki tarafından da kaydedilmiştir (Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye, vr. 132a-b). Ancak gerek Mir'âtü'l-ışk'ta gerekse daha sonraki dönemlerde Ömer Dede'den bahseden kaynaklarda bu hususta herhangi bir bilgi yoktur. Sâdık Vicdânî, Ketâ˒ib'den naklen bu olayı zikrettikten sonra Melâmî kaynaklarının

bu konudaki tavrını eleştirir. Ona göre Hacı Bayrâm-ı Velî halifeliği Ömer Dede'ye vermiş olsa bile aynı şekilde daha önce Akşemseddin'e de vermiş olması kuvvetle muhtemeldir (Tomar-Melâmîlik, s. 46-50). Nitekim Enîsî,

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin ölüm döşeğinde iken müridlerini çağırıp öldüğünde kendisini Akşemseddin'in gasletmesini ve namazını kıldırmasını vasiyet ettiğine dair bir rivayet nakleder (Menâkıb-ı Akşemseddin, s. 140).

Konuyla ilgili ikinci menkıbe Ömer Dede'den bahseden bütün kaynaklarda mevcuttur. Mir'âtü'l-ışk'ta bu olay, daha Hacı Bayram'ın öldüğü gece müridlerden bazılarının Emîr Dede'yi kızdırmaları üzerine onun, "Dervişlik hırkada ve taçta değildir" diyerek aşçıların dört koyunu pişirdikleri bir ateşin yanına gidip âni bir hareketle ateşe girip oturduğu, taç ve hırkanın yandığı, ancak kendisine ve Hacı Bayram'ın hediye ettiği şala bir şey olmadığı şeklinde anlatılmış (Erünsal, s. 201), olayın geçtiği yer hakkında bilgi verilmemiş, Akşemseddin ile de bir ilgi kurulmamıştır. Ketâʾib'de ve ondan naklen diğer kaynaklarda ise olayın Hacı Bayram'ın ölümünden kısa bir süre sonra Göynük'te meydana geldiği ve Akşemseddin ile Ömer Dede arasında geçtiği ifade edilmektedir. Bu rivayete göre Hacı Bayrâm-ı Velî'nin ölümünün ardından Akşemseddin Beypazarı'nda, Ömer Dede Göynük'te faaliyet göstermeye başlamıştır. La'lîzâde'ye göre Beypazarı'nda halk ile arası açılan Akşemseddin de bir süre sonra Göynük'e yerleşmiş ve burada kurduğu tekkesinde faaliyet göstermiştir. Ketâʾib'de ise olay şu şekilde anlatılmaktadır: Hacı Bayram'ın vefatından sonra bütün müridler Akşemseddin'e tâbi olup onun sohbet meclisine katılırlar. Akşemseddin ve müridleri kuşluk ve akşam vakitlerinde zikir ve sohbet meclisi düzenler. Emîr Sikkînî dışında herkes bu toplantılara katılıp şeyhin elini öperken Emîr Sikkînî meclisin bir kenarında oturur ve zikir halkasına girmez. Bu durumdan hoşlanmayan Akşemseddin onun yanına giderek, "Bu toplantılara senin de katılman gerekir, yoksa senden şeyhin tacını alırız" der. Emîr Sikkînî, "Öyleyse yarın cuma günü namazdan sonra bizim eve gelin, size hırkayı ve tacı teslim ederiz" der. Ertesi gün Emîr Sikkînî evinin avlusunda büyük bir ateş yaktırır. Namazdan sonra Akşemseddin müridleriyle birlikte onun evine gelir. Emîr sırtında hırka, başında taç olduğu halde ateşe girer. Bir müddet sonra ateşten çıkınca hırka ve tacın yandığı, fakat kendisine bir şey olmadığı görülür. Bu dönemden itibaren kendisi ve müridleri taç ve hırkayı terkederler (vr. 361b). Sarı Abdullah, La'lîzâde ve Müstakimzâde gibi Melâmî kaynakları tarafından küçük değişikliklerle nakledilen bu menkıbe bir anlamda Bayramiyye'nin Şemsiyye ve Melâmiyye adıyla iki kola ayrılmasını hikâye eder. Hatta Sarı Abdullah, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin sağlığında Ömer Dede ile Akşemseddin

arasındaki çekişmeyi ancak ateşin neticelendirebileceğine dair bir söz söylediğini rivayet eder (Semerâtü'l-fuâd, s. 241). Bu arada Akşemseddin'in Ömer Dede için, "Halifelik yapma yetkisi olmayan bir meczuptur" dediği nakledilmektedir. Bu dönemden itibaren gerek Ömer Dede gerekse onun yolundan gidenler hırka ve taç gibi özel sembollerle ifade edilen bir tarikat anlayışını reddetmişler, âdâb ve erkân şekilciliğinin yerine sohbetin olgunlaştırıcı özelliğini ön plana çıkarmışlardır. Bundan sonraki hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Ömer Dede'nin mezarı Göynük'tedir. Bayramî-Melâmî silsilesi kendisinden sonra Bünyâmin Ayâşî vasıtasıyla devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman-ı Câmî, Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri (trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul 1995, s. 834; İsmail E. Erünsal, XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı, Ankara 2003, s. 201-202; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 77; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 361a-b; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 95-96; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 65; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 241-242; Enîsî, Manâkıb-ı Akşemseddin (haz. Ali İhsan Yurd - Mustafa S. Kaçalin, Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri içinde), İstanbul 1994, s. 140-142; Mehmed Nazmi Efendi, Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği-Hediyyetü'l-İhvân (haz. Osman Türer), İstanbul 2005, s. 454; La'lîzâde Abdülbâki, Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye: Sergüzeşt, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2456, vr. 132a-133b; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., TY, nr. 3357, vr. 4b-5a; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 173b; Bursalı Mehmed Tâhir, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1329, s. 5; Tomâr-Melâmîlik, s. 34-50; Fazlullah Rahîmî Efendi, "Ah Teslimiyet", Fazlullah Rahîmî Efendi'nin Perâkende Evrâkı içinde, Nihat Azamat özel kütüphanesi, s. 47-48; Mehmet Ali Aynî, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343, s. 114-117; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 33-41;

Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu-Vakfı, Ankara 1983, I, 74-78; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 469-470; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998, s. 252-254; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ: 1300-1600 (trc. Ruşen Sezer), İstanbul 2003, s. 199-200.

Haşim Şahin

ÖMER b. EBÛ REBÎA

(عمر بن أبي ربيعة)

Ebü'l-Hattâb (Ebû Hafs) Ömer b. Abdillâh b. Ebî Rebîa b. el-Mugīre el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 93/711-12)

Emevî döneminin ünlü aşk şairi.

26 Zilhicce 23 (3 Kasım 644) tarihinde Medine'de doğdu. Kendisine Ömer adının ve Ebü'l-Hattâb (Ebû Hafs) künyesinin verilmesi doğum gecesinin Hz. Ömer'in şehid düştüğü geceye rastlaması sebebiyledir. Sonraki yıllarda uçarı hayatı ve çapkınlığı sebebiyle, anılan gecede meydana gelen bu iki olayla ilgili olarak, "Hak gitti, bâtıl geldi" değerlendirmesine yol açmıştır. Hayatının ilk yıllarını Medine'de geçirdi. Kur'an, hadis, dil, edebiyat, tarih ve matematik eğitimi aldı. Yezîd b. Muâviye'ye biat konusunda Medine valisinin baskı yaptığı birçok ileri gelenle birlikte Mekke'ye gidip yerleştiği tahmin edilmektedir (Cebrâil Süleyman Cebbûr, ʿ Ömer b. Ebî Rebîʿ a, II, 69). Ebü'l-Ferec el-İsfahânî onun Mekke'de doğduğunu kaydeder (el-Eġānî, I, 80).

Ömer b. Ebû Rebîa asil bir aileye mensuptu, Ebû Cehil ile Hz. Ömer'in annesi Hanteme bint Hâşim onun babasıyla amca çocuklarıdır. Câhiliye döneminde adı Bahîr (Büceyr) olan babasına Hz. Peygamber Abdullah ismini vermiştir (a.g.e., I, 73). Yemen'den getirdiği baharatla çok zengin olan Abdullah, Resûlullah tarafından Yemen'in Cened yöresine vali olarak gönderilmiş ve vefatına kadar (35/656) bu görevde kalmıştır. Câhiliye devrinde Kâbe'nin örtüsünü değiştirme işini bir yıl Kureyş kabilesi, bir yıl da Abdullah üstleniyordu. Bu sebeple kendisine "el-Idl" (bütün Kureyş kabilesine bedel) lakabı verilmişti (a.g.e., a.y.). Dolayısıyla Abdullah'ın büyük servetini Yemen valiliği sırasında sağladığı yolundaki görüş (EI2 [İng.], X, 822) doğru değildir.

Annesi Mecd, Hadramutlu bir savaş esiriydi. Ömer, hıristiyan olduğu rivayet edilen annesinin (İbn Kuteybe, s. 371) tek oğlu olarak babasından

uzak, ancak onun büyük servetinin sağladığı geniş imkânlar içinde büyüdü, bu da kişiliğinin şekillenmesinde belirleyici rol oynadı. Abdullah b. Zübeyr döneminde bir ara Basra valiliğiyle görevlendirilen baba bir kardeşi Hâris'ten (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, I, 118-119) farklı olarak Ömer siyasetle ilgilenmedi, kendini o dönemde gelişme gösteren eğlence hayatının içinde buldu ve şiirle meşgul

oldu. Çeşitli münasebetlerle karşılaşıp beğendiği kadınlara karşı duygularını şiirle ifade ediyor, onları gazellerine konu yapıyordu. Çoğu Kureyşli olmak üzere şiirlerine konu ettiği çok sayıda soylu kadın arasında bazı sahâbîlerle Emevî halifelerinin kızları da bulunuyordu (Cebrâil Süleyman Cebbûr, ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa, III, 33-296). İbn Süreyc, İbn Miscah, Garîd, Begüm ve Esmâ gibi Mekkeli; Ma'bed, Delâl, İbn Âişe ve Cemîle gibi Medineli şarkıcılar onun şiirlerini besteliyordu. Ömer b. Ebû Rebîa yaşlılık döneminde bu hayat tarzından vazgeçti ve gazel söylememeye yemin etti. Ancak zaman zaman yeminini bozarak söylediği gazellerden her beyit için kefâret olarak bir köle âzat etmek durumunda kaldı (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, I, 156). Kendine özgü hayat tarzını ve sataşmalarını halifelerin kızlarına varıncaya kadar sürdürmesi üzerine Ömer b. Abdülazîz tarafından Kızıldeniz'deki Dehlek adasına sürüldüğü de rivayet edilir (A. Ferîd Rifâî, s. 64). Ömer b. Ebû Rebîa, tercih edilen görüşe göre 93 (711-12) yılında Yemen'de vefat etti. Onun Dımaşk'ta veya Dehlek adasında öldüğü ya da cihada çıktığı geminin yanması veya sataştığı iffetli bir kadının bedduası sonucu hayatını kaybettiği şeklinde rivayetler de bulunmaktadır (Cebrâil Süleyman Cebbûr, ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa, II, 196-203). Ömer b. Ebû Rebîa, sadece çağdaşlarınca değil aynı zamanda modern Arap edebiyatı eleştirmenlerince de bütün zamanların en büyük Arap aşk şairi olarak kabul edilmiştir (Tâhâ Hüseyin, I, 293; Şevkī Dayf, II, 350).

Ömer b. Ebû Rebîa'nın şiirleri, I. (VII.) yüzyılda Mekke ve Medine'de mensubu bulunduğu aristokrat tabakanın, varlıklı Arap kadınlarının hayatını ve kadın-erkek ilişkilerini gerçekçi biçimde dile getirir. Onun hayatında ve şiirlerinde siyasetin hiç yer almaması, gazellerine kadınları konu edinirken bunu karşı tarafı öfkelendirme veya öç alma amacıyla yapmaması şiirlerinin gerçek hayatın yansıması olarak değerlendirilmesini sağlamıştır. Ömer b. Ebû Rebîa, klasik kasidenin giriş bölümü (nesîb, teşbîb) niteliğinde kalmış olan gazele müstakil bir şiir hüviyeti kazandıran ilk şairlerden biridir. Onun

şiirleri, Cemîl ve Küseyyir gibi çölde yaşayan ve platonik aşkı terennüm eden şairlerinkinden farklı olarak maddî aşkı konu etmesi bakımından İmruü'l-Kays'ın pervasız şiirlerinin bir uzantısı biçiminde görülmekte, böylece Ömer uzrî veya bedevî gazelin mukabili olan hadarî (şehirli) veya hicazî gazelin temsilcisi diye kabul edilmektedir. İbnü'l-Mu'tez bazı kasidelerine nazîre yazmış, Mihyâr ed-Deylemî onun şiirlerinden etkilenmiştir.

Şairin divanında yer alan şiirlerin tamamı övünme ve tasvire ait birkaç beyit dışında gazelden ibarettir. Onun çektiği acıları ve ıstırabı dile getirerek sevgilisinden lutuf beklediği durumlar olsa da benliğini öne çıkardığı ve hatta kendini seven (narsis) bir tutum gösterdiği durumlar daha çoktur. Aşk acısından şikâyetçi olan genellikle kendisi değil öbürüdür. Bir erkek olarak o âşık değil mâşuktur. Arap gazelinde alışılmış tutumun dışında kalan bu husus şairin yetişme tarzı ve sosyal statüsüyle açıklanabilir.

Ömer b. Ebû Rebîa'nın divanı farklı hacimlerde yaklaşık 440 şiirden oluşur. Onun şiirlerini biçim yönünden ele alan bir çalışma, bunların büyük çoğunluğunun bestelenmiş olmasına rağmen sanıldığı gibi kısa bahirlerde söylenmediğini, daha çok tavîl bahrinin kullanıldığını, bestelenmeye uygun bahirler olarak nitelenen hafîf, hezec, vâfir, mütekārib, remel ve serî' bahirlerinde söylenmiş şiirlerinin toplam şiirlerinin yarısından az olduğunu ortaya koymuştur (Sâlih b. Ramazan, XXVIII [1988], s. 305-306). Şarkıcıların Ömer'in şiirlerine yönelmesindeki âmil kullandığı bahirlerden çok gazellerinin içeriğinde, lafız ve terkiplerin yapısında, sade ve akıcı dilinde, müzikal armonide aranmalıdır. Bilhassa hafif bahrinde söylediği şiirlerin dili halkın diline yaklaşan bir nitelik taşır. Bununla birlikte özellikle tavîl bahrinden uzun soluklu şiirlerindeki tablolar büyük ölçüde beyân unsurlarına dayalı olarak çizilmiştir. Kadın güzelliğini tasvir ederken geleneksel teşbih ve istiare klişelerini kullanmakla birlikte tasvire hikâye ve diyalog üslûbunu getirmek suretiyle canlı ve hareketli bir nitelik kazandırmıştır. Tasvirlerinde hayal unsuru az olup gerçekçi çizgi hâkimdir. Divanın, ilki 1310 (1892) yılında Kahire'de olmak üzere birçok baskısı ve neşri yapılmıştır (nşr. Paul Schwartz, I-II, Leipzig 1901-1909; açıklamalı nşr. M. el-Annânî, Kahire 1330; nşr. Beşîr Yemût, Beyrut 1934; nşr. İbrâhim el-A'râbî, Beyrut 1952; şerh notlarıyla birlikte nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1371/1952; nşr. Fâyiz Muhammed, Beyrut

1412/1992).

BİBLİYOGRAFYA

Ömer b. Ebû Rebîa, Dîvân (nşr. Fâyiz Muhammed), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. 7-30; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (nşr. Temîm Şeyh Hasan), Beyrut 1991, s. 371-374; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ - Semîr Yûsuf Câbir), Beyrut 1986, I, 70-242; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1953, I, 238-257; Zekî Mübârek, Ḥubbü İbn Ebî Rebîʿa ve şiʿrüh, Kahire 1928, tür.yer.; A. Ferîd Rifâî, ʿAṣrü'l-Meʾmûn, Kahire 1346/1928, s. 64-102; Ömer Ferruh, ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa, Beyrut 1941, tür.yer.; Abbas Mahmûd el-Akkād, Şâʿirü'l-ġazel: ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa, Kahire 1942, tür.yer.; Brockelmann, GAL, I, 41-43; Suppl., I, 76-77; Tâhâ Hüseyin, Ḥadîs̱ü'l-erbiʿâʾ, Kahire 1957, I, 293-315; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, II, 349-354; Cebrâil Süleyman Cebbûr, ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa, Beyrut 1981, I-III; a.mlf., "Nesebü ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa", el-Meşriḳ, XXXIV/1, Beyrut 1936, s. 84-93; Abdüllatîf Şerâre, ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa, Beyrut 1403/1983, tür.yer.; Kusay el-Hüseyin, ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa: Şâʿirü'l-Ḥicâz ḥayâtühû ve edebüh, Beyrut 1994, tür.yer.; M. Abdülvâhid Benâmî, "el-Uḳṣûṣa ve'l-ḥivâr fî şiʿri ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa", el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, sy. 1, Rabat 1964, s. 65-99; Sâlih b. Ramazan, "Mülâḥaẓât ḥavle'ş-şekl fî şiʿri ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, XXVIII, Tunus 1988, s. 287-314; I. Kratsch-kowsky, "Ömer", İA, IX, 461-462; J. E. Montgomery, "ʿUmār b. Abī Rabīʿa", EI² (İng.), X, 822-823.

Rahmi Er

ÖMER b. EBÛ SELEME

(bk. İBN EBÛ SELEME).

ÖMER EFENDİ, Câbî

(ö. 1814 [?])

Osmanlı tarihçisi.

Bursalı Mehmed Tâhir'in Osmanlı Müellifleri'nde bulunan "Târîh-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sânî, Ayasofya Câbîsi Ömer Efendi" şeklindeki bilgi dışında hakkında biyografik ve bibliyografik kaynaklarda herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Vekāyi'nâmenin telif tarihi olan 1203 (1789) yılında müellifin orta yaşlarda olduğu düşünülürse XVIII. yüzyılın ilk yarısında doğduğu söylenebilir. Ömer Efendi'nin adı bazı çalışmalarda Câbî Said ve buna izâfeten eser de "Câbî Said Tarihi" diye zikredilir (İA, VIII, 709; X, 454). Ahmet Hamdi Tanpınar, kaynakları arasında zikrettiği Câbî Ömer Efendi Tarihi'nin İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Semineri Kitaplığı'ndaki nüshasını "Câbî İsmet Bey Tarihi" diye belirtmiş ve nüshadan bu isimle pek çok alıntı yapmıştır (19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. 53).

Said isminin nereden kaynaklandığını, dolayısıyla bu kaydın kimin tarafından yazıldığına dair bilgi mevcut değildir. Ömer Efendi adı ise memuriyet unvanıyla beraber müellif nüshasında yer almaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2152,

vr. 379a). Varakın sol kenarına "Müverrih-i merhûmun Ayasofya Câbîsi Ömer Efendi olduğu isimleri burada mukayyettir" kaydı düşülmüştür. Bu kayıt herhalde eseri baştan sona okuyan biri tarafından yazılmıştır. II. Abdülhamid döneminde Maarif Nezâreti'nce İstanbul kütüphanelerinde mevcut kitapların katalogları arasında neşredilen Defteri Kütübhâne-i Es'ad Efendi'de (s. 126) eserin künyesi, numarası ve yazı türü belirtildiği halde "müellifin adı" sütunu boş bırakılmıştır. Katalogun hazırlandığı sırada müellifin adının henüz bilinmediği ve yukarıda belirtilen isim tesbitinin katalogun neşrinden sonra yapıldığı anlaşılmaktadır. Osmanlı Müellifleri'nin (III, 181) neşir tarihi 1324 (1906) olduğuna göre müellifin adının tesbiti bu tarihten önce yapılmış olmalıdır.

Eser incelendiğinde Ömer Efendi'nin iyi bir öğrenim görmediği, okuma yazmayı da kendi gayretiyle öğrendiği anlaşılmaktadır. İfade tarzındaki bozukluklar, imlâ yanlışları, kelimeleri yanlış anlamda kullanma gibi eksiklikler dikkat çeker. Buna karşılık Ömer Efendi'nin zeki, uyanık, duyduklarını kavramaya ve kendine mal etmeye çalışan, meraklı bir kişiliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim birçok yabancı menşeli kelimeyi, özellikle de Fransızca kelimeleri kullanması, hatta bazan bu tür kelimelerin etimolojik tahlillerine girişmesi, yerine göre örnek gösterdiği âyetler ve zaman zaman kullandığı hadisler, Arapça darbımesellerle şiirler müellifin bu özelliklerine işaret etmektedir.

Ömer Efendi'nin eserinde kendisi hakkında verdiği bilgilerden hareketle onun Üsküdarlı olduğu ve Üsküdar'da ikamet ettiği anlaşılır. Ayrıca İstanbul-Ortaköy'deki münâzaalı bir vakıf evinin yarısının ferağı hususundaki yazışmaları hatıra binaen yaptığı için kusurlu görülerek Sakız adasına sürüldüğü bilinmektedir. 7 Safer 1225'te (14 Mart 1810) sürgüne gönderilen müellif üç ay kadar Sakız adasında kaldı ve 5 Cemâziyelevvel 1225'te (8 Haziran 1810) cezasını tamamlayarak veya affedilerek İstanbul'a döndü. Bürokratik çevrelere hayli yakın olduğu ve bu çevrelerden epeyce dost edindiği anlaşılan Ömer Efendi'nin eserinde yer verdiği ferman ve hatt-ı hümâyunları genellikle "meâl-i hatt-ı hümâyun" veya "meâl-i ferman" diye kaydetmesine rağmen resmî kroniklerdeki metinleriyle karşılaştırıldığında bu belgelerin aynen yazıldığı görülmektedir. Birçok olayı kaydederken isimlerini belirterek kaynak gösterdiği devlet ricâli muhtemelen müellifin bu belgeleri görmesine vesile olmuştur. Ayrıca kendisi hakkında bazı bilgileri de çeşitli vesilelerle verir. Bir yerde, 1224 Recebinde (Ağustos 1809) ödenmesi gereken mevâcibler için paranın temininde ortaya çıkan malî sıkıntının giderilmesi maksadıyla yapılan tahsilâtta taşıdığı sıfata binaen payına 3000 kuruş düştüğünü, bu parayı ödemeye gittiğinde defterdarla konuşarak ödemesi gereken 3000 kuruşu 1500 kuruşa indirmeyi başardığını bildirir. Ömer Efendi'nin Ayasofya cibâyeti dışında herhangi bir memuriyette bulunup bulunmadığına dair bilgi yoktur. Ayasofya câbîsi olduğunu ilk defa belirttiği satırların yazıldığı 3 Receb 1224'ten (14 Ağustos 1809) önce (Târih, I, 519) hangi tarihte cibâyet görevine tayin edildiği de bilinmemektedir. Ömer Efendi'nin ölüm tarihi de belli değildir. Eserin son paragrafı altında 13 Safer 1229 (4 Şubat 1814)

tarihi bulunmaktadır (a.g.e., II, 1055). Ancak eserin “temme” kısmı olmadığı gibi bittiğine dair başka bir işaret de yoktur. Ayrıca müellif nüshasının son varakındaki “reddâde” eserin devam edeceğini göstermektedir. Nitekim “İstanbul’daki Yazma Osmanlı Tarihleri” adlı bir incelemede (Forrer, XXVI/ 3 [1942], s. 173-220) tarihin son varaktaki reddâdeden hareketle tamamlanmamış olabileceğine işaret edilmiştir. Muhtemelen müellifin âni vefatı veya vefatla neticelenen hastalığı eserin eksik kalmasına sebep olmuştur. Buna göre vefatının 1814 yılı içinde vuku bulduğu söylenebilir.

Ömer Efendi’nin ilim çevrelerinde kısaca Câbî Târihi olarak ün kazanan vekāyi‘nâmesi üç cilt üzere tertip edilmiş olup üç nüshası bilinmektedir. Eser 1203-1229 (1789-1814) yılları arasını kapsamaktadır. I. cildin ilk paragrafında müellif eserin kaleme alınış sebebini anlatırken III. Selim zamanında (1789-1807) meydana gelen olayları kaydedeceğini belirtir. Bu ifade eserin Sultan Selim’e tahsis edildiği intibaını verir. Halbuki vekāyi‘nâmenin, III. Selim’in saltanat dönemi ile IV. Mustafa’nın kısa saltanatı bir tarafa II. Mahmud’un saltanatının ilk beş yılını da (1808-1813) kapsadığı göz önünde bulundurulduğunda her üç padişah devrine teşmil edilmesi gerekir. Nitekim müellif nüshasının vikāye sayfasında ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi katalogunda “Târîh-i Sultân Selîm Han” ismi bulunmasına rağmen Osmanlı Müellifleri’nde vekāyi‘nâme

“Târîh-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sânî” ismiyle doğru olarak tesbit edilmiş, bu isim İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları’na da (s. 224) aynen geçmiştir. Bununla beraber vekāyi‘nâmenin müellif tarafından herhangi bir özel başlıkla adlandırılmadığına işaretle “Târîh-i Sultân Selîm-ı Sâlis ve Mahmûd-ı Sânî” adının yanlış olduğu düşüncesini ileri sürenler de olmuştur (Atsız, VI/1-2 [1957], s. 72-73). Eser Mehmet Ali Beyhan tarafından karşılaştırmalı metin ve ayrıntılı dizinle beraber neşredilmiştir (Câbi Tarihi, Târih-i Sultan Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-i Sânî, I-II, Ankara 2003).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ruûs Defteri, nr. 126 (1218/1803), s. 133-134; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, 519; II, 1055; Defteri Kütübhâne-i Es‘ad Efendi, İstanbul, ts., s. 126; Osmanlı Müellifleri, III, 181; TCYK, s. 224; B. Flemming, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1968, s. 163; Ahmet Hamdi Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1942), İstanbul 1985, s. 53, 57, 62, 116; L. Forrer, “Handschriften Osmanischer Historiker in Istanbul”, Isl., XXVI/3 (1942), s. 173, 220; Nihal Atsız, “İstanbul Kütüphanelerinde Tanınmamış Osmanlı Tarihleri”, Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, VI/1-2, Ankara 1957, s. 47-81; Mehmet Ali Beyhan, “Şânîzâde Tarihi’nin Kaynaklarından Câbî Tarihi”, Osm.Ar., XV (1995), s. 239-283; M. Cavid Baysun, “Mustafa IV”, İA, VIII, 709; A. Cevat Eren, “Selim III”, a.e., X, 454.

Mehmet Ali Beyhan

ÖMER EFENDİ, Nasuhpaşazâde

(ö. 1076/1666)

Bestekâr, şair ve hattat.

İstanbul'da doğdu. Babası Sadrazam Dramalı Nasuh Paşa olup annesi Mîr Şerif'in kızıdır. Nasuh Paşa, I. Ahmed'in kızı Ayşe Sultan'la evlendiyse de bu evlilikten çocukları olmadı ve boşandılar. Enderun'da öğrenim gördü ve sarayda mâbeyinci oldu. 1064 (1653) yılında görevli olarak Şam'a gitmesinin ardından Dîvân-ı Hümâyun hâcegânlığına ve daha sonra Ordû-yı Hümâyun nişancılığına getirildi. Bu görevde iken Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın Uyvar ve Girit seferlerine katıldı; Girit seferinde vefat etti (1076/1666). Ömer Efendi'nin ölüm tarihi için kaynaklarda 1068 (1658) yılı da verilmektedir. Ancak 1068 tarihi, vefatı için kaleme alınan, "Yazdı yek mushaf-ı ömre ketebe âh meded" (1076) mısraında "yek" kelimesinin "bin" şeklinde yanlış okunmasından ortaya çıkmış olmalıdır. Ayrıca Vekāyiu'l-fuzalâ ile (III, 683) Sicilli Osmânî'de (III, 587) 1086 (1675) tarihi, diğer bazı kaynaklarda farklı tarihler zikredilmektedir (Rado, s. 99). Girit seferinin tarihiyle vefatına düşürülen tarihin aynı olması göz önüne alındığında 1076'nın (1666) en doğru tarih olduğu söylenebilir.

Tophaneli Mahmud Nûri'den sülüs ve nesih hatlarını meşkederek icâzet alan Ömer Efendi sarayda beratlardaki tuğraları çekerdi. Onun Şam'a gittiğinde hac emîri Defterdarzâde Mehmed Paşa için yazdığı En'âm sûresi karşılığında hediyelerle taltif edildiği anlatılır. Dönemin tanınmış bestekâr ve hânendelerinden olduğu belirtilen Ömer Efendi mûsiki nazariyatı konusunda da söz sahibiydi. Esad Efendi onun yirmi iki bestesinden söz ediyorsa da bu eserlerden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır (Safâî, s. 390; Özalp, I, 372). Şiirlerinde "Ömrî" mahlasını kullanmış, ancak zamanımıza çok az şiiri intikal etmiştir. Zarif ve nüktedan kişiliğinin yanı sıra misafirperverliğiyle de tanınan Ömer Efendi'nin konağı dönemin ileri gelen şahsiyetlerinin toplandığı bir yerdi.

BİBLİYOGRAFYA

Safâî, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 390; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 360-361; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, III, 683; Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 36b-37a; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 349; Sicilli Osmânî, III, 587; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 33; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 99; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 566-567; Avni Erdemir, Anadolu Sahası Musikişinas Divan Şairleri, Ankara 1999, s. 362-363; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 371-372; "Ömer Bey (Nasûh Paşazâde)", TA, XXVI, 257; Öztuna, BTMA, II, 176.

Hasan Aksoy

ÖMER EFENDİ, Novili

Bosnalı âlim, müellif ve tarihçi.

Hayatı ve ailesi hakkındaki bilgiler Bosna tarihiyle ilgili eserine dayanır. Buna göre 1700'lü yılların başında doğmuş olmalıdır. Ondan bahseden kaynaklarda geçen Novili nisbesi Bosna-Hersek'in kuzeybatısında bulunan Bosanski Novi'ye işaret eder. Bir ulemâ ailesine mensup olduğu ve aile fertlerinden çoğunun kadılık yaptığı anlaşılmakta, kendisinin de medrese tahsilini tamamladıktan sonra kadılığa geçtiği bilinmektedir. Nitekim bazı kayıtlarda Salona kazasında kadılık yaparken buradan ayrıldığına dair bilgilere rastlanır. Bundan hareketle Safvetbeg Bašagić onun Sanski Most (Bosna-Hersek) kadısı olduğunu belirtirse de Mehmed Handžić'in belirttiğine göre burası Yunanistan'da bir şehirdir (Šabanović, s. 691). Eserinde yazdığına bakılacak olursa Banaluka'da ve etrafında cereyan eden Osmanlı-Avusturya savaşları esnasında (1736-1739) bu bölgede kadılık yapmıştır. "Rütbe-i vâlâ-i sitte" derecesine kadar yükselen Ömer Efendi'nin hayatının son günlerini Novi'de geçirdiği ve burada vefat ettiği belirtilmektedir.

Ömer Efendi'nin Ahvâl-i Gazavât der Diyâr-ı Bosna adlı kitabı günümüze ulaşan tek eseridir. Müellif burada, Sultan I. Mahmud ile Avusturya İmparatoru VI. Karl zamanında meydana gelen ve 1736-1739 yılları arasında cereyan eden savaşlar sırasında Bosna'ya saldıran Avusturya kuvvetlerine karşı Bosna Valisi Hekimoğlu Ali Paşa'nın savunmasından, karşı saldırılarından, kazanılan zaferlerden ve akınlardan bahsetmektedir. Hekimoğlu Ali Paşa kumandasında savaşlara katılanların ifadeleri, görevi icabı kendisine ulaşan resmî evrak ve yazışmalar eserin başlıca kaynaklarını teşkil eder. Kitabın muhtemelen orijinal nüshası İbrâhim Müteferrika tarafından ele geçirilerek bazı müdahalelerle birlikte yukarıdaki isimle bastırılmıştır (İstanbul 1154). Eserde elli iki bölümle Bosnalılar'dan birlikte Arnavutlar'dan bahseden bir hâtime ve "Beyân-ı Me'haz-ı Vâkıât" şeklinde bir not bulunmaktadır. İbrâhim Müteferrika, kitabın son kısmına eserin değerini belirten bazı düşünceler ve müellifin hayatı hakkında kısa bilgiler eklemiştir. Esere ait yazma nüshaların ise yayımlanmış kitaptan istinsah

edildiği tahmin edilmektedir. Kitabın eski bir nüshasının Saraybosna'daki Hünkâr Camii Kütüphanesi'nde bulunduğu ve geç dönemde Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ne intikal ettiği ileri sürülür (Handžić, Književni, s. 40; Šabanović, s. 692). Eserin ikinci baskısı Târîh-i Bosna der Zamân-ı Hekimzâde Ali Paşa (İstanbul 1293), üçüncü baskısı Bosna Gazavât-ı Dâhiliyyesi an 1149 ilâ 1152 (İstanbul 1295) adıyla gerçekleştirilmiştir. Sadeleştirilmiş bir diğer baskısı da Kâmil Su tarafından ayrıntılı bir önsözle birlikte Bosna Tarihi adıyla neşredilmiştir (Ankara 1979). Kitabın Almanca çevirisi Johann Nepomuk Dubsky (Die Kriege in Bosnien in den Feldzügen 1737, 1738, 1739, Wien 1789), İngilizce çevirisi Charles Fraser (History of the War in Bosnia During the Years 1737, 1738 and 1739, London 1830) ve Fransızca çevirisi Cardone (Relation de la dernière guerre entre les allemands et les turcs, Bibliothèque Nationale, Suppl, Turc 930, Trad. 804) tarafından yapılmıştır. Gustav Flügel'in

katalogunda yer alan, 1736'da Avusturya Devleti'ne karşı Banaluka'nın savunmasını anlatan Tevârîh-i Banaluka Diyâr-ı Bosna adlı, yazarı meçhul eserin Ömer Efendi'ye ait olması ihtimali üzerinde durulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Flügel, Handschriften, II, 291; Hammer, GOR, VII, 497-498; V. Jonqueire, Histoire de l'Empire ottoman depuis les origines jusqu'à nos Jours, Paris 1914, I, 287-288; Babinger, GOW, s. 276-277; a.mlf., "ʿ Ömer Efendi", EI[2] (İng.), VII, 171-172; Mehmed Handžić, Književni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana, Sarajevo 1934, s. 39-40; a.mlf., el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ʿulemâʾi ve şuʿarâʾi Bosna (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1413/1992, s. 148; Hazim Šabanović, Književnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 690-694; Safvetbeg Bašagić, Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti, Sarajevo 1986, s. 198-199; a.mlf., Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini (a.e. içinde), s. 409; "Bosanski Novi", Hrvatski Leksikon, Zagreb 1996, I, 129; Adem Handžić, "Bosanski Namjesnik Hekim-oglu Ali-paša", POF, V (1954-55), s. 135-180; Fehim Nametak,

Pregled Književnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku, Sarajevo 1989, s. 197-198; A. Popović, “The Muslim Culture in the Balkans (16th-18th Centuries)”, IS, XXXVI/2-3 (1418/ 1997), s. 184; Milenko Filipović, “Bosanski Novi”, Narodna Enciklopedija SHS, Beograd 1924, I, 261; A. Cevat Eren, “Ömer Efendi”, İA, IX, 471-472.

Muhammed Aruçi

ÖMER FERRUH

(عمر فرّوخ)

Ömer b. Abdirrahmân b. Ömer Ferrûh (1904-1987)

Arap dili ve edebiyatı, felsefe, tarih alanlarında eser yazan Beyrutlu âlim.

Ġubârü's-sinîn adlı eserinde kaydettiğine göre 8 Mayıs 1904'te Beyrut'ta doğdu (resmî kayıtlarda 1906). Kültürlü bir aileye mensup olup ilk ve orta öğrenimini Beyrut'un çeşitli okullarında tamamladı (1924). Ardından Beyrut Amerikan Üniversitesi'ne girdi; Arap dili ve edebiyatı ile tarih dalında öğrenim görerek 1928'de mezun oldu. Bir yıl süreyle Filistin'in Nablus şehrindeki Medresetü'n-necâh'ta (lise) tarih, coğrafya ve tercüme öğretmeni olarak görev yaptıktan sonra Beyrut'a dönerek Cem'iyyetü'l-makāsıdi'l-hayriyye el-İslâmiyye'nin okullarında öğretim görevini sürdürdü. 1935'te gittiği Almanya'da Berlin, Leipzig, Erlangen üniversitelerinde, iki defa gittiği Paris'te de Sorbon Üniversitesi ile bazı enstitülerde dersleri takip etti. Erlangen Üniversitesi'nde Josef Hell yönetiminde "Hicretten Ömer b. Hattâb'ın Ölümüne Kadar Arap Şiirinde İslâmiyet" başlıklı bir tez hazırlayarak 1937'de felsefe doktoru unvanını aldı. Aynı yıl Beyrut'a dönen Ömer Ferruh, Cem'iyyetü'l-makāsıd'ın fakültelerinde öğretim üyeliği görevine tekrar başladı. Bu sırada bazı arkadaşlarıyla birlikte el-Emâlî dergisini çıkardı. 1940'ta Bağdat'taki Yüksek Öğretmen Okulu'nda dersler ve konferanslar verdi. 1941 yılından itibaren, o zamana kadar vermiş olduğu ders ve konferanslarından "Dirâsât ḳaşîre fi'l-âdâb ve't-târîḫ ve'l-felsefe" adıyla yirmi altı cüzden oluşan bir dizi meydana getirdi.

1949'da Dımaşk el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'ye muhabir üye seçilen Ömer Ferruh bu kurumun dergisinde Arap dili ve edebiyatı ile tarih ve felsefeye dair yazılarını vefatına kadar sürdürdü. Bunlar arasında, Amerikan Ford Kurumu'nun finansmanıyla Lübnan ve bazı Arap ülkeleri için hazırlanmış olan "Meşrûu'l-Arabiyyeti'l-esâsiyye" adlı projeyi fasih Arapça'ya zarar verip avam dilini öne çıkaracağı gerekçesiyle eleştirdiği

yazısı ile (XLVIII, 1973) tercüme tekniği ve problemlerine dair makalesi (LIV, 1979) zikredilebilir. 1951-1960 yılları arasında Dımaşk Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak Emevî, Endülüs ve Mağrib tarihi üzerine dersler ve konferanslar, 1961'den itibaren vefatına kadar Beyrut Üniversitesi'nde Arap tarihi ve medeniyetiyle Araplar'da ilimler tarihi üzerine konferanslar verdi. 1961'de Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye asil üye seçildi. 1970'li yıllarda Beyrut ve Lübnan üniversitelerinde yüksek lisans ve doktora dersleri verdi. Yurt içinde ve dışında çok sayıda bilimsel kurumla hayır kurumlarına üye olduğu gibi bilimsel çalışmalarından dolayı gerek Lübnan'da gerekse Mısır, Suriye, Hindistan ve Pakistan gibi İslâm ülkelerinde kendisine çok sayıda ödül verildi. 8 Kasım 1987'de Beyrut'ta vefat etti.

İslâm dini, Kur'an ve fasih Arapça arasında bir bütünlük gören Ömer Ferruh hayatını İslâm mirasını ve fasih dili savunmaya adamış, bu konudaki görüşlerini ʿAbḳariyyetü'l-luġati'l-ʿArabiyye adlı eserinde açıklamıştır. el-Mevsûʿatü's-Sûriyye'yi hazırlamak üzere seçilen ilim heyeti içinde bulunan Ömer Ferruh, bu ansiklopedide yer alacak ilim ve sanat adamlarının eserlerini İslâm uygarlığı çerçevesinde vermiş oldukları gerekçesiyle ismin sonuna "İslâmiyye" kaydının eklenmesini teklif etmiş, ancak kabul görmeyince bu görevden çekilmiş, bu konudaki görüşlerini 1966'da yazdığı Târîḫu'l-fikri'l-ʿArabî ilâ eyyâmi İbn Ḫaldûn adlı eserinde ortaya koymuş ve Arap uygarlığının İslâmîliğini savunmuştur. Reformun ve yeniliğin İslâm'da değil müslümanlarda yapılması gerektiğini söyleyen Ömer Ferruh, bununla ilgili görüşlerini et-Tecdîd fi'l-müslimîn lâ fi'l-İslâm adlı eserinde belirtmiştir. Tasavvufun İslâmîliğini kabul etmeyen yazar bunu dikkate alarak eserine "et-Tasavvufü'l-İslâmî" değil et-Taṣavvuf fi'l-İslâm adını vermiştir. Ömer Ferruh, İbn Rüşd'e uyarak felsefenin hıristiyanlarda dinin düşmanı, İslâm'da ise dostu olduğu görüşünü benimsemiştir. Osmanlı devrini "imanı İslâm, kültürü Arap" diye nitelemiş, bu dönemi kötüleyenleri Osmanlı Devleti'nin siyasî tarihiyle Arap ve Avrupa tarihlerinden habersiz olmakla suçlamıştır. Tarih ve sosyolojide İbn Haldûn'un görüşlerinden etkilenmiş, tarihe dair eserlerinde olayların bilimsel analizini yapmıştır. Ömer Ferruh, Arap tarihinin yeniden gözden geçirilip yazılması zaruretini dile getirmiş, tarihin Şuûbiyye vb. akımların gündeme getirdiği isnat ve hatalardan arındırılmasını istemiş, bu konudaki düşüncelerini Tecdîdü't-târîḫ fî taʿlîlihî ve tedvînihî adlı eserinde toplamıştır. Misyonerlerle

şarkiyatçıların çoğunun faaliyetlerini Batı emperyalizminin ve siyonizmin İslâm ülkelerine sızması için bir ön çalışma, onları da bunların hizmetinde çalışan kimseler olarak gören Ömer Ferruh şarkiyatçıların eser ve faaliyetlerine karşı şiddetli bir mücadele başlatmış, Mustafa el-Hâlidî ile birlikte hazırladığı et-Tebşîr ve'l-istiʿmâr fi'l-bilâdi'l-ʿArabiyye adlı eserinde misyonerlerle şarkiyatçıların dile getirdikleri emellerini eserlerinden kanıtlar getirerek ortaya koymuştur. Theodor Nöldeke'nin Kur'an Tarihi adlı eseri için kaleme aldığı eleştiri yazısında şarkiyatçıların çoğundan nefret ettiğini, ancak bir grup müslüman yazarın Kur'an'a onlardan daha fazla kötülük yaptığını söylemiştir.

Ömer Ferruh, Luvîs Şeyho ve Circîs Ken'ân gibi bazı yazarların çalışmalarını

çürük temel üzerine kurulmuş bozuk eserler diye nitelemiştir. Görüşlerini hiçbir etki altında kalmadan yazabilmek için günlük gazetelerde çıkan yazılarından ücret almadığını belirtir. Modern Arap şiiri akımını da eleştiren Ömer Ferruh bu akımın şiirle de modernlikle de ilgisinin bulunmadığını ileri sürmüş; vezin, kafiye, dil ve ahlâk kayıtlarından sıyrılma, gerçek kurallar içinde şiir yazma aczini telâfi etme, kurala aykırılığı kural olarak benimseme psikolojisinin tezahürü olarak görmüş, bu konuyla ilgili görüşlerini de Hâẕe'ş-şiʿru'l-ḥadîs̱ adlı eserinde ortaya koymuştur. Onun 1924'ten itibaren yazdığı şiirleri güzel tasvirler ve ince gazellerle hikmet beyitleri ve kıtalarından oluşur. Bunların çoğu Ġubârü's-sinîn adlı eserinde çeşitli olaylarla bağlantılı biçimde serpiştirilmiş halde yer aldığı gibi Fecr ve şafaḳ adlı divanında da toplanmıştır. Divanda ayrıca İngilizce, Almanca ve Farsça'dan tercüme ettiği şiirlerle okul şiirleri ve marşlar da yer almaktadır. Bunları ayrı bir divanda da toplamıştır.

Eserleri. A) Arap Dili ve Edebiyatı: Ebû Nüvâs dirâse ve'n-naḳd (Beyrut 1932); Ebû Nüvâs ve muḫtârât (Beyrut 1932-33); Ebû Nüvâs: Şâʿiru Hârûn er-Reşîd ve Muḥammed el-Emîn (Beyrut 1933); Ebû Temmâm (müveşşah türü şiirin köklerinin Ebû Temmâm'da olduğunu ispat etmeyi amaçlayan bir çalışmadır; Beyrut 1935, 1978); ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa (Beyrut 1941, 1983); İbnü'r-Rûmî (Beyrut 1942); Ḥekîmü'l-Maʿarre Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (Beyrut 1948, 1960; Farsça'ya tercüme edilmiştir); Şuʿarâʾü'l-belâṭi'l-Ümevî (Beyrut 1950); el-Minhâc fi'l-edebi'l-ʿArabî (Beyrut 1960); el-

Ḳavmiyyetü’l-fuṣḥâ (fasih dil, halk dili ve Latin alfabesinin benimsenmesine dair ihtilâflarla Arap dilinin geleceğine yönelik görüşlerini kapsar; Beyrut 1961); Târîḫu’l-edebi’l-ʿArabî (I-VI, Beyrut 1965-1983); Fecr ve şafaḳ (Beyrut 1981); ʿAbḳariyyetü’l-luġati’l-ʿArabiyye (Beyrut 1981); Hâẕe’ş-şiʿrü’l-ḥadîs̱ (Beyrut 1983); Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱ (I-V, Beyrut 1985-1986); eş-Şâbbî şâʿirü’l-ḥubbi ve’l-ḥayât (4. bs., Beyrut 1987); Fârisü Benî Ḥamdân Ebû Firâs el-Ḥamdânî (2. bs., Beyrut 1988).

B) Felsefe: el-İslâm kemâ yebdû fi’ş-şiʿri’l-ʿArabî (doktora çalışmasıdır; Leipzig 1937); ʿAbḳariyyetü’l-ʿArab fi’l-ʿilm ve’l-felsefe (kendi biyografisiyle çok sayıda müslüman bilim ve fikir adamının biyografisini ve görüşlerini içerir; Dımaşk 1944; Beyrut 1952, 1969; İngilizce çevirisi: The Arab Genius in Sciences and Philosophy, Washington 1954); İbn Ḫaldûn ve Muḳaddimetühû (Beyrut 1943); İbn Ṭufeyl ve Ḳıṣṣatü Ḥay b. Yaḳẓân (Beyrut 1946, 1986); Târîḫu’l-fikri’l-ʿArabî ilâ eyyâmi İbn Ḫaldûn (Beyrut 1966, 1983; Rusça’ya çevrilmiştir); Mevḳıfü İbn Ḫaldûn mine’d-dîn (Aʿmâlü mihricâni İbn Ḫaldûn [Kahire 1962], s. 359-414); el-Fikrü’l-ʿArabî fî minhâci’l-bakalorya el-Lübnâniyye (Beyrut 1966); el-Minhâcü’l-cedîd fi’l-felsefeti’l-ʿArabiyye (Beyrut 1983). Ömer Ferruh ayrıca Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Rüşd ve İhvân-ı Safâ felsefelerine dair eserler kaleme almıştır.

C) Tarih ve Biyografi: Ves̱betü’l-Maġrib (Beyrut 1961); el-ʿArab fî ḥaḍâretihim ve s̱eḳāfetihim ilâ âḫiri’l-ʿaṣri’l-Ümevî (Beyrut 1968); Ġubârü’s-sinîn (kendi biyografisine, şiirlerinden bir kısmına yer verilen eser 1980-1982 yıllarında es-Sefîr gazetesinde yayımladığı yazılarından oluşmuştur; Beyrut 1985); ʿÖmer Ferrûḫ ve âs̱âruhû fî erbaʿîne ʿâmen 1931-1971 (Beyrut 1971). Müellifin bunlardan başka Târîḫu’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab, el-Ḥaḍârâtü’l-insâniyye ve kıṣṣatü’l-ʿArab fîhâ, el-İslâm ve’t-târîḫ, Kelime fî taʿlîli’t-târîḫ, el-ʿArab ve’l-İslâm fi’l-ḥavżı’ş-şarḳī, el-ʿArab ve’l-İslâm fi’l-ḥavżi’l-ġarbî, Tecdîdü’t-târîḫ fî taʿlîlihî ve tedvînih ile ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb, ʿAbdülmelik b. Mervân, Ṭârıḳ b. Ziyâd, Meʾmûn, Ṣalâḥaddîn el-Eyyûbî, Târîḫu’l-Câhiliyye gibi eserleri vardır.

D) Diğer Eserleri: el-Üsre fi’ş-şerʿi’l-İslâmî (Beyrut 1951, 1988; Yusuf Ziya Kavakçı eseri İslâm Aile Hukuku adıyla tercüme etmiştir. [İstanbul

1992]); et-Tebşîr ve'l-istiʿmâr fi'l-bilâdi'l-ʿArabiyye (Mustafa el-Hâlidî ile birlikte; Kahire 1953, 1985; Beyrut 1964; Osman Şekerci tarafından İslâm Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir [İstanbul 1968, 1991]); et-Tecdîd fi'l-müslimîn lâ fi'l-İslâm (Beyrut 1981, 1986); İbn Teymiyye el-müctehid beyne aḥkâmi'l-fuḳahâʾ ve ḥâcâti'l-müctemaʿ (Beyrut 1411/1991).

Ömer Ferruh ayrıca, tek başına veya bazı arkadaşlarıyla birlikte Arapça dil bilgisiyle tarih ve dinî bilgiler alanında okul kitapları hazırlamıştır. Batı dillerinden yaptığı tercümeler arasında Muhammed Esed'in Islam at the Crossroads adlı eseriyle (el-İslâm ʿalâ müfteraḳı'ṭ-ṭuruḳ, Beyrut, ts.; trc. Hayreddin Karaman, Yolların Ayrılış Noktasında İslâm: Batı Medeniyeti Karşısında Müslümanlık, İstanbul 1965, 1969, 1986, 1997) George Sarton'un The Incubation of the Western Culture in the Middle East adlı eseri (eṡ-Ṡeḳāfetü'l-ġarbiyye fî riʿâyeti'ṣ-ṣarḳı'l-evsaṭ, baskı yeri ve tarihi yok) zikredilebilir (eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Adnân el-Hatîb, MMLADm., LXIII/1 [1408/1988], s. 150-160; Abdülkerîm Halîfe, LXII [1408/ 1988], s. 269-274).

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Ferruh, Ġubârü's-sinîn, Beyrut 1985, tür.yer.; a.mlf., Ömer Ferrûḫ ve âṡâruhû fî erbaʿîne ʿâmen 1931-1971, Beyrut 1971, tür.yer.; Ali Zey'ûr, Ṣırâʿu't-teyyârâti'l-müteşeddide ve ʿÖmer Ferrûḫ, Beyrut 1985, tür.yer.; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/ 1986, s. 220-222; Hassân Hallâk, el-ʿAllâme ed-Duktûr ʿÖmer Ferrûḫ, Beyrut 1988, tür.yer.; Adnân el-Hatîb, ed-Duktûr ʿÖmer Ferrûḫ, Dımaşk 1988; a.mlf., "ʿÖmer Ferrûḫ", MMLADm., LXIII/1 (1408/ 1988), s. 112-160; Tâhâ el-Velî, Beyrût fi't-târîḫ, Beyrut 1993, s. 326-329; Hamîd Mecîd Hedû, "ʿÖmer Ferrûḫ", Mevsûʿatü Beyti'l-ḥikme li-aʿlâmi'l-ʿArab, Bağdad 1420/2000, I, 389-390; Mecelletü'l-bâḥiṡ, X/48, Beyrut 1987, Ömer Ferruh özel sayısı; Abdülkerîm Halîfe, "Fî teʾbîni'd-Duktûr ʿÖmer Ferrûḫ", MMLA, LXII (1408/1988), s. 264-274; Emîn Süleyman Sîdû, "ʿÖmer Ferrûḫ", ʿÂlemü'l-kütüb, IX/2, Riyad 1408, s. 204-205; Mîşâl Cühâ,

“ʿ Ömer Ferrûẖ ve’l-istişrâḳ”, el-İctihâd, VI/25, Beyrut 1415/ 1994, s. 131-151.

Adnân el-Hatîb

ÖMER FUÂDÎ

(عمر فؤادي)

(ö. 1046/1636)

Halvetî-Şâbânî şeyhi, şair.

Kastamonu’nun Mûsâfakih mahallesinde doğdu. Hayatı hakkında bilinenler Menâkıb-ı Şeyh Şa‘bân-ı Velî ve Türbenâme adlı eserlerinde verdiği bilgilere dayanmaktadır. Menâkıbnâmede babasının kendisini Şa‘bân-ı Velî’nin (ö. 976/1568) cenaze namazına götürdüğünü, bu sırada henüz küçük bir çocuk olduğunu söyler. Muhtemelen bu ifadeden hareketle son dönemlerde kaleme alınan bazı eserlerde 966 (1559) yılında doğduğu kaydedilmiştir. Yüksek makamlara ulaşma hevesiyle medrese tahsili yaptığını, tahsilini tamamlamasının ardından müftü kâtipliği yapmaya başladığını, daha sonra tasavvufa meylettiğini, bu konuda kitaplar okuduğunu, kendisini saran ilâhî cezbenin kâmil bir mürşide bağlanmadan mârifete dönüşmeyeceğini anlayıp Şa‘bân-ı Velî Dergâhı’nın üçüncü postnişini Abdülbâki Efendi’ye intisap ederek üç yıl hizmetinde bulunduğunu anlatan Ömer Fuâdî, şeyhinin ölümü üzerine (997/1589) seyrü sülûkünü dergâhın dördüncü postnişini Muhyiddin Efendi’nin yanında tamamladı. Onun ölümünden (1013/1604) sonra dergâhta irşad faaliyetine başladı. Şa‘bân-ı Velî Dergâhı’nın

beşinci postnişini olarak otuz üç yıla yakın irşad görevini sürdürdü. Vefatında Şa‘bân-ı Velî Türbesi içinde şeyhi Muhyiddin Efendi’nin kabrinin yanına defnedildi. Bursalı Mehmed Tâhir, Ömer Fuâdî’nin adı veya mahlası “Kalbî” olan bir oğlu olduğunu, Yahyâ Efendi Dergâhı Kütüphanesi’nde bir külliyat içinde bazı şiirlerini gördüğünü söyler.

Ömer Fuâdî, Menâkıb-ı Şa‘bân-ı Velî adlı eseriyle Şa‘bân-ı Velî’nin ve Halvetîliğin Şâbâniyye kolunun tanınması ve yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. Dönemin kaynaklarında Halvetiyye kollarından İstanbul merkezli Sünbüliyye ve Sivâsiyye ile Mısır merkezli Gülşeniyye

tarikatlarının pîrleri hakkında geniş bilgi yer alırken Halvetî-Şâbânîliğin pîri Şeyh Şa‘bân-ı Velî'nin inzivâyı tercih etmesi, Bolu'da Hayreddin Tokadî'den hilâfet alıp Kastamonu gibi bir ilde irşad faaliyetinde bulunması sebebiyle kaynaklarda fazla tanıtılmaması Ömer Fuâdî'yi Şa‘bân-ı Velî hakkında bir menâkıbnâme yazmaya sevketmiştir. Onun bu eseri kaleme almasının bir sebebi de Halvetiyye tarikatının İstanbul dışında Kastamonu merkezli olmak üzere Anadolu'ya nüfuzunu Şeyh Şa‘bân-ı Velî sayesinde sağlamak istemesidir. Ömer Fuâdî eserde kendisine kadar ulaşan Halvetî silsilesine (Pîr Ömer Halvetî, Ahî Mîrem, İzzeddin Türkmânî, Sadreddin Hıyâvî, pîr-i sânî Yahyâ-yı Şirvânî, Muhammed Bahâeddin Erzincânî, Cemâl-i Halvetî, Hayreddin Tokadî, Şa‘bân-ı Velî, Osman Efendi, Hayreddin Efendi, Abdülbâki Efendi, Muhyiddin Efendi) vurgu yaparak Şâbâniyye'yi müstakil bir şube haline getirmeyi amaçlamıştır. Şa‘bân-ı Velî'nin türbesini inşa edip irşadın yapıldığı camiyi bir tarikat âsitânesine dönüştürmesi bunun göstergelerinden biridir. Bu anlamda kendisi Şâbâniyye tarikatının ikinci pîri kabul edilebilir. Ömer Fuâdî, şeyhi Muhyiddin Efendi'nin tavsiyesi ve I. Ahmed'in veziri Murad Paşa'nın kethüdâsı ve Şa‘bân-ı Velî'nin müridlerinden Himmet Dede'nin oğlu Ömer Kethüdâ'nın maddî desteğiyle türbenin inşasına başlamış, ancak Murad Paşa'nın Diyarbekir'de ölümünden sonra II. Osman'ın sadrazamı Nasuh Paşa'nın Ömer Kethüdâ'yı katlettirmesi yüzünden yarım kalan inşaat 1019'da (1610) halktan toplanan yardımlarla tamamlanmıştır. Ömer Fuâdî tarikat içi kurumlaşmayı sağlarken Kadızâdeliler'in evliya kabirlerinin ziyareti, türbe yapımı, tasavvufî şahsiyetlerden istimdad edilmesi ve devranın cevazına dair yönelttikleri tenkitlere özellikle Menâkıbnâme ve Türbenâme'de şeyhülislâm fetvalarına dayanarak verdiği cevaplarla tarikatın meşruiyet ve yaygınlık kazanması hususunda gayret göstermiştir. Onun çabalarıyla Anadolu'da yaygınlık kazanan Halvetîliğin Şâbâniyye silsilesi halifelerinden İsmâil Çorûmî ile devam etmiştir. Şâbâniyye, XVII. yüzyılın ikinci yarısında Karabaşiyye ve onun alt kolu olan Nasûhiyye vasıtasıyla İstanbul'a girme imkânı bulmuştur. Aynı zamanda şair olan Ömer Fuâdî'nin şiirlerinde mahallî söyleyişler, deyimler, atasözleri ve özdeyişler önemli bir yer tutar. Çoğunlukla divan şiirinin geleneklerine bağlı kalmış ve heceyle yazılmış üç ilâhinin dışında aruz veznini kullanmıştır.

Eserleri. 1. Menâkıb-ı Şeyh Şa‘bân-ı Velî. Beş bölümden oluşan eserin

birinci bölümünde gerçek velîlik ve kerâmet meselesi izah edilmiş, ikinci bölümde Şa‘bân-ı Velî’nin tarikat silsilesi verilmiş, üçüncü bölümde Seyyid Sünnetî Efendi’nin, dördüncü bölümde Şa‘bân-ı Velî’nin menkıbeleri anlatılmış, son bölümde Şa‘bân-ı Velî’den sonra 1030 (1621) yılına kadar makamda şeyhlik yapan dört halifenin biyografilerine yer verilmiştir. Ömer Fuâdî daha önce yazdığı geniş menâkıbnâmeyi kısaltıp bu eseri meydana getirdiğini

söyler. 1026 (1617) yılında tamamlanan eser Türbenâme ile birlikte basılmış (Kastamonu 1294) ve L. Nihal Yazar tarafından matbu nüsha esas alınarak neşredilmiştir (bk. bibl.). 2. Türbenâme. Eserde Şa‘bân-ı Velî Türbesi’nin yapılışı ve inşaat sürecinde karşılaşılan güçlükler anlatılmaktadır. Kitabın yazma nüshaları genellikle Menâkıb-ı Şeyh Şa‘bân-ı Velî ile bir arada bulunmaktadır. 3. Bülbüliyye. 1033 (1624) yılında yazılan 1190 beyitlik mesnevi tarzındaki eserde aşk ve vahdet teması işlenmiş olup kuşların bülbülün figanından duydukları rahatsızlığı Süleyman peygambere şikâyet etmeleri dile getirilmektedir. Manisalı Birrî Efendi (ö. 1128/ 1716) aynı adı taşıyan eserinde Ömer Fuâdî’nin Bülbüliyye’sinden geniş ölçüde faydalanmıştır. Mesnevinin tenkitli metnini İlyas Yazar neşretmiştir (İstanbul 2001). 4. Risâle-i Hâbiyye. Hâbnâme’de türündeki 678 beyitlik mesnevi 989 (1581) yılında yazılmıştır. Eser Gencay Zavotçu tarafından bir incelemeyle birlikte neşredilmiştir (bk. bibl.).

Ömer Fuâdî’nin ayrıca çoğu risâle hacminde manzum ve mensur yirmi beşi aşkın eseri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Muslihu’n-nefs, Risâle-i Tevhîdiyye, Şevkiyye fî hakkı devrâni’s-sûfiyye, Sadefiyye, Şerh-i Risâle-i Zenbilî Ali Efendi fî hakkı devrânı sûfiyye, Şerh-i Vird-i Settâr (Yahyâ-yı Şirvânî’nin “Yâ settâr” diye başlayan virdinin şerhi), Risâle-i Halvet, Makāle-i Ferdiyye ve Risâle-i Virdiyye, Mecmûa-i İlâhiyyât, Risâle-i Aseliyye li-medhi Ashâbı Resûlillâh, Risâle-i Güllâbiyye, Silsilenâme, Risâle fi’z-zikir, Risâle-i Müsellesât, Risâle-i Hüviyye, Risâle-i Saâdetiyye, Kasîde-i Pendiyye, Hayâtiyye, Tercüme-i Mi‘yârü’t-tarîka.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, I, 118-119; Ziya Demircioğlu, Kastamonu Evliyaları, Kastamonu 1962, s. 26; a.mlf., Şeyh Şa'bân-ı Veli ve Postnişinleri, Kastamonu 1983, s. 20; İhsan Ozanoğlu, Türk Büyüklerinden Ünlü Bilgin ve Mutasavvıf Şa'bân-ı Veli: Hayatı, Eserleri ve Külliyesi, Kastamonu 1966; a.mlf., Şa'bân-ı Velî Menâkıbı, Kastamonu 1967; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Halvetilik'in Şa'bâniyye Kolu ve Şeyh Şa'bân-ı Veli Külliyesi, Ankara 1991, s. 60-64; L. Nihal Yazar, Halvetîliğin Şa'bâniyye Kolu: Menâkıb-ı Şa'bân-ı Velî ve Türbenâme, [baskı yeri ve tarihi yok] (Mas Matbaacılık); Hilâl Baysar, Ömerü'l-Fuâdî Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri (yüksek lisans tezi, 1991), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İlyas Yazar, Ömer Fuadi: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Bülbüliyyesinin Metni, İstanbul 2001; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 94-98; J. J. Curry, "Defending the Cult of Saints in Seventeenth-Century Kastamonu: Ömer el-Fu'âdi's Contribution to Religious Debate in Ottoman Society", Frontiers of Ottoman Studies (ed. C. Imer-K. Kiyotaki), London 2005, I, 139-148; Gencay Zavotçu, Türk Edebiyatı'nda Hâbnâme ve Ömer Fu'âdî'nin Hâbiyye Risâlesi, Kocaeli 2007; Mustafa Tatcı, "Şeyh Ömer Fuadî ve Saadetiyyesi", Yedi İklim, sy. 41, İstanbul 1993, s. 38-40.

İlyas Yazar

ÖMER b. HAFS

(عمر بن حفص)

Ebû Ca‘fer Hezârmerd Ömer b. Hafs b. Osmân b. Kabîsa el-Mühellebî (ö. 154/771)

Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un Sind ve İfrîkıye valisi.

Emevîler ve Abbâsîler zamanında önemli devlet görevlerinde bulunan ünlü Mühellebî ailesine mensuptur. Cesareti ve kahramanlığı sebebiyle “Hezârmerd” (bin yiğide bedel) lakabıyla tanınır. Sind valisi olarak tayin edildiği 142 (759) yılından önceki hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Sind vilâyetinde çıkan karışıklıklar sırasında Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr tarafından Ömer b. Mûsâ b. Kâ‘b’ın yerine vali tayin edilen Ömer b. Hafs, Sind’in idarî merkezi Mansûre’de isyancı Uyeyne b. Mûsâ b. Kâ‘b’ın direnişiyle karşılaştı. On bir ay boyunca Mansûre’yi kuşattıysa da şehri ele geçiremedi. Sonunda Uyeyne’nin barış teklifini kabul edip kendisini Halife Mansûr’un yanına gönderdi. Ancak Uyeyne yolda firar edip Sîstan’a gitti ve burada öldürüldü. Ömer de Mansûre’ye yerleşerek bölgeye hâkim olmaya çalıştı.

Ömer b. Hafs, mütemayil olduğu Ali evlâdından Medine’de halifeliğini ilân eden Muhammed b. Abdullah el-Mehdî ile iyi ilişkiler kurdu ve ona bağlılığını bildirdi. Muhammed b. Abdullah’ın öldürülmesinden sonra oğlu Abdullah el-Eşter’i korudu ve onu Hint meliklerinden birinin yanına gönderdi. Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr bu gelişmelerden haberdar olunca kendisini görevinden azletti (151/768). Bu sırada İfrîkıye Hâricî isyanlarıyla çalkalanıyordu. Bölgede huzur ve asayişi ancak Ömer’in sağlayabileceğini düşünen halife bu defa onu İfrîkıye valiliğine gönderdi. Safer 151’de (Mart 768) 500 savaşçı ile Kayrevan’a ulaşan Ömer b. Hafs üç yıl içinde İfrîkıye’de huzur ve güveni sağladı. Tâhert’teki Rüstemî, Tilimsân ve Sicilmâse’deki Sufriyye Hâricîleri’nin hâkimiyetine son vermeyi planlayan Halife Mansûr, ardından onu Mağrib-i Evsat ve Mağrib-i Aksâ’ya yapılacak akınlar için bir üs olarak kullanılmasını istediği Tubne’ye yolladı ve şehrin

surlarla takviye edilmesini istedi. Ömer b. Hafs, yerine Habîb b. Habîb b. Yezîd el-Mühellebî'yi vekil bırakarak Kayrevan'dan ayrıldı. Bunun üzerine Rüstemîler'in kurucusu ve İbâzîler'in imamı Abdurrahman b. Rüstem Trablus, Tilimsân ve İfrîkıye'nin güneyindeki Berberîler'le iş birliği yaparak Ömer ile savaşmak için hazırlıklara başladı. Ömer b. Hafs'ın Kayrevan'dan ayrılmasından sonra Berberîler isyan ederek Habîb b. Habîb'i öldürdüler. Bu başarı İfrîkıye'deki diğer Berberîler'i de harekete geçirdi ve Nefûseliler, İmâmü'd-difâ' Ebû Hâtim Ya'kūb el-Melzûzî'nin başkanlığında toplanarak Trablus'ta ayaklandılar ve Ömer'in Trablus âmili Cüneyd b. Beşşâr'ı mağlûp ettiler. Cüneyd b. Beşşâr, Ömer'den âcil yardım istedi. Ömer'in gönderdiği yardımcı birlikler mağlûp olarak Kābis'e sığındılar. Ebû Hâtim onları burada kuşatma altına aldı.

Berberîler, Ömer b. Hafs ile savaşmak için Tubne üzerine yürüdüler. Ebû Hâtim'in kalabalık ordusuna ilâveten 40.000 savaşçıyla İfrenîler'den Ebû Kurre el-Megīlî es-Sufrî, 15.000 savaşçıyla Abdurrahman b. Rüstem, 10.000 savaşçıyla Müsevver (Mes'ûd) b. Hânî ez-Zenâtî, 6000 kişiyle Asvan es-Sidratî el-İbâzî ile Hevvâre, Sanhâce ve Zenâte kabileleri de muhasaraya katıldı. Buna karşılık Ömer b. Hafs'ın yanında 15.500 asker vardı. Savunma tedbirleri alan Ömer kuşatmanın uzaması üzerine bir çıkış hareketiyle düşmana hücum etmeyi düşündü. Ancak kumandanları onu bu plandan vazgeçirdiler ve çeşitli savaş hilelerine başvurmayı teklif ettiler. Ebû Kurre'ye elçi göndererek müttefiklerden ayrıldığı takdirde kendisine 60.000 dirhem verileceğini bildirdiler. Ebû Kurre bu teklifi reddedince kardeşiyle bağlantı kurup Ebû Kurre'yi ve isyancıları muhasaradan vazgeçirmesi durumunda 4000 dirhemle kıymetli hediyeler vermeyi vaad ettiler. Bu ikinci teşebbüs başarılı oldu ve Ebû Kurre'nin kardeşiyle Hâricîler'in bir kısmı oradan uzaklaştı; Ebû Kurre de onları takip etmek zorunda kaldı. Onların ayrılmasının ardından Ömer b. Hafs Abdurrahman b. Rüstem'in üzerine asker sevkedip onu Tâhert'e çekilmek zorunda bıraktı. Diğer isyancılar da oradan uzaklaştılar.

Tubne'den ayrılan Hâricîler, Ebû Hâtim kumandasında bu defa Kayrevan'ı kuşatınca Ömer bir komutanını Tubne'de vekil bırakıp Kayrevan'ın yardımına koştu. Bu fırsatı değerlendiren Ebû Kurre, Tubne'ye

saldırdıysa da büyük kayıplar vererek geri çekilmek zorunda kaldı. Ebû Hâtim'in Kayrevan kuşatması sekiz ay sürdü. Ömer b. Hafs'ın 700 savaşçı ile yaklaşmakta olduğunu öğrendiğinden kuşatmaya son verdi. Ömer Kayrevan'a girip şehre erzak yığdı ve gerekli savunma tedbirlerini aldı. Ebû Hâtim bir süre sonra yeniden Kayrevan'a saldırınca Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr yardımcı olmak üzere büyük bir orduyu bölgeye sevketti. Başka bir kumandanın kendisini kurtarmak için gönderilmesini gururuna yediremeyen Ömer b. Hafs bütün gücüyle düşmana saldırdı ve kahramanca savaşarak şehid oldu (15 Zilhicce 154 / 28 Kasım 771). Kayrevan Hâricîler'in eline geçti. Yerine Yezîd b. Hâtim el-Mühellebî getirildi (Taberî, VIII, 45). Hem idareciliği hem kumandanlığıyla tanınan Ömer b. Hafs bugün Biskre adıyla bilinen Abbâsiye şehrini kurmuş ve Tubne'yi yeniden inşa etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 511; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 512; VIII, 33-34, 45; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 372-373, 384, 386; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 509, 595, 596, 598-601; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 77-78; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 58; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 44; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, I, 154-156; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 264-270; Recep Uslu, Sind'de İslâm Fetihleri: 15-240/ 636-854 (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 100-101; Kasım İlgün, Halife Mansûr ve Dönemi: 136-158/754-775 (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 123; Sâdık Seccâdî, "Âl-i Mühelleb", DMİ, II, 161-162; G. Marçais, "Ömer b. Hafs", İA, IX, 466-467; P. Crone, "Muhallabids", EI² (İng.), VII, 359-360.

Abdülkerim Özaydın

ÖMER b. HAFSÛN

(عمر بن حفصون)

Ömer b. Hafsûn (Hafs) b. Ömer b. Ca‘fer el-İslâmî (ö. 305/918)

Endülüs Emevî Devleti'ni uzun yıllar uğraştıran isyancı lider.

246 (860) yılında Mâleka (Malaga) civarındaki Hısnıavt'ta (Iznate) doğdu; sonradan İslâmiyet'i kabul eden (müvelledûn) tanınmış bir İspanyol ailesine mensuptur. Gençliğinde kavgacı ve geçimsiz kişiliği sebebiyle tartıştığı bir komşusunu öldürüp Kuzey Afrika'ya, Rüstemîler'in başşehri Tâhert'e kaçtı. İbnü'l-Kūtıyye'nin ifadesine göre kendisini tanıyan birinin ona buralarda kalmasının vatanı için büyük bir kayıp olduğunu, eğer isterse Araplar'a karşı verilecek mücadeleye liderlik edebileceğini söylemesi üzerine geri döndü. Etrafına bir grup toplayarak Runde dağlarında (Serrania de Ronda) harap bir kale olan Bübeşter'e (Bobastro) yerleşip ilk isyan hareketini başlattı (267/880). Tamir ve kısmen yeniden inşa ettirdiği Bübeşter Kalesi son derece sarp kayalar üzerine kurulmuş müstahkem bir yerdi (İA, II, 829; IX, 467). Endülüs Emevî Emîri I. Muhammed'in isyanı bastırmak için Reyye (Reyyo) Valisi Âmir b. Âmir kumandasında gönderdiği kuvvetlerin başarı elde edemeden geri dönmesi Ömer b. Hafsûn'un şöhretini arttırdı ve pek çok kişinin yanında yer almasını sağladı. Yeryüzünde kötülük ve fesat çıkarmak isteyen ayak takımı onun etrafında toplandı (İbnü'l-Esîr, VII, 361). İbn Hafsûn'un üç yıl içerisinde Runde (Ronda) şehrinden Gırnata (Granada) ve Mâleka'ya kadar uzanan dağlık bölgede sözünü geçirir hale geldiğini gören Emîr Muhammed 270 (883) yılında büyük bir sefer için hazırlıklara başladı. Sevkettiği kuvvetlerle onu Bübeşter'de mağlûp ederek itaat altına aldı. Ömer b. Hafsûn 271 (884) yılında Asturias Kralı III. Alfonso'ya karşı yapılan sefere katıldı ve önemli yararlıklar gösterdi. Ancak bir süre sonra tekrar ayaklanarak Bübeşter Kalesi'ne çekildi. Emîr Muhammed, oğlu Münzir'i üzerine gönderdiyse de (273/886) emîrin âniden ölmesi üzerine ordu geri döndü.

Ömer b. Hafsûn, Münzir b. Muhammed döneminde de (886-888) isyanını

sürdürdü ve taraftarlarının sayısını çoğalttı. Bizzat emîrin başında bulunduğu ordu 274 (887) ve 275 yıllarında Bübeşter'i kuşattıysa da alamadı. İbn Hafsûn, Emîr Münzir'e kendisinin kumandan yapılması ve ailesiyle birlikte Kurtuba'ya yerleşmesine müsaade edilmesi şartıyla teslim olacağını bildirdi. İbn İzârî'nin kaydettiğine göre onun devletten böyle bir istekte bulunmasının ardında o sıralarda destekçilerini ve yardımcılarını kaybetmesi yatmaktaydı (el-Beyânü'l-muġrib, II, 117). Emîr Münzir bu şartı kabul etti ve ona 100 katır yükü yiyecek, giyecek ve değerli eşya gönderdi. Ancak İbn Hafsûn kuşatmanın kaldırılmasının ardından Kurtuba'ya gitmeden tekrar isyan etti. Emîr Münzir kalenin yeniden kuşatılması ve ele geçirilmeden Kurtuba'ya dönülmemesi emrini verdiyse de onun da âni ölümü bunun yerine getirilmesini engelledi.

Münzir'den sonra tahta çıkan kardeşi Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman zamanında (888-912) defalarca barış isteyip tekrar ayaklanan Ömer b. Hafsûn bu uzun süre içerisinde İstice (Ecija), İstabbe (Estepa) ve Beyâne (Baena) gibi şehirleri zaptedip bunlardan Beyâne'nin halkını kılıçtan geçirdi; Ceyyân (Jaen) ve İlbîre'nin de (Elvira) vergilerine el koydu. Emîr Abdullah, kesin bir sonuca ulaşmak için hazırladığı 14.000 kişilik bir orduyla 30.000 kişilik Ömer b. Hafsûn ordusunu Bulây (Polei) civarında bozguna uğrattı (278/891); fakat yine kaçıp Bübeşter'e sığınan İbn Hafsûn'u kaleyi muhasara etmesine rağmen ele geçiremedi. Emîr Abdullah'ı ölümüne kadar uğraştıran ve gönderdiği orduların karşısında mağlûp olmasına rağmen her seferinde Bübeşter Kalesi'ne sığınmak suretiyle canını kurtaran İbn Hafsûn uzun mücadelesi sırasında çeşitli politik oyunlara da girişti. Bir yandan Abbâsîler'in desteğini sağlayabilmek için halife adına hutbe okuturken bir yandan da kuzeydeki Galiçya Krallığı'na yaklaşarak yardım almaya çalıştı. Hatta 286 (899) yılında ailesiyle birlikte İslâm'dan çıkıp Hıristiyanlığa girdiğini açıkladı ve ismini Samuel olarak değiştirdi. Ancak bu dinî tercihi kendisine inanan pek çok taraftarının yanından ayrılmasına sebebiyet verdiği gibi İslâm âlimleri de ona karşı cihad ilân etti. Ömer b. Hafsûn ilerleyen dönemlerde Fâtımîler'le ittifak kurmaya uğraştı, ayrıca İşbîliye (Sevilla) hâkimi İbrâhim b. Haccâc gibi diğer âsilerle de iş birliği yaptı.

Ömer b. Hafsûn, Endülüs tarihinin en güçlü hükümdarlarından III. Abdurrahman'ın (912-961) ilk yıllarında da isyanına devam etti. Fakat

yaşlanmaya başlamıştı, karşısında da seleflerinden çok farklı iradesiyle ünlü bir hükümdar vardı. Yeni hükümdar tahta çıktıktan kısa bir süre sonra saldırıya geçerek onu mağlûp etti ve aralarında İlbîre'nin de bulunduğu otuzun üzerindeki kaleyi teslim aldı; ertesi yıl da Cezîretülhadrâ'ya kadar olan bölgeyi zaptetti. İbn Hafsûn 303 (916) yılında son bir defa daha bağışlanmasını diledi ve dileğinin kabul edilmesi üzerine III. Abdurrahman'la, içinde Bübeşter'in de bulunduğu 162 kalenin teslimini öngören bir barış antlaşması imzaladı; kaynakların belirttiğine göre ölünceye kadar da bu antlaşmaya sadık kaldı. Hatta oğlu Süleyman, İbiza (Yâbise) adasını ele geçirdiğinde ona kızmış ve III. Abdurrahman'a adayı geri alması için yardımcı olmuştu.

Dört hükümdarı uzun yıllar uğraştıran Ömer b. Hafsûn 16 Şâban 305 (1 Şubat 918) tarihinde öldü. İbn İzârî bu olayı, "Kâfirlerin ve münafıkların başı, fitne ateşini yakan, kötülük saçan Ömer b. Hafsûn öldü" şeklinde kaydetmiştir (el-Beyânü'l-muġrib,

II, 171). İbn Hafsûn'un Emevî yönetimine karşı isyanının sebepleri hususunda bazı araştırmacılar Endülüs'teki toprak mülkiyeti, vergiler, etnik ayırım ve politik istekler üzerinde dururlar. Bunların doğruluğu şüphesiz olmakla birlikte onun kişiliği ve halk üzerindeki etkisi de göz önünde tutulmalıdır. Çünkü devlete karşı her ayaklanmasında halktan, özellikle müvelledûn ve Berberîler'den çok sayıda taraftar toplamakta ve onlardan aldığı güçle isyanlarına devam etmekteydi. İbn Hafsûn'un ölümünden sonra onun başlattığı isyanı oğulları Ca'fer, Süleyman, Abdurrahman ve Hafs on yıl daha sürdürmüşler ve zaman zaman bazıları kendi aralarında çarpışmak suretiyle yine kan dökülmesine sebep olmuşlardır. Neticede III. Abdurrahman'ın kuşattığı Bübeşter Kalesi 23 Zilkade 315 (19 Ocak 928) tarihinde son âsi lider Hafs'ın eman dilemesiyle ele geçirilmiş ve tamamen yıktırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, IV, 509-510; İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1402/1982, s. 116; Aḫbâr mecmûʿa, s. 133, 135; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 361; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 117-118, 131-133,171; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 132-140; J. Foster, History of the Dominion of the Arabs in Spain, London 1912, I, 302-303; Dozy, Spanish Islam, s. 316-323, 382 vd.; E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris 1950, I, 302, 329-396; a.mlf., "Ömer b. Hafsûn", İA, IX, 467-468; L. Suárez Fernández, Historia de Espana edad media, Madrid 1978, s. 69; Hâlid es-Sûfî, Târîḫu'l-ʿArab fi'l-Endelüs: ʿAṣrü'l-imâre, Bingazi 1980, s. 262-265, 279-282, 289-301; Emîn Tevfîk et-Tîbî, Dirâsât ve buḥûs̱ fî târîḫi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Trablus 1984, s. 120-150; a.mlf., "ʿUmar b. Ḥafṣūn", EI² (İng.), X, 823-825; Bessâm el-Aselî, ʿAbdurraḥmân en-Nâṣır, Beyrut 1988, s. 29-30, 36; S. M. İmâmüddin, Endülüs Siyasi Tarihi (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1990, s. 140-142, 147, 154,163-165; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih, Ankara 1994, s. 95; Birsel Küçüksipahioğlu, III. Abdurrahman Dönemi Endülüs Tarihi (yüksek lisans tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 23-29; R. Marin-Guzman, "Social and Ethnic Tensions in Al-Andalus: Cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/ 889-284/897: The Role of Umar ibn Hafsūn", IS, XXXII/3 (1993), s. 279-318; a.mlf., "Rebellions and Political Fragmentation of Al-Andalus: A Study of the Revolt of Umar ibn Hafsūn in the Period of the Amir Abd Allah (888-912)", a.e., XXXIII/4 (1994), s. 419-473; a.mlf., "The End of the Revolt of Umar ibn Hafsūn in Al-Andalus: The Period of Abd Al-Rahman III (912-928)", a.e., XXXIV/2 (1995), s. 153-205; a.mlf., "The Causes of the Revolt of Umar ibn Hafsūn in Al-Andalus", Arabica, XLII/22, Leiden 1995, s. 180-215; "Bübeşter", İA, II, 829; Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman", DİA, I, 120; a.mlf., "Abdurrahman III", a.e., I, 152.

Birsel Küçüksipahioğlu

ÖMER el-HALVETÎ

(عمر الخلوتي)

Ebû Abdillâh Sirâcüddîn Ömer b. Şeyh Ekmelüddîn el-Gîlânî el-Halvetî (ö. 800/1397 [?])

Halvetiyye tarikatının kurucusu.

İran'ın Gîlân bölgesinde Hazar denizinin kıyı şeridi yakınlarındaki Lâhîcân şehrinde doğdu. Aslen Şirvanlı olup soyu Şirvan'ın meşhur şeyh ailelerine dayanır. İlk tasavvuf terbiyesini babasından aldı. Gençliğinde askerliğe ilgi duyarak İlhanlılar'ın hizmetine girdi ve Emîr Çoban'ın ordusunda savaşırken esir düştü. Esaretten kurtulunca Hârizm'e gidip Halvetiyye silsilesinde Ahî Muhammed diye anılan amcası Şeyh Ebü'l-Füyûzât Kerîmüddin Muhammed el-Hârizmî'ye intisap etti, sülûkünü onun yanında tamamladı. Ardından amcası ile birlikte Lâhîcân'a dönüp Herî kasabasına yerleşti. 780'de (1378) amcasının vefatı üzerine onun irşad makamına geçti. Herî'de başladığı irşad faaliyetini Tebriz civarındaki Hoy şehrinde devam ettirdi. Şehrin yöneticileriyle iyi ilişkiler kurdu. Daha sonra Mısır'a gitmek üzere Hoy'dan ayrıldı. Mısır'da iken yedi defa hacca gittiği belirtildiğine göre burada uzunca bir süre kalmış olmalıdır. Gîlân hâkimi Sultan Üveys, Memlük sultanına bir elçi göndererek onu Herî'ye davet etti. Sultan tarafından değerli hediyelerle ülkesine uğurlanan Ömer el-Halvetî irşad faaliyetini Tebriz'de sürdürdü. Tebriz'de 800 (1397) yılında vefat ettiği ve Mîr Ali Zâviyesi hazîresine defnedildiği kaydedilmekteyse de son zamanlarda yapılan bazı araştırmalarda onun Azerbaycan'ın Şamahı şehrinin Avahil köyündeki Pîr Ömer Sultan Ziyaretgâhı diye tanınan mekânında medfun olduğu belirtilmekte, ayrıca bu köyde doğduğu ileri sürülmektedir (Rıhtım, s. 101).

Ömer el-Halvetî'nin tarikat silsilesi, şeyhi Ahî Muhammed vasıtasıyla İbrâhim Zâhid-i Geylânî'ye nisbet edilen, ancak kurumlaşmış bir tarikat halini almayan Zâhidiyye silsilesiyle birleşir. Bu silsile İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin halifesi Safiyyüddin Erdebîlî'de Safeviyye, Ömer el-Halvetî'de

Halvetiyye tarikatına dönüşmüştür. Seyfeddin, Zahîrüddin, Bâyezîd-i Pûrânî ve Ahî Mîrem adlı dört halife yetiştiren Ömer el-Halvetî'nin silsilesi Ahî Mîrem, Hacı İzzeddin Türkmânî ve Sadreddîn-i Hıyâvî vasıtasıyla devam ederek tarikatın ikinci pîri Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'ye ulaşmıştır. Halvetiyye, İslâm dünyasının en yaygın tarikatlarından biri olduğu halde Ömer el-Halvetî'nin adının kendisinden yaklaşık bir asır sonra yazılan Abdurrahman-ı Câmî'nin Nefeḥâtü'l-üns'ünde yer almaması onun çağında tanınmadığını göstermektedir. Nitekim bazı kaynaklar amcası Ahî Muhammed'in şeyhi İbrâhim Zâhid-i Geylânî'yi, Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'yi veya Ömer el-Halvetî'nin şeyhi olarak geçen Muhammed b. Nûr el-Bâlisî el-Halvetî'yi tarikatın pîri olarak kabul etmektedir.

Ömer el-Halvetî'nin halvet hayatını çok sevdiği, uzlete çekilip ibadet ve zikirle meşgul olmaktan büyük bir zevk duyduğu için "Halvetî" nisbesini aldığı söylenir. Halvette iken sürdürdüğü esmâ-i seb'a ile (Allah'ın yedi ismi: Lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr) zikir geleneği daha sonra diğer tarikatlarca da benimsenerek geliştirilmiştir. Ömer el-Halvetî'nin birbiri ardınca kırk erbaîn çıkardığı, son erbaînini tamamladığında Hz. Peygamber tarafından kendisine kırk adet dâl harfi işaretli bir taç ihsan edildiği, böylece sûfîler arasında menekşe renkli çuha üzerine dört terekli (terk) dâl tacı ilk giyen mutasavvıf olduğu kaydedilmektedir. Dervişlerine halvet, uzlet ve sükûtu tercih etmelerini, velâyet ehli kişilerle beraber bulunmalarını tavsiye eden Ömer el-Halvetî tarikatın esasını ilk sûfîlerden Hâtim el-Esâmm'ın bahsettiği dört ölüm türüyle açıklamıştır. Sâlik devamlı nefsine muhalif olmalı, onunla mücadele etmeli (mevt-i ahmer / kızıl ölüm), her türlü belâya sabretmeli (mevt-i esved / siyah ölüm), var olanla yetinmeli, şikâyetten kaçınmalı (mevt-i ahdar / yeşil ölüm), az yemeli ve sürekli riyâzette olmalıdır (mevt-i ebyaz / beyaz ölüm). Sülûkün nihayetinde Hakk'a ulaşmak ancak bu dört ölümü nefiste tatmakla gerçekleşir.

BİBLİYOGRAFYA

Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 168b-172a; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 138-142; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 343-347; Tomar-Halvetiyye, s. 4-37; B. G. Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes", Scholars, Saints and Sufis (ed. N. R. Keddie), Berkeley-Los Angeles 1972, s. 276-277; Mehmet Rıhtım, Seyid Yahya Bakuvi ve Halvetilik, Bakü 2005, s. 101; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 132-134; H. J. Kissling, "Halveti Tarikatı I" (trc. M. Serhan Tayşi), Bülten: Bilim ve Sanat Vakfı, V/32, İstanbul 1993-94, s. 28-42; Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", AÜİFD, XXXIX (1999), s. 536-563; F. de Jong, "Khalwatiyya", EI² (İng.), IV, 991.

Mehmet Serhan Tayşi

ÖMER HAYYÂM

(عمر الخيّام)

Ebü'l-Feth Gıyâsüddîn Ömer b. İbrâhîm el-Hayyâm (ö. 526/1132 [?])

İranlı âlim, şair ve filozof.

430-439 (1039-1048) yılları arasında Horasan eyaletinin merkezi Nîşâbur'da doğdu. Öğrenimini ve hayatının büyük bir kısmını orada ve Semerkant'ta geçirdi. Sözlükte hayyâm kelimesi "çadır yapımcısı" anlamına gelmekle birlikte onun İran'da yerleşmiş Arap asıllı Hayyâmî kabilesine mensup olabileceği de düşünülmektedir. Kendisine büyük ilgi gösteren Selçuklu sultanlarının, Vezir Nizâmülmülk'ün saraylarında görev yapmaktan hoşlanmadı ve bilimsel araştırmalara adanmış sakin bir hayatı seçerek zaman zaman Semerkant, Buhara, Belh ve İsfahan gibi bilim ve sanat merkezlerinde dolaşmayı tercih etti. Semerkant'ta iken Ebû Tâhir isminde yüksek makam sahibi bir memurun himayesine girdi. Nîşâbur'da 517-526 (1123-1132) yılları arasında seksen beş yaşlarında öldüğü tahmin edilmektedir.

İbn Sînâ ekolüne mensup bir âlim-filozof olduğu kabul edilen Ömer Hayyâm cebir, geometri, astronomi, fizik ve tıpla ilgilenmiş, müzikle uğraşmış, ayrıca adını ölümsüzleştiren rubâîlerini kaleme almıştır. Ali b. Zeyd el-Beyhakī Hayyâm'ın hâfızasının fevkalâde kuvvetli olduğunu, dil, fıkıh, tarih ve kıraat sahalarında geniş mâlûmatı bulunduğunu, riyâziye, tıp ve diğer aklî ilimlerde eşsiz olduğunu söylerken Necmeddîn-i Dâye onun hakkında "bahtsız bir filozof, Allahsız ve maddeci" demektedir (İA, IX, 474). Ömer Hayyâm, Batı'da Doğu'nun en fazla hayranlık duyulan şairi ve en tanınmış âlimlerinden biridir. 1892'de Londra'da onun adına bir kulüp kurulmuş, 1970'te ayın üzerindeki bir kratere, 1980'de yeni bulunan bir kuyruklu yıldıza adı verilmiştir.

Hayyâm'ın genelde matematiğin ve özelde analitik geometrinin gelişimi üzerindeki etkisi çok büyüktür; çalışmaları Şerefeddin et-Tûsî'ye (ö.

610/1213 [?]) kadar İslâm matematiğinde, üçüncü dereceden denklemlerin çözümünde geometrik yaklaşımı benimseyen Descartes'a (ö. 1650) kadar Batı matematiğinde aşılamamıştır. Onun matematiğe ilişkin araştırmaları ve bilhassa sayılar kuramı Öklid'in beşinci postülatı ve cebir alanında yoğunlaşmıştır. Elementler'e dair yaptığı bir yorum olan Risâle fî şerḥi mâ eşkele min muşâderâti Kitâbi Öḳlîdis'te işlemler sırasında irrasyonel sayıların da rasyonel sayılar gibi kullanılabileceğini ilk defa o kanıtlamıştır. Bu eser ayrıca Öklid dışı geometrilerin kurulmasına öncülük etmiştir. Bu geometriler, Öklid'in paraleller postülatı adıyla da tanınan beşinci postülatının uzun süre iyi anlaşılamaması sebebiyle teorem sanılarak kanıtlanmaya çalışılması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar içinde Doğu'da en esaslı olanlarından biri Ömer Hayyâm tarafından gerçekleştirilmiştir ve Batı'da ondan altı asır sonra konuyla ilk defa ilgilenen ve bundan dolayı Öklid dışı geometri araştırmalarının öncüsü sayılan İtalyan matematikçisi Giovanni Girolamo Saccheri'nin beşinci postülat üzerindeki incelemeleriyle dikkate değer bir benzerlik göstermektedir. Hayyâm, beşinci postülatı kanıtlamaya çalışırken daha sonra Saccheri'nin Euclides ab omni naevo vindicatus adlı eserinde aynı şekilde ele aldığı şöyle bir teorem geliştirmiştir: Birbirine eşit AC ve BD çizgilerini çektikten sonra AB ve CD'yi birleştirelim; ortaya şu üç durum çıkar:

C ve D açılarının ikisi de dik ise CD = AB'dir,

C ve D açılarının ikisi de geniş ise CD < AB'dir;

C ve D açılarının ikisi de dar ise CD > AB'dir.

Ömer Hayyâm'a göre bu, beşinci postülatın kanıtlanmasıdır (Katz, s. 269-270). Dilgan da birinci durumun Öklid, ikinci durumun Riemann ve üçüncü durumun Lobat-schewsky geometrilerine, diğer bir deyişle parabolik, eliptik ve hiperbolik geometrilere karşılık geldiğini söylemektedir (Şair Matematikci Ömer Hayyâm, s. 27-28).

Hayyâm'ın katkıda bulunduğu alanların en önemlisi cebirdir. Bu alanda üçüncü dereceden (kübik) denklemleri de kapsayan birçok cebirsel denklemi sınıflandırmış ve bunların çoğuna çözüm teklif etmiştir. Bu

çözümlerin üçüncü dereceden denklemlere ilişkin olanları tam geometrik, diğerlerine ilişkin olanların çoğu kısmî geometriktir. En değerli cebir eserlerinden biri olan Risâle fi'l-berâhîn ʿalâ mesâʾili'l-cebr ve'l-muḳābele'de denklemlerin birden fazla köklerinin bulunabileceğini göstermiş ve bunları kök sayılarına göre sınıflandırmıştır. Bu arada üçüncü dereceden denklemleri terim sayılarına göre tasnif ettiği ve her grubun çözüm yöntemlerini belirlediği görülmektedir. Bu durumda üçüncü dereceden denklemler iki terimli, üç terimli ve dört terimli olarak üçe ayrılmaktadır ve iki terimli bir, üç terimli altı, dört terimli ise yedi tanedir:

$x^3 = d$

$x^3 + cx = d$

$x^3 + d = cx$

$x^3 = cx + d$

$x^3 + bx^2 = d$

$x^3 + d = bx^2$

$x^3 = bx^2 + d$

$x^3 + bx^2 + cx = d$

$x^3 + bx^2 + d = cx$

$x^3 + cx + d = bx^2$

$x^3 = bx^2 + cx + d$

$x^3 + bx^2 = cx + d$

$x^3 + cx = bx^2 + d$

$x^3 + d = bx^2 + cx$

Hayyâm bu denklemlerin aritmetik metotlarıyla çözülemeyeceğine inandığı için onları koni kesitleri (çember, parabol, hiperbol) yardımıyla geometrik biçimde çözmüş ve negatif kökleri daha önceki cebirciler gibi çözüm olarak kabul etmemiştir. Onun çözüm yöntemine örnek olarak şu üç terimli x^3+cx=d (bir küp kenarlar toplamı bir sayıya eşittir) üçüncü derece denklemini ele alalım: Burada x bir küpün kenarını, c bir kareyi, d bir cismi gösterir.

Hayyâm, önce çözümü geometrik çizimle yapmak için karenin bir kenarına eşit uzunlukta bir AB doğrusu çizer; yani olur. Sonra veya olacak şekilde AB doğrusuna dik BC doğrusunu çizer; AB'yi de Z yönünde uzatır. Böylece B tepe noktası BZ ekseninde ve AB parametresiyle bir parabol oluşturur. Modern ifadeye göre bu parabolün denklemi 'dir. Daha sonra BC üzerine bir yarım daire çizer. Bunun denklemi de 2 ya da x 'dir.

Daire ve parabol D noktasında kesişir ve bu noktanın x koordinatı olan BE doğru parçası denklemin çözümüdür. Bunun kanıtı ise şudur: Eğer BE=DZ=xo ve BZ= ED=yo ise, D parabol üzerinde olduğundan önce x02 yahut ,elde edilir. 0 halde x03=d-cx0'dır ve böylece x0 da aranan çözümdür (Katz, s. 260-262; Gökdoğan, Bilim ve Ütopya, sy. 145 [2006], s. 12).

Üçüncü dereceden denklemleri sistemli bir şekilde çözdüğü için Hayyâm cebirde Hârizmî'nin gerçekleştirdiği gelişmenin ötesine geçmiştir. Ancak onun, üçüncü dereceden denklemlerin aritmetik çözümlerinin olamayacağına dair inancına karşı kendisinden sonra Şerefeddîn-i Tûsî ile takipçileri bu tür denklemlerin aritmetik çözümlerinin bulunabileceğini göstermiştir. XVI. yüzyılda Batı'da bu tür denklemlerin aritmetik çözüm yöntemlerinin varlığı anlaşılmıştır. Hayyâm aynı zamanda cebirsel olguların geometrik olgular halinde ortaya çıktığını savunmuş, böylece Descartes'tan çok önce nümerik ve geometrik cebir arasındaki boşluğu kapatma yönünde önemli bir adım atmıştır. Onun bundan başka cebirde, n tam pozitif iken (a + b)n ifadesinin açınım formülünü Newton'dan önce kanunlaştırdığı söylenmekte, ayrıca aritmetik üçgen (Pascal veya Tartaglia üçgeni) adı verilen ve (a + b)n açınımındaki katsayılarla teşkil edilen şemanın da Hayyâm'a ait olduğu ileri sürülmektedir (Dilgan, Şair ve Matematikci Ömer Hayyâm, s. 6-7).

Astronomi alanına da büyük katkıları olan Ömer Hayyâm, İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgiye göre 467 (1074-75) yılında Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah tarafından İsfahan'a davet edilerek Ebû Hâtim İsfizârî, Meymûn b. Necîb el-Vâsıtî, Abdurrahman Hâris ve Muhammed Hâzin'den oluşan bir heyetin başkanlığına getirilmiş ve bir rasathâne kurup o yıllarda kullanılan Yezdicerd takvimini düzeltmekle görevlendirilmiştir. Ömer Hayyâm ile diğer bilim adamları yaptıkları çalışmalar sonucunda Yezdicerd takvimini düzeltmek yerine mevsimlere tam uyum gösterecek yeni bir takvim düzenlemenin daha doğru olacağına karar vermiş, böylece güneş yılı uzunluğu 365,2424 (modern ölçümlere göre gerçek uzunluk 365,2422) gün ve dolayısıyla hata payı 5000 yılda 1 gün olan Celâlî takvimi ortaya çıkmıştır. Heyet ayrıca Zîc-i Melikşâhî adlı bir zîc hazırlamış, kurulan rasathâne ise Melikşah'ın ölümüne (ö. 485/1092) kadar faaliyetini sürdürmüştür.

Hayyâm rubâîleriyle tanınmış bir şairdir. İmâdüddin el-İsfahânî Ḫarîdetü'l-ḳaṣr'ında onu Horasan şairleri arasında sayar ve örnek olarak Arapça bir rubâîsini verir. Rubâîlerin sayısının Rubâʿiyyât'ının istinsah tarihlerine göre günümüze yaklaştıkça arttığı görülmekte ve birçoğunun zamanla ona izâfe edilen başka şairlerin şiirleri olduğu anlaşılmaktadır. Kendi özgün üslûbunu yansıtan rubâîlerin sayısı 100 civarındadır. Rubâîlerinin Latince çevirileri XVIII. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır; T. Hyde'ın Veterum Persarum'unda onlardan biri yer alır. 1804'te F. Dombay'ın Viyana'da basılan Farsça gramerinde de bazı çeviriler bulunmaktadır. Hayyâm'ı bir şair olarak Batı'ya asıl tanıtan ve sevdiren ise Edward Fitzgerald'ın yaptığı İngilizce tercümelerdir.

Eserleri. 1. Rubâʿîyyât. Pek çok dile çevrilmiş, edisyon kritiği ilk defa J. B. Nicolas tarafından yapılmıştır (Les quatrains de Khèyam, Paris 1867; aş.bk.). 2. Risâle fî taḳsîmi rubʿi'd-dâʾire. Üçüncü dereceden denklemlerin çözüm yöntemlerine ve $x^3 + 200x = 20x^2 + 2000$ denkleminin çözümüne ilişkindir. Gulâm Hüseyin Musâhib tarafından Farsça çevirisiyle birlikte

tıpkıbasımı yapılan eser (Ḥakîm ʿÖmer Ḫayyâm be-ʿUnvân-ı ʿÂlim-i Cebr, Tahran 1339 hş.) Rusça'ya (S. A. Krasnovoy - B. A. Rozenfeld, "Pervyy Algebraicheskiy Traktat", Istoriko-Matematicheskiye issledovaniya, XV

[Moscow 1963], s. 445-472), İngilizce'ye (Ali Rıza Amir Moèz, "A Paper of Omar Khayyam", Scripta Mathematica, XXXVIII [1968], s. 205-208) ve Fransızca'ya (R. Rashed - A. Djebbar, L'oeuvre algébrique d'al-Khayyam, Aleppo 1981) çevrilmiştir. 3. Risâle fi'l-berâhîn ʿalâ mesâʾili'l-cebr ve'l-muḳābele. Denklemlerin sınıflandırılmasına ve her grubun çözüm yöntemlerine ilişkindir (Woepcke, L'algèbre d'Omar Alkayyâmî publiée, traduitée et accompagnée d'extraits de manuscrits inédits, Paris 1851; Daoud S. Kasir, The Algebra of Omar Khayyam, New York 1931; H. J. J. Winter - W. Arafat, "The Algebra of 'Umar Khayyam", JRASB, XVI [1950], s. 23-44). 4. Risâle fî şerḥi mâ eşkele min muṣâderâti Kitâbi Öḳlîdes. Öklid'in Elementler'i üzerine bir yorumdur (Takī İrânî, Risâle der Şerḥ-i Müşkilât-ı Muṣâderât-ı Kitâb-ı Öḳlîdis, Tahran 1314 hş.; Abdülhamîd Sabrâ [nşr.], Risâle fî şerḥi mâ eşkele min muṣâderâti Kitâb Öḳlîdis, İskenderiye 1381; Celâleddin Hümâî, Ḫayyâmînâme I, Tahran 1346 hş.; A. R. Amir Moèz, "'Omar al-Khayyami. Discussion of Difficulties of Euclid", Scripta Mathematica, XXIV/4 [New York 1959], s. 275-303; Khalil Jaouiche, La théorie des parallès en pays d'Islam. Contribution à la préhistorie des géométries non-euclidiennes, Paris 1986). 5. Nevrûznâme. İsfahan'da Celâlî takvimi dahil kendi yönteminde hazırlanan takvimler üzerinedir (M. Mînovî [haz.], Nevrûznâme, Tahran 1312 hş.; Muhammed Abbâsî, Külliyyât-ı Âs̱âr-ı Pârsî-yi Ḥakîm ʿÖmer Ḫayyâm, Tahran 1338 hş.). 6. Zîc-i Melikşâhî. Hayyâm'ın kendi kurduğu gözlemevinde yapılan gözlem sonuçlarını içerir (V. S. Segalya - A. P. Yushevicha, "Traktaty", Pervod Borisa A. Rosenfeld, Moskva 1962). 7. Mîzânü'l-ḥikem fî İhtiyâli maʿrifeti miḳdârey ez̠-z̠eheb ve'l-fiḍḍa fî cismin mürekkebin minhümâ. Metal alaşımlarındaki altın ve gümüş miktarının cebirsel yöntemlerle belirlenmesi hakkındadır. Abdurrahman el-Hâzinî tarafından tamamlanmıştır ve onun aynı adı taşıyan eserinin dördüncü kitabının beşinci bölümü içerisindedir. 8. Fi'l-ḳusṭâsi'l-müstaḳīm. Hayyâm'ın icat ettiği hidrostatik teraziyle ilgili olup Hâzinî'nin Mîzânü'l-ḥikem'inin yedinci kitabının sekizinci bölümünde geçer. 9. Silsile-i Tertîb (Risâle fî Külliyyâti'l-vücûd). Dört bölüm halindeki eserde birinci ve ikinci bölümler Fârâbîci ve İbn Sînâcı kozmolojinin temel öğeleri olan akıllar, nefisler ve unsurlarla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlara, bunların aralarındaki ilişkilere dairdir. Üçüncü bölüm tümeller (külliyyât) ve kategoriler (makūlât), dördüncü bölüm hakikat konularını içerir (Abdülbaki Gölpınarlı, Hayyâm, Rubâiler ve Silsilat al-Tartîb ve İbn Sînâ'nın Tamcîd'i

ve Tercümesi, İstanbul 1953). 10. el-Ḳavl ʿale'l-ecnâs elletî bi'l-erbaʿ. Eserde müzikte diatonik, kromatik ve harmonik olmayan tonlar ele alınır ve bu üç ton dışında 4/3 oranıyla gösterilen dördüncü bir ton daha verilir (Rahîm Rızâzâde Melik, s. 49-64). 11. el-Kevn ve't-teklîf (a.g.e., s. 321-342). 12. Cevâb ʿan s̱elâs̱i mesâʾil: Żarûretü't-teżâd fi'l-ʿâlem ve'l-cebr ve'l-beḳāʾ (a.g.e., s. 411-422). 13. eż-Żiyâʾ el-ʿaḳlî fî mevżûʿi'l-ʿilmi'l-küllî (a.g.e., s. 369-375). 14. Risâle fi'l-vücûd (a.g.e., s. 395-409). 15. Şerḥu'l-müşkil min Kitâbi'l-Mûsîḳā. 16. Levâzımü'l-emkine. Felsefî bir eserdir (eserlerinin bir listesiyle yazma nüshaları ve baskıları için bk. Youschkevitch - B. A. Rosenfeld, VIII, 331-333; Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 168-170).

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Hayyâm, Rubaîler (nşr. ve trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1953; a.mlf., Resâʾilü'l-Ḫayyâm el-Cebriyye (nşr. Rüşdî Râşid - Ahmed Cebbâr), Halep 1981; Asaf Halet Çelebi, Ömer Hayyâm: Hayatı-Sanatı-Eserleri, İstanbul 1954; Hâmit Dilgan, Büyük Matematikci Ömer Hayyâm, İstanbul 1959; a.mlf., Şair Matematikci Ömer Hayyâm, İstanbul 1964; Sarton, Introduction, I, 759-761; A. Yuschkevitch - B. Rosenfeld, "Al-Khayyāmī (or Khayyām)", DSB, VIII, 323-334; Ömer Akın - Melek Dosay, Beş Büyük Cebir Bilgini, Ankara 1994; Rahîm Rızâzâde Melik, Dânişnâme-i Ḫayyâmî, Tahran 1377 hş.; V. J. Katz, A History of Mathematics, An Introduction, New York 1998, s. 260-262, 269-270; I. Fernini, A Bibliography of Scholars in Medieval Islam: 150-1000 A.H. (750-1600 A.D.), Abu Dhabi 1998, s. 220-226; 'Umar al-Khayyām, Text and Studies II (ed. Fuat Sezgin, Islamic Mathematics and Astronomy, XLVI içinde), Frankfurt 1998; İslâm Bilim ve Felsefesine Giriş (ed. Hakim Muhammed Said, trc. Remzi Demir), Ankara 1999, s. 54-56; Sevim Tekeli v.dğr., Bilim Tarihine Giriş, Ankara 2001, s. 215-218; Yavuz Unat, İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi, Ankara 2001, s. 100; a.mlf., "Ömer Hayyâm ve Melikşâh Gözlemevi", Bilim ve Ütopya, sy. 145, İstanbul 2006, s. 13-14; Fâtıma Engûrânî - Zehra Engûrânî, Kitâbşinâsî-yi ʿÖmer Ḫayyâm: Bibliography of ʿOmar Khayyām, Tahran 1381 hş./2002; Melek Dosay

Gökdoğan v.dğr., Bilim Tarihi Kılavuzu, Ankara 2001, s. 69, 291; Melek Dosay Gökdoğan, “Ömer Hayyâm’ın Cebiri”, Bilim ve Ütopya, sy. 145, İstanbul 2006, s. 11-12; Muhammed Ali-yi Furûgî v.dğr., Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaîleri (trc. Hasan Çiftçi - Orhan Başaran), Erzurum 2002; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilisation and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 168-170; J. A. Boyle, “Omar Khayyam: Astronomer, Mathematician and Poet”, Bulletin of the John Rylands Library of Manchester, LII/1, Manchester 1969, s. 30-45; B. Vahabzadeh, “Al-Khayyām’s Conception of Ratio and Proportionality”, Arabic Sciences and Philosophy, VII, Cambridge 1997, s. 247-263; Remzi Demir, “Ömer Hayyâm’ın Felsefî Öğretisi Üzerine Bir Deneme”, Bilim ve Ütopya, sy. 145 (2006), s. 4-10; “Öklit’in 5. Postulası Üzerine El-Haytam’ın ‘Kanıt’ı ve Ömer Hayyam’ın Cevabı” (trc. Akgün Özsoy), a.e., sy. 145 (2006), s. 15-18; V. Minorsky, “Ömer Hayyâm”, İA, IX, 472-480; Ch.-H. de Fouchécour - B. A. Rosenfeld, “ʿUmar Khayyām”, EI² (İng.), X, 827-834.

Yavuz Unat

Fars Edebiyatında.

Ömer Hayyâm yaşadığı dönemde matematik, astronomi ve felsefe alanında büyük bir üne sahipken şair yönüyle tanınmamıştır. Bunun sebebi onun şiirle ilgisinin zaman zaman rubâîler kaleme almaktan ibaret oluşudur. Rubâî, şairlerin genellikle başkalarına açmayı düşünmedikleri duygu ve düşüncelerini yansıttıkları, bir rahatlama vesilesi olarak gördükleri bir şiir kalıbı olup hemen her dönemde geri planda kalmıştır. Hayyâm da muhtemelen bu duygularını en kısa şiir kalıbı olan rubâîlere dökmüştür. Şairliği çok sonradan keşfedilse de Hayyâm, İran şiirinde rubâîyi kendi adıyla özdeşleştiren tek şair olmuştur.

Hayyâm’ın felsefî yönü ağır basan pek çok rubâîsinde insanın yokluktan gelip yokluğa gittiği ve bu sebeple içinde bulunulan anın iyi değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi hâkimdir. Hayyâm varlığı bir muamma olarak görmekte ve bu muammayı çözmeye çalışmanın boşuna olduğunu söylemektedir. Rubâîlerin ilgi görmesinde bu düşünceler yanında rubâîlerinin edebî açıdan kendine has özellikleri de etkili olmuştur. Derin

felsefî konuların yalın bir dille ifade edilmesi, az sözle çok anlamın dile getirilmesi (îcâz) ve her mısraın birbirini tamamlayacak şekilde sıralanması bu özelliklerin başlıcalarıdır. Her rubâîde birbirini izleyen mısralar işlenen temayı olgunlaştırmada birer basamak görevi yapmakta, böylece dördüncü mısra ilk üç mısraın çatısını oluşturmaktadır. Rubâîlerinde ortaya koyduğu düşüncelere bakılarak Hayyâm'ın Arap şairi Ebü'l-Alâ el-Maarrî'den etkilendiği söylenebilirse de Maarrî'nin şiirlerinde felsefî yeis hâkimken Hayyâm'ın rubâîlerinde felsefî hüzün baskındır.

Şiirlerinden hareketle Hayyâm'ın şaraba düşkün, sarhoş bir kişi olduğu yolunda bir düşünce geliştirmek istenmişse de

şairlerin, özellikle de sûfî eğilimli olanların kullandıkları içkiyle ilgili kelimelerin tamamen sembolik anlam taşıdığı bilinen bir husustur. Nitekim klasik Türk edebiyatında şaraba karşı tavrı ve aynı zamanda dindarlığı ile bilinen birçok şair Hayyâm'ı sûfî bağlamında ele alıp onu bir aşk şairi olarak görür, şiirlerinde çokça kullandığı şarap ve şarapla ilgili kavramlara tasavvufî anlamlar yükler. Bu sebeple Hayyâm'ı melâmîmeşrep bir şair diye kabul edip şiirlerini buna göre yorumlamak gerekir. Şiirde rubâî kalıbına olan ilginin artmasında önemli rol oynayan Hayyâm'ın İran şiirindeki etkisi sadece bu kalıpla sınırlı kalmamıştır. Birçok şairin gazel ve kıtalarında da Hayyâm'ın izlerini görmek mümkündür. Bu bağlamda ünlü gazel şairi Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazellerinin Hayyâm'ı akla getiren özellikler taşıdığı söylenebilir.

Hayyâm'a ait rubâîleri ilk nakleden kaynak Zahîrî-i Semerkandî'nin 556 (1161) yılından sonra kaleme aldığı Sindbâdnâme'dir. Bu eserde şairi belirtilmeden aktarılan beş rubâî daha sonraki kaynaklarda Hayyâm'ın rubâîleri arasında zikredilir. Zahîrî-i Semerkandî diğer kitabı Aġrâżü's-siyâse fî aʿrâżi'r-riyâse'sinde de bu şiirlerden birini nakleder. Hayyâm'ı şair olarak zikreden ilk kaynak ise İmâdüddin el-İsfahânî'nin Ḫarîdetü'l-ḳaṣr adlı eseridir. Hayyâm'ın ölümünden yaklaşık elli yıl sonra yazılan bu eserde Hayyâm, Horasan şairleri arasında sayılır. Fahreddin er-Râzî, et-Tenbîh ʿalâ baʿżı süveri'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm adlı risâlesinde ilk defa Hayyâm'ın adını anarak bir rubâîsini nakleder. Ardından Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd'ında Hayyâm'ın iki rubâîsini kaydedip bu rubâîlerin içeriğine ve Hayyâm'a eleştiriler yöneltir. Verâvinî'nin Merzübannâme'sinde (608-

622/1211-1225) Hayyâm'ın üç rubâîsine şairin adı anılmaksızın yer verilir. Abdülkādir-i Âherî'nin Aḳṭâbü'l-ḳuṭbiyye'sinde Hayyâm'a ait birkaç rubâî zikredilmiş, Atâ Melik el-Cüveynî'nin Târîḫ-i Cihângüşâ'sı ile (658/1260) Hamdullah el-Müstevfî'nin Târîḫ-i Güzîde'sinde de (730/ 1330) birer rubâîsi yer almıştır. Hayyâm'ın on üç rubâîsinin aktarıldığı Bedreddin Câcermî'nin Mûnisü'l-aḥrâr'ı (741/1340-41) bu konuda en önemli kaynaklardan sayılmaktadır. VIII. (XIV.) yüzyılın sonuna kadar Hayyâm'a nisbet edilerek zikredilen rubâîlerin toplam sayısı altmış altıya ulaşmıştır. Daha sonraki kaynaklarda Hayyâm'a ait olduğu ileri sürülen rubâîlerin sayısı hızla artmıştır. Hayyâm'ın rubâîleri ilk defa IX. (XV.) yüzyılda müstakil bir eserde toplanmıştır. Yâr Ahmed b. Hüseyin Reşîdî-i Tebrîzî tarafından 868 (1464) yılında tasnif edilen Ṭarabḫâne adlı kitapta Hayyâm'a ait olduğu belirtilen 559 rubâîye konularına göre on başlık altında yer verilmiştir. Bundan sonra da Hayyâm'a nisbet edilen rubâîlerin sayısı artmaya devam etmiştir. Saîd-i Nefîsî, Nizâmî-i Arûzî'nin Çehâr Maḳāle'sine yazdığı notlarda Hayyâm'a ait olduğu ileri sürülen 1224 rubâî tesbit ettiğini belirtmektedir.

Ömer Hayyâm'ın XIX. yüzyılın ikinci yarısında üne kavuşmasında rubâîlerinin Batı dillerine yapılan tercümelerinin rolü büyüktür. Daha önce bazı çeviriler yapılmışsa da özellikle Edward Fitzgerald'ın rubâîlerden yaptığı serbest çeviri (London 1859, 1868, 1872, 1879, 1889; rubâîlerin çok sayıda Batı diline çevirisi için bk. Storey, V/2, s. 369-377) Hayyâm'ın şiirleriyle düşüncelerinin Batı'da şöhret kazanmasında etkili olmuştur. Hayyâm'a nisbet edilen rubâîlerin sayısı derleyenlere ve neşredenlere göre değişmektedir. Sencer Mirza'nın neşrinde 464 (Tahran 1861), Muhammed Sadîk Ali el-Leknevî'nin ilk neşrinde 762, sonrakilerde 770 (Leknev 1878, 1894, 1909), Saîd-i Nefîsî'nin neşrinde 443 (Tahran 1933) rubâî yer almaktadır.

XX. yüzyılda Hayyâm'a ait rubâîlerin tesbiti konusunda çalışmalar artmış, pek çok araştırmacı, ilk kaynaklardaki rubâîleri esas alarak yüzlerce rubâî arasından gerçekten Hayyâm'a ait olanları belirlemeye çalışmıştır. Bu konuyla ilk defa ilgilenen Rus şarkiyatçısı Jukovski, J. B. Nicolas tarafından yayımlanan Hayyâm rubâîleri (1867) üzerine yaptığı inceleme sonunda bunlardan seksen ikisinin yaklaşık kırk şaire birden nisbet edildiğini belirlemiştir. Jukovski'nin ardından Arthur Christensen, Friedrich

von Rosen ve Christian H. Rempis gibi araştırmacıların gerçekleştirdiği çalışmalarla şairi belli olmayan rubâîlerin sayısı artmış, Hayyâm'a ait olduğu kesinlik kazanan rubâîlerin sayısı iyice azalmıştır. Şarkiyatçıların ardından İranlı araştırmacılar da Hayyâm'ın rubâîlerini tesbit için çalışmalar yapmaya başlamıştır. Bunlar arasında Sâdık Hidâyet, Muhammed Alî-i Fürûgī, Kāsım-ı Ganî ve Alî-i Deştî'nin çalışmaları dikkate değer. Sâdık Hidâyet hazırladığı eserde (Terânehâ-yi Ḫayyâm, Tahran 1313, 1334, 1342 hş.; Türkçe trc. Mehmet Kanar, İstanbul 1999) Hayyâm'a ait 143 rubâî tesbit etmiş, Muhammed Alî-i Fürûgī, Kāsım-ı Ganî ile birlikte yaptığı çalışmada mevcut rubâîler içinde 178'inin Hayyâm'a ait olduğunu belirterek bu rubâîleri bir kitapta toplamıştır (Rubâʿiyyât-ı Ḫayyâm, Tahran 1321, 1340 hş.). Daha sonra Alî-i Deştî, farklı bir araştırma ile ancak altmış beş rubâînin Hayyâm'a ait olabileceği sonucuna varmıştır (Demî bâ Ḫayyâm, Tahran 1344, 1348 hş.). Buna rağmen Hayyâm'ın gerçek rubâîlerinin tesbiti konusu henüz çözüme kavuşturulmuş değildir.

Hayyâm'ın şair kişiliğiyle Doğu'da daha erken dönemlerde (IX./XV. yüzyıl) şöhrete kavuştuğu, Saʻdî-i Şîrâzî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hâfız-ı Şîrâzî'nin şiirlerinin yanı sıra Hayyâm'ın rubâîlerinin de özellikle Hint yarımadasında edebî içerikli toplantılarda okunduğu bilinmektedir. XX. yüzyılda Hindistan ve Pakistan'da Hayyâm rubâîlerinin defalarca Hintçe ve Urduca'ya çevrildiği görülmektedir. Bunların bir kısmının rubâîlerin İngilizce tercümelerinden yapılması dikkat çekicidir (Hint alt kıtasında Hayyâm'ın rubâîleriyle ilgili çalışmalar için bk. M. İsmâilpûr, IV, 1098-1105).

Ömer Hayyâm'ın Türkiye'de şair yönüyle Hâfız-ı Şîrâzî, Saʻdî-i Şîrâzî, Ferîdüddin Attâr ve Abdurrahman-ı Câmî gibi şairler kadar tanındığı ve şairler üzerinde etkili olduğu söylenemezse de Türkiye kütüphanelerinde Hayyâm'a nisbet edilen rubâîlerin el yazmaları Hayyâm'ın eski dönemlerden beri tanınıp okunduğunu göstermektedir. XIX. yüzyıldan itibaren Türkiye'de Hayyâm'ın rubâîlerine olan ilginin artmasıyla birlikte Hayyâm'ın şiirleri üzerine birçok yazı yazılmış ve rubâîlerin birçok tercümesi yapılmıştır. Rubâîlerin bilinen en eski Türkçe çevirisi Muallim Fevzi'ye aittir. Onun bazı rubâîlerin düz yazı tercümelerinin yanı sıra Hayyâm hakkındaki makalelerini de kapsayan Hayyâm adlı çalışması önce

Tercümân-ı Hakîkat'in 1885-1886 yıllarındaki sayılarında yayımlanmış, ardından kitap haline getirilmiştir (İstanbul 1303). Daha sonra günümüze kadar başta Abdullah Cevdet'in tercümesi (İstanbul 1914) olmak üzere onlarca tercüme yayımlanmıştır. Bunlar arasında Hüseyin Dâniş ile Rıza Tevfik'in hazırladığı Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm (İstanbul 1340), Hüseyin Rifat'ın Rubâiyyât-ı Hayyâm ve Manzum Tercümeleri (İstanbul 1926), Feyzullah Sacit'in Hayyâm'ın Rubâîleri ve Manzum Tercümeleri (İstanbul 1929), Ahmed Hayyat'ın Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm (İstanbul 1931), Âsâf Hâlet Çelebi'nin Ömer Hayyâm (İstanbul 1954), Rüştü Şardağ'ın Ömer Hayyâm'ın Rubâîleri (İzmir 1959, 1960), Yahya Kemal Beyatlı'nın Hayyam Rubâîlerini Türkçe Söyleyiş (İstanbul 1963), Mehmet Nuri Gençosman'ın Hayyâm'dan Rubâîler (Ankara 1963), Hamâmîzâde Mehmed İhsan'ın

Ömer Hayyâm Rubâîleri (İstanbul 1966), Yakup Kenan'ın (Necefzâde) Ömer Hayyâm ve Rubâîleri, İran Edebiyatına Toplu Bir Bakış (İstanbul 1968), Sabahattin Eyüboğlu'nun Ömer Hayyâm-Dörtlükler (İstanbul 1971), Abdülbaki Gölpınarlı'nın Hayyam ve Rubaileri (İstanbul 1973), Ahsen Gürtin'in Ömer Hayyâm-Rubâîler (İstanbul 1975) başta gelir (Türkiye'de 2000 yılına kadar yayımlanmış Hayyâm tercümeleri konusunda bk. Andı, sy. 7 [1999], s. 9-29; rubâîlerin çeşitli dünya dillerine tercümeleri için bk. Fâtıma Engûrânî - Zehra Engûrânî, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Storey, Persian Literature, V/2, s. 356-380; Yakup Kenan, Ömer Hayyâm ve Rubaîleri, İstanbul 1967, s. 69-90; Ehsan Yarshater, Persian Literature, New York 1988, s. 147-160; Muhammed Ali-yi Furûgî v.dğr., Hayyâm: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubaîleri (trc. Hasan Çiftçi - Orhan Başaran), Erzurum 2002; Fâtıma Engûrânî - Zehra Engûrânî, Kitâbşinâsî-yi ʿÖmer Ḫayyâm: Bibliography of ʿOmar Khayyām, Tahran 1381 hş./ 2002; M. İsmâilpûr, "Ḫayyâm der Şibhi Ḳārre", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380, IV, 1098-1105; Ahmad Karimi Hakkak - Pamela S. Loy, "Ruba'iyat of Omar Khayyām", Middle Eastern Literatures and Their

Times (ed. J. Moss), Detroit 2004, VI, 429-439; G. Lazard, “Les quatrains irréligieux d’Omar Khayyām”, Res orientales, VII, Paris 1955, s. 177-182; Muhsin Heştrûdî, “Ḫayyâm Riyâżîdân-i Şâʿir yâ Şâʿir-i Riyâżîdân”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, X/3 (39), Tahran 1342/1963, s. 303-310; M. Fatih Andı, “Türkçe’de Rubâiyyât-i Hayyâm Tercümeleri”, İlmî Araştırmalar, sy. 7, İstanbul 1999, s. 9-29; Seyyid Ali Mirefdâlî, “Rubâʿiyyât-i Aṣîl-i Ḫayyâm Kudâm Est?”, Neşr-i Dâniş, XV/5, Tahran 1374 hş./1995, s. 264-276; Ch.-H. de Fouchécour, “Umar Khayyām”, EI² (İng.), X, 827-831.

Hicabi Kırlangıç

ÖMER HİLMİ EFENDİ

(1842-1889)

Osmanlı hukukçusu.

22 Receb 1258'de (29 Ağustos 1842) dünyaya geldi. Müderris ve dersiâm Karinâbâdî Hoca Abdurrahman Efendi'nin oğludur. Kaynaklarda doğum yerinin İstanbul olduğu kaydedilirse de Meşihat Arşivi'ndeki dosyasında bulunan kendi el yazısıyla hal tercümesinde Karinâbâd'da doğduğu belirtilir. Küçük yaşta hâfızlık yaptıktan sonra pek çok hocadan faydalandı. Muhaddis Şeyh Ebü'l-Kāsım Efendi'den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Saḥîḥ-i Müslim'i okudu, Kazasker Tikveşli Yûsuf Efendi'den icâzet aldı. Aralık 1862'de Fâtih Camii'nde ders okutmaya başladı, ardından Fetvâhâne-i Âlî Pusula Odası'na girdi. 8 Ocak 1870'te Fetvâhâne-i Âlî Fetva Odası müvezziliğine tayin edildi, daha sonra Fetvâhâne-i Âlî başmüsevvidi oldu. Bu görevde iken Mecelle Cemiyeti'ne girdi. 5 Ağustos 1876'da Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği müsteşarlığına, ertesi yıl Fetvâhâne-i Âlî fetva eminliğine getirildi. Kasım 1876'da Kudüs mevleviyeti, Eylül 1877'de Haremeyn mevleviyeti pâyesini elde etti. 21 Şubat 1879'da ikinci defa Evkaf müsteşarlığına tayin edildi. 28 Aralık 1882'de Defter Emaneti şer' memuru oldu. 11 Temmuz 1885'te İstanbul mevleviyeti pâyesini aldı. 1 Haziran 1888'de Mahkeme-i Temyîz Hukuk Dairesi üyeliğine getirildi, bir ay sonra Mahkeme-i Temyîz'in birinci reisi oldu. Bu sırada Hukuk Mektebi'nde İslâm hukuku ve Mecelle üzerine dersler verdi. II. Abdülhamid'e jurnal edilmesi sebebiyle saraya çağrılarak sorguya çekildi. Jurnalin konusu bilinmemekle birlikte Ahmed Cevdet Paşa'nın notlarından hareketle Şeyhülislâm İmâm-ı Sultânî Hasan Hayrullah Efendi tarafından verilen Sultan Abdülaziz'in hal'i fetvasıyla ilgili olduğu tahmin edilmektedir. Mâbeyin başkâtipliğinde bulunan dostu Süreyyâ Paşa'nın yardımıyla hakkında muamele yapılmayan Ömer Hilmi Efendi bu olayın hemen ardından 2 Rebîülevvel 1307 (27 Ekim 1889) tarihinde vefat etti. Mezarı Fâtih Camii hazîresindedir. Mecelle heyeti içinde yer alan Ömer Hilmi Efendi'nin bilhassa son dört kitabın hazırlanmasında önemli hizmetleri görülmüştür. Mecelle'nin 13 ve 14. kitaplarında reîsü'l-

müsevvidîn, 15 ve 16. kitaplarda Evkaf müfettişi müsteşarı unvanıyla mührü vardır. Ahmed Cevdet Paşa'nın fıkıhla ilgili meselelerde kendisine yapılan müracaatları Ömer Hilmi Efendi'ye yönlendirdiği nakledilir. Eserlerinden derin bir fıkıh bilgisine ve sistematik hukuk düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. İthâfü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkāf. Mecelle'nin ikmal ve tâdil çalışmaları sırasında müellife verilen vakıf konusundaki hazırlık görevi çerçevesinde yazılmıştır. Mecelle tarzında maddeler halinde kaleme alınan eser, Mecelle gibi resmiyet kazanmamakla birlikte vakıfla ilgili hukukî meselelerin çözümünde temel başvuru kitabı olmuştur. Müellifin vefatından sonra yayımlanan eserde (İstanbul 1307) vakfa dair terimlerle hukukî terimlerin yer aldığı mukaddimeden sonra yirmi bir bölüm halinde vakıf hukuku ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. İthâfü'l-ahlâf'ın sözlük ilâvesiyle transkripsiyonlu neşri Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yapılmıştır (Ankara 1977 [?]). Ayrıca İsmet Sungurbey'in yayımladığı eserin birinci bölümünde transkripsiyonlu metin yer almaktadır (Karinâbâdîzâde Ömer Hilmi - İsmet Sungurbey, Eski Vakıfların Temel Kitabı, İstanbul 1978). Aydın Tuncay'ın Eski Vakıf Hükümlerimiz ve Vakıflarla İlgili Bazı İnceleme ve Sorunlar adlı eserinin (İstanbul 1984) üçüncü bölümünü de bu kitap oluşturmaktadır. Boyabâdî Hâfız Halil Şükrü adına neşredilen Ahkâmü'l-evkāf (İstanbul 1329) İthâfü'l-ahlâf'ın aynen neşrinden ibaret olup ilginç bir intihal örneği teşkil etmesi yanında eserin gördüğü ilginin de bir göstergesidir. İthâfü'l-ahlâf Fransızca'ya (trc. C. G. Stavrides-Simon, Lois régissant les propriétés dediées, Dahdah, Marseille 1895) ve Kıbrıs'ta İngiliz hâkimleri tarafından mahkemelerde kullanılmak üzere İngilizce'ye (trc. C. R. Tyser - D. G. Demetriades, A Gift to Posterity on the Laws of Evqaf, Nicosia 1922) çevrilmiştir. Ali Himmet Berki'nin eserin Arapça çevirisinin yapıldığı şeklinde verdiği bilgi teyit edilememiştir. 2. el-Ahkâmü'l-mergūbe (İstanbul 1296). Fetva emini olduğu sırada telif ettiği bu eserde mîrî arazi ahkâmına dair fetvaları toplayan Ömer Hilmi girişte, fetva kitaplarında yer alan eski kanunlara göre verilmiş fetvaların cevaplarının yeni kanunlara göre değiştirildiğini belirtmektedir. 3. Ahkâmü'l-arâzî. el-Ahkâmü'l-mergūbe'nin gördüğü rağbet üzerine ilâvelerle birlikte yeniden yapılan neşridir (İstanbul 1300, 1301). Her iki eser Uryânîzâde Esad Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde neşredilmiş olmakla birlikte fetvaların kime ait olduğuna dair herhangi bir kayda

rastlanmamaktadır. 4. Mi’yârü’l-adâle (İstanbul 1301). Ceza hukukuna dair fıkhî hükümlerin Mecelle tarzında bir araya getirildiği bu eserle müellifin vakıfla ilgili diğer kitabının Mecelle’nin devamı olarak hazırlandığı kaydedilir (Ebül‘ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa, s. 178). 247 maddeden oluşan, arada bazı şerhlerin yapıldığı eserin sonunda Ömer Hilmi Efendi’nin

kaleme aldığı, Mecelle heyeti tarafından onaylanıp padişahın tasdikiyle yürürlüğe konulan senedât-ı şer‘iyyenin tanzimine dair tâlimata ilâve edilen fıkralar yer almaktadır. Eser Hukuk Mektebi’nde ders kitabı olarak da okutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Sicil Dosyaları, nr. 906; Sicilli Osmânî, III, 604; Osmanlı Müellifleri, I, 387; Ali Haydar, Tertîbü’s-sunûf fî ahkâmi’l-vukūf, İstanbul 1340, s. 3-4; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 802; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 283; Ebül‘ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 841-845; a.mlf., Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa, Ankara 1996, s. 8-10, 165-166, 178, 240; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1996, IV, 219-220; Ali Himmet Berki, “İslâm’da Vakıf, Sahîh ve Gayr-i Sahîh Nev’ileri I”, AÜİFD, VI/1-4 (1957), s. 19-26; Şevket Topal, “Karinâbâdî Ömer Hilmi Efendi (1845-1889)”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, VI, Konya 2005, s. 69-76.

Tahsin Özcan

ÖMER HULÛSİ EFENDİ

(ö. 1875)

Mecelle Cemiyeti reisi, fakih, müderris.

Gümüşhaneli olup Gerdankıran lakabıyla anılır. Talebelerinden Ya‘kūb Âsım b. Mahmud Kastamonî’ye verdiği İcâzetnâme’de (İÜ Ktp., AY, nr. 1417) babasının adının Mehmed olduğu, kendisinin de Ahmed b. İbrâhim Kütahyavî’den icâzet aldığı kaydedilmektedir. Ömer Hulûsî Efendi 1846 yılı sonlarında Bahriye müftülüğüne, 1854’te Yenişehir Fener kadılığına tayin edildi. Kasım 1856’da Edirne mollası oldu. Bir yıl sonra Mekke-i Mükerreme pâyesi, 1863’te İstanbul pâyesi aldı. Bu arada çeşitli medreselerde ders verdi ve dârülhadis müderrisliğine kadar yükseldi. Bazı müellifler tarafından İstanbul kadısı olduğuna dair verilen bilgi yanlış olup İstanbul’da fiilen kadılık yapmamıştır (Lutfî, X, 115). Daha sonra Anadolu ve Rumeli kazaskerliği pâyelerini alan Ömer Hulûsi Efendi, Meclisi Tedkīkāt-ı Şer‘iyye âzalığına tayin edildi; Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin hazırlanışında komisyon çalışmalarına katılarak çeşitli görevlerde bulundu.

Ahmed Cevdet Paşa’nın Adliye nâzırlığı ve Mecelle Cemiyeti reisliğinden uzaklaştırılmasından sonra (Nisan 1870) faaliyetlerini Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Dairesi’nde yürüten Mecelle Cemiyeti, Bâb-ı Fetvâ’ya nakledilerek reisliğine o sırada Meclisi Tedkīkāt-ı Şer‘iyye âzası olan Ömer Hulûsi Efendi getirildi; bir yıl kadar süren bu görevi sırasında Mecelle’nin 5-8. kitaplarının hazırlanmasında bulundu. 25 Ağustos 1871’de Ahmed Cevdet Paşa tekrar Mecelle Cemiyeti reisliğine getirilince bir yıl daha Mecelle çalışmalarına katıldı ve ardından Mecelle Cemiyeti’nden ayrıldı. Ömer Hulûsi Efendi’nin reisliği zamanında önceden hazırlanmış olan “Kitâbü’r-Rehn” Mecelle’nin beşinci kitabı olarak yayımlandı, daha sonra da altıncı kitap olarak kendi döneminde hazırlanan “Kitâbü’l-Vedîa” basıldı. Ancak bu kitap, öncekilerle uygunluk içinde bulunmadığı ve basit bir tarzda kaleme alındığı yolundaki eleştiriler üzerine toplatıldı. Bunun yerine altıncı kitap olarak Ahmed Cevdet Paşa’nın zamanında hazırlanan ve “Kitâbü’l-Vedîa”yı da içine alan “Kitâbü’l-Emânât” kabul edildi. Altıncı kitapla ilgi

problemden söz ederken Ahmed Cevdet Paşa, Ömer Hulûsi Efendi ile heyette görev yapan diğer üyeleri fıkıh bilmemeleri ve pratik hayattan uzak kalmaları sebebiyle yetersiz olmakla eleştirir (Tezâkir, IV, 96-97). Mecelle Cemiyeti'nden ayrıldıktan sonra bir müddet dersiâmlık yapan Ömer Hulûsi Efendi 7 Eylül 1875'te vefat etti, mezarı Kâşgarî Türbesi civarındadır. Oğlu Mustafa Reşid Efendi müderrislik ve Yenişehir kadılığı yapmıştır.

Âlim ve fazilet sahibi bir kişi olduğu söylenen Ömer Hulûsi Efendi 1835-1848 yılları arasında huzur dersleri muhataplığı, 1841-1844 ve 1846 yıllarında vekâleten mukarrirlik ve 1849-1853 yılları arasında mukarrirlik yapmıştır. Yenişehir Fener kadılığına tayini sebebiyle huzur derslerine katılamamışsa da âdet olmamakla birlikte derslerde bulunmuş gibi muamele görerek çeşitli hediyelerle taltif edilmiştir. Şehzade hocalığı da yapan Ömer Hulûsi Efendi, II. Abdülhamid ile V. Murad'ın Türkçe hocası olmuştur. Yetiştirdiği öğrencileri arasında Beypazarlı İbrâhim Burhâneddin Efendi gibi âlimler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Hulûsi Gümüşhânevî, İcâzetnâme, İÜ Ktp., AY, nr. 1417; Cevdet, Tezâkir, IV, 96-97; a.mlf., Ma'rûzât, s. 205-206; Lutfî, Târih, IX, 106, 144; X, 115; Sicilli Osmânî, III, 603; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri, İstanbul 1951, I, 302-303, 306-307, 310, 314, 324, 327, 331, 334, 357; a.e. (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 150; a.mlf., Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa, Ankara 1996, s. 163; Danişmend, Kronoloji, IV, 265, 285; Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973, s. 29-30; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1974, s. 198; Ali Himmet Berki, Açıklamalı Mecelle, İstanbul 1979, s. X; Necmettin Tozlu, "Seçkin Âlim ve Büyük Yetiştiricilerden Gümüşhaneli Gerdan-Kıran Ömer Hulusi Efendi", Geçmişte ve Günümüzde Gümüşhane Sempozyumu: 13-17 Haziran 1990 (haz. Nasuhi Ünal Karaarslan), Ankara 1991, s. 579-595.

Tahsin Özcan

ÖMER HULÛSİ EFENDİ, Dağıstanlı

(1858-1920 [?])

Osmanlı şeyhülislâmı.

Dağıstan'da doğdu. Dağıstan Lezgi ulemâsından Mehmed Ali Efendi'nin oğludur. İlk dinî bilgileri memleketinde aldıktan sonra İstanbul'a gitti. Fâtih dersiâmlarından Meclisi A'yân üyesi Manastırlı İsmâil Hakkı Efendi'nin yanında derslere devam ederek icâzet aldı. 17 Mayıs 1887'de Bursa'daki Dârülmuallimîn'den mezun oldu. 8 Eylül 1887'de Kirmasti Rüşdiyesi ikinci muallimliğine tayin edildiyse de 19 Kasım 1888'de muallimlikten ayrıldı. Mektebi Nüvvâb'a girip Mayıs 1892'de üçüncü sınıf niyâbet tezkeresi aldı. 17 Şubat 1894'te Gümüşhane livâsı niyâbetine tayin edildi ve 26 Ocak 1896'da süresini tamamlayıncaya kadar bu görevde kaldı. 14 Nisan 1896'da Genç livâsı niyâbetine getirildi ve Kasım 1898'de buradan ayrıldı. 26 Eylül 1900'de Kerkük livâsı niyâbetine gönderildi, oradan Basra livâsı merkez niyâbetine nakledildi (15 Eylül 1901) ve Şubat 1904'e kadar burada kaldı. 11 Eylül 1904'te Siirt livâsı nâibi olduysa da 20 Ekim 1905'te görevinden ayrıldı. Temmuz 1906'da Musul vilâyeti merkez niyâbetine tayin edildi.

Taşradaki görevlerinin ardından 21 Eylül 1909 tarihinden itibaren Meclisi Tedkīkāt-ı Şer'iyye

üyeliğine getirilen Ömer Hulûsi Efendi Aralık 1910'da Mahkeme-i Evkāf kadısı, 18 Eylül 1911'de Meclisi Tedkīkāt-ı Şer'iyye reisi oldu. Bu görevleri sırasında kendisine müderrislik pâyeleri verilmişti. Mart 1895'te ibtidâ-i dâhil Edirne müderrisliği, Ağustos 1902'de İzmir ve 25 Nisan 1907'de Edirne pâyesi almıştı. 1899'da dördüncü rütbeden Mecîdî, 8 Eylül 1902'de nikel Hicaz madalyası ile taltif edilmişti. 30 Ocak 1913'te İstanbul pâyesini aldı ve 2 Nisan 1914'te Anadolu kazaskerliğine getirildi. 1917'de birinci rütbeden Mecîdî nişanı ile ödüllendirilen Ömer Hulûsi Efendi, 1 Nisan 1917'de Tevhîd-i Kazâ Kanunu'na göre oluşturulan Mahkeme-i Temyîz-i Şer'iyye Dairesi reisliğine tayin edildi. Ardından Ahmed İzzet Paşa kabinesinde 15 Ekim 1918'de şeyhülislâmlık makamına getirildi. 8

Kasım 1918’de kabinenin istifasıyla birlikte bir ay dolmadan görevinden ayrılmış oldu ve bu tarihten itibaren mâzul sayıldı. 8 Mart 1920’de kurulan Sâlih Paşa kabinesine Evkaf nâzırı olarak girdi. Ancak İngilizler’in İstanbul’u ve Yunanlılar’ın İzmir’i işgaliyle ortaya çıkan millî harekete karşı hükümete baskı yapılması üzerine kabinenin 3 Nisan 1920’de çekilmesiyle birlikte bu görevi de sona erdi. Bu tarihten sonra Ömer Hulûsi Efendi’nin resmî bir görev aldığına dair kaynaklarda bilgi yoktur. Vefat tarihi kesin olarak bilinmemekte, şeyhülislâmlığın ilgasından yani 1922’den önce öldüğü kaydedilmektedir. Mezarının Fatih’te II. Bayezid’in annesi Gülbahar Hatun Türbesi yanında olduğu belirtilirse de Hulûsi Efendi isimli bir zata ait olduğu anlaşılan buradaki mezar taşında vefat tarihi olarak geçen 27 Rebîülâhir 1331 (5 Nisan 1913) tarihinin Ömer Hulûsi Efendi’ye ait olması mümkün değildir. M. Orhan Bayrak da mezarının Fâtih Camii bahçesinde bulunamadığını söyler.

Ömer Hulûsi Efendi’nin Arapça konuşup yazabildiği, ayrıca Farsça’ya da âşina olduğu kaydedilir, ancak kaynaklarda herhangi bir eserine dair bilgi yer almaz. Ahmed İzzet Paşa, Göztepe’de köşk komşusu olan Ömer Hulûsi Efendi’nin tatlı dilli, iyilik sever ve istikamet sahibi bir kişi olduğunu nakleder. Sicil kayıtlarında da büyük bir doğruluk ve liyakatle görevlerini ifa ettiğine işaret edilir ve hakkında tek bir şikâyet bile vâki olmadığı belirtilir. Kendisine şeyhülislâmlık teklif edildiğinde tereddüt etmiş, ancak Hayri Efendi ve Ahmed İzzet Paşa’nın ısrarı ile bu görevi kabul etmiştir. Ahmed İzzet Paşa, hâtıralarında Ömer Hulûsi Efendi’nin bir önseziyle meşihatı kabul etmekten çekindiğini, daha sonra bunda haklı olduğu ve kendisine kötülük yapıldığının anlaşıldığını yazar.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Sicil Defterleri, V, 27-28; Ahmed İzzet Paşa, Feryadım (haz. Süheyl İzzet Furgaç - Yüksel Kanar), İstanbul 1993, II, 14, 18-19; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, IV, 1985, 2004, 2123; Danişmend, Kronoloji2, V, 162; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 250-251; M. Orhan Bayrak, İstanbul’da

Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 83; Yılmaz Öztuna, Devletler ve Hânedanlar, Ankara 1989, II, 978, 1049; Sefer E. Berzeg, Türkiye Kurtuluş Savaşı'nda Çerkes Göçmenleri, İstanbul 1990, II, 74-75; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 338; İlmiyye Salnâmesi (haz. Seyid Ali Kahraman v.dğr.), İstanbul 1998, s. 521-523; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1996, IV, 220-221.

Tahsin Özcan

ÖMER HULÛSİ EFENDİ, Sâmânîzâde

(1728-1812)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul'da doğdu. İstanbul kadısı Sâmânîzâde Hasan Efendi'nin oğludur. Babasından ve çeşitli hocalardan ders aldı, kabiliyeti sayesinde kısa zamanda tahsilini tamamlayarak 1162'de (1749) Şeyhülislâm Ebûishakzâde Esad Efendi'den ruûs aldı. Çeşitli medreselerde müderrislikte bulundu, ardından kadılık mesleğine geçti. 1191'de (1777) tayin edildiği İzmir kadılığında bir yıl kaldı. 1197'de (1783) Mısır (Kahire) kadılığına getirildi. Bu görevdeyken kendisine Boyabat arpalık olarak tahsis edildi. Zilkade 1199'da (Eylül 1785) Mekke kadısı oldu. 9 Rebîülevvel 1201'de (30 Aralık 1786) surre alayı ile birlikte İstanbul'a dönünce kendisine Bendereregli arpalık olarak verildi. 1205'te (1790) İstanbul kadılığına getirildi. Zilkade 1206'da (Temmuz 1792) Anadolu sadâreti pâyesi aldı ve 1209 yılı Muharrem ayının başında (Temmuz 1794) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi. 1210'da (1795-96) Rumeli sadâreti pâyesi aldı ve 1212 yılı Receb ayının başında (Aralık 1797) Rumeli kazaskeri oldu. Süresini tamamladıktan sonra bir müddet görev almadı ve Şeyhülislâm Mustafa Âşir Efendi'nin azli üzerine 18 Safer 1215'te (11 Temmuz 1800) meşihat makamına getirildi. 21 Mayıs 1803'te bu görevden azledildi. Sert mizaçlı olması yanında memuriyet verirken iltimas kabul etmeyip ehliyet ve liyakat aramasının ilmiye zümresiyle arasının açılmasına, dolayısıyla işlerin sekteye uğramasına yol açtığı ve bu durumun azlinde etkili olduğu söylenir. Azlinden sonra Beylerbeyi'ndeki sahilhânesinde inzivaya çekildi.

13 Temmuz 1807'de azledilen Şerifzâde Topal Atâullah Mehmed Efendi'nin yerine ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi, ancak bir gün sonra istifa etmek zorunda kaldı ve tekrar inzivaya çekildi. Dönemin siyasî havasını gözler önüne seren en üst derecedeki bir makam sahibinin mâruz kaldığı bu muamele müderrislerden Seyyidâ Efendi'nin tezviratı ve ortalığı

karıştırmasının sonucudur. Seyyidâ Efendi, hanımının vâlide sultana yakınlığı sebebiyle girip çıktığı meclislerde ulemâyı aşağılamakta, ancak ilişkileri itibariyle kendisine bir şey söylenememekteydi. Diline doladığı kişilerden biri de Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi idi. Kabakçı Mustafa'nın da hazır bulunduğu meclislerde şeyhülislâm aleyhinde bulunmakta, kendisinin III. Selim'in tahttan indirilmesine samimi olarak razı olmadığını ileri sürmekte ve bu yüzden onu Etmeydanı'ndaki toplantıda sessiz kalmakla suçlamaktaydı. Neticede, sefer dolayısıyla sadrazamın İstanbul'da bulunmamasından hareketle şeyhülislâmlık makamının daha da önem kazandığını belirterek Yeniçeri Ocağı tarafından tayin edilmiş bir şahsın şeyhülislâm olmasının gereği üzerinde durmuş, konuyu Kabakçı Mustafa'nın bulunduğu bir başka mecliste tekrar dile getirdiğinde bu gerekliliği Ocaklı'nın aldığı bir karar olarak aksettirmişti. Bunun üzerine Kabakçı Mustafa meseleyi sahiplenerek vâlide sultana duyurmuş ve Atâullah Efendi'nin azli bu şekilde gerçekleşmişti.

Böyle bir siyasî çekişme ortamında, daha önceki şeyhülislâmlığı esnasında katı bir tavır sergilemiş olması sebebiyle siyasî çevrelerce pek makbul sayılmayan Ömer Hulûsi Efendi'nin şeyhülislâmlığa getirilmesi ulemânın önde gelenlerinin tepkisini çekti. Bunların başında bulunan ve Atâullah Efendi'nin de hocalığını yapmış olan Münib Efendi ve taraftarları herkes için isabetsiz ve sıkıntılar doğuracak bir tayinde bulunulduğunu bildirdiler. Bu iddiayı o sırada reîsülküttâblık yapan ve Atâullah Efendi'nin yakınlarından olan Hâlet Efendi de destekledi. Kaymakam Köse Mustafa Paşa, sekbanbaşı Mustafa Ağa, rikâb-ı hümâyun kethüdâsı Mustafa Efendi ve Hâlet Efendi ile birlikte huzura çıkarak Ocaklı'nın mâzul şeyhülislâmın tekrar nasbını istediğini ve kendilerine sorulmadan yapılan bu değişikliğin büyük bir fitneye yol açacağını söylediler. Neticede Atâullah Mehmed Efendi'nin meşihat makamına iadesi ve Ömer Hulûsî Efendi'nin istifa ettirilmesi kararlaştırıldı. İstanbul'da konağı olmadığı için damadı Mekkîzâde Âsım Efendi'nin konağında kalan ve tebrikleri kabul etmekte olan Ömer Hulûsi Efendi'ye durum Hâlet Efendi tarafından bildirildi. Atâullah Efendi aynı gün tekrar meşihat makamına getirildi. Gelişmelerin müsebbibi olarak görülen Seyyidâ Efendi Tarsus'a sürülerek İstanbul'dan uzaklaştırıldı.

Ömer Hulûsi Efendi, II. Mahmud'un cülûsundan sonra 22 Eylül 1810'da

Dürrîzâde Abdullah Efendi’nin yerine üçüncü defa şeyhülislâmlığa getirildi ve bir yıl dokuz ay kadar bu görevde kaldı. Ancak yaşının ilerlemesi ve çabuk hiddetlenip sert tavırlar sergilemesinin yol açtığı huzursuzluklar dolayısıyla 12 Haziran 1812’de kendi isteğiyle görevinden ayrıldı ve evine kapandı. 1227 Cemâziyelâhir başlarında veya şevval ayının ortalarında (Haziran veya Ekim 1812) vefat etti. Mezarı Fatih’te Dârüşşafaka’da Otlukçu Yokuşu’ndadır. Toplam dört yıl yedi ay bir gün meşihatta bulunmuştur.

Kaynakların belirttiğine göre Ömer Hulûsi Efendi faziletli ve olgun bir kişiydi. Servet sahibi, ancak tutumlu olduğu, bununla birlikte hayır işlerini sevdiği kaydedilir. İlk şeyhülislâmlığı esnasında Fâtih Camii civarında Otlukçu Yokuşu’nda çeşitli odalarla cuma namazı kılınan bir mescidi cami olarak yeniden yaptırmış, ayrıca bir kalenderhâne inşa ettirerek Nakşibendî tarikatından Özbek dervişlerine tahsis etmiş, masrafları için muhtelif akarla birlikte nukūd vakfetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul’un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 71, 83, 100, 189, 199; Şânîzâde, Târih, I, 399; II, 153-155; Devhatü’l-meşâyih, s. 117-119; Cevdet, Târih, VII, 215; VIII, 198-199, 200-201; Sicilli Osmânî, III, 597-598; İlmiyye Salnâmesi, s. 567-568; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1961, V, 81-84, 97, 165; Danişmend, Kronoloji2, V, 148-151; Stanford J. Shaw, Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807, Cambridge 1971, s. 372, 398, 412; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 167-168; M. Orhan Bayrak, İstanbul’da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 77.

Tahsin Özcan

ÖMER b. HÜBEYRE

(bk. İBN HÜBEYRE, Ömer).

ÖMER LUTFİ EFENDİ

(1818-1897)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Bodrum kazasında Saravolos nahiyesinin Sandîme (Sayzima) köyünde doğdu. Bodrumlu Hacı Ömer Efendi'nin torunu, Hacı Mehmed Efendi'nin oğludur. İlk tahsilini memleketinde yaptı. Ardından İstanbul'a giderek Akşehirli Ömer Efendi'nin derslerine devam etti ve ondan icâzet aldı. 1850'de imtihana girerek ibtidâ-i hâric derecesiyle Fâtih Medresesi'nde müderrisliğe başladı. Müderrisliği süresince aralarında Arapkirli Hüseyin Avni'nin de bulunduğu çok sayıda talebeye icâzet verdi. Sultan Abdülaziz'in cülûsundan sonra onun büyük oğlu veliaht şehzade Yûsuf İzzeddin Efendi'nin hocalığını yaptı. 1865'te Tophane müftülüğüne tayin edildi. Ertesi yıl bilâd-ı hamse mevleviyetine ulaştı. 1867'de memuriyeti Tophane âzalığına nakledildi. Bir yıl sonra Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî müftülüğüne getirildi ve kendisine Meclisi İntihâb-ı Hükkâmi'ş-şer' âzalığı da verildi. Bu sırada Haremeyn pâyesini aldı. 1869'da İstanbul pâyesini elde etti ve Meclisi İmtihân-ı Kur'a âzalığına getirildi. Ertesi yıl bütün memuriyetlerini bırakarak Meclisi Tedkīkāt-ı Şer'iyye âzası oldu. 1873'te Üsküdar Bidâyet Mahkemesi başkanlığına tayin edildi. Kaynaklarda yer almamakla birlikte eserlerindeki ifadelerden 1874'te Temyîz-i Hukūk Dairesi'nde reis olduğu anlaşılmaktadır. 1875'te İstanbul kadılığına getirildi. Bu sırada Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı ve kısa bir süre sonra fiilen Anadolu kazaskeri oldu. Ardından hacca gitti.

Rumeli kazaskerliği pâyesini almadan 18 Ocak 1889'da Uryânîzâde Esad Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa getirildi. İki yılı aşkın bir süre görev yaptıktan sonra Sadrazam Kıbrıslı Kâmil Paşa hükümetiyle birlikte 4 Eylül 1891'de şeyhülislâmlıktan azledildi. Azlinde halefi olan mektupçusu Hâlidefendizâde Mehmed Cemâleddin Efendi'nin jurnalinin tesiri olduğu kaydedilir. Sultan Abdülhamid'in, Maksûdiye Hanı ile ilgili olarak sadârete verilip evkafa ve meşihata havale edilen bir dilekçedeki bazı ifadelerden hareketle kendisinin hal'i için fetva istendiği ve V. Murad'ın tahta

çıkarılmasının planlandığı vehmine kapıldığı, bu sebeple sadrazamı ve diğer vekillerle birlikte Ömer Lutfi Efendi'yi de azlettiği nakledilir. Bu olaydan sonra vekillerin çoğu İstanbul dışına sürgüne gönderilmiş, Ömer Lutfi Efendi de köşkünde nezâret altına alınmıştır. Mecelle Cemiyeti'nin hazırladığı nizamnâme doğrultusunda daha önce nizamî mahkemelerin baktığı huzur mürâfaaları, Ömer Lutfi Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde Mecelle Cemiyeti'nin lağvedilmesiyle yeniden ihdas edilmişse de

onun azlinden sonra tekrar nizamî mahkemelere intikal etmiştir. Ömer Lutfi Efendi 1851'den itibaren huzur derslerine muhatap olarak katılmış, 1866'da mukarrirliğe yükselmiştir. Mezar taşındaki bilgilere göre 18 Zilkade 1314'te (20 Nisan 1897) vefat etmiş ve Küçük Çamlıca'da yaptırdığı Bodrumî Camii'nin hazîresine defnedilmiştir. Oğlu Mekke pâyeli Fâik Ahmed Efendi'nin kendisinden önce vefat ettiği, bir kızı ile torunlarının kaldığı belirtilir.

Murassa‘ imtiyaz, murassa‘ Osmânî, murassa‘ Mecîdî nişanları ile altın ve gümüş imtiyaz madalyaları verilen Ömer Lutfi Efendi'nin fazilet sahibi bir kişi olduğu, iyi derecede Arapça ve Farsça bildiği nakledilir. Hayır sever bir zat olup Küçükçamlıca'nın doğu yamacında bir cami yaptırmıştır. Kitâbesinde II. Abdülhamid'in ihsanı ile 1891'de ihya edildiği belirtilen caminin bir çeşmesiyle bir kuyusu bulunmaktadır. İbrahim Hakkı Konyalı, caminin temiz ve bakımlı, ancak tamire muhtaç bir durumda olduğunu, caminin yanındaki konağı ile bağ ve bahçesinin metruk vaziyette bulunduğunu kaydeder. Bodrumî Camii sokağında yer alan, 70 m² alanda yığma taştan yapılmış caminin minberi ahşap olup Selâmsız semtindeki Fatma Hatun Camii'nin minaresinin bir eşi olan tahta minaresi 1970'te yıkılmıştır. Artan ihtiyacı karşılayamadığı için mevcut binaya ilâveten 350 m² alan üzerinde yeni bir cami inşa edilerek 1999'da ibadete açılmıştır. Avlu kapısından girildiğinde sol tarafta ve caminin giriş kapısının karşısında Ömer Lutfi Efendi'nin mermer lahdi yer almaktadır. Caminin karşısında Ömer Lutfi Efendi'nin eşi Fatma Hanım tarafından 1893'te yaptırılan ve 1925'ten itibaren meşruta olarak kullanılan bir mektep bulunmaktadır.

Eserleri. 1. Münehhevâtü Ḥâşiyeti'l-Ḫayâlî ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid.

ʿAḳāʾidü'n-Nesefî üzerine Sa'deddin et-Teftâzânî'nin yaptığı şerh için Fâtih Sultan Mehmed devri Osmanlı ulemâsından Hayâlî'nin kaleme aldığı hâşiye ile ilgili olarak yapılmış bir çalışmadır. Ömer Lutfi Efendi, eserin girişinde Hayâlî'nin eserinin mevcut nüshalarında birtakım hatalara rastladığını, Ḥâşiye'de bulunması gereken bazı ibarelerin mevcut nüshalarda yer almadığını, birtakım ibarelerin ise metne sonradan ilâve edildiğini belirlediğini, bu sebeple hataları düzeltmek amacıyla bu eseri kaleme aldığını belirtir. Ömer Lutfi Efendi eserin 1291'de (1874) telif edilip 1875'te temize çekildiğini kaydeder. Kitap 1293'te (1876) İstanbul'da basılmıştır. Ayrıca kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur. Kaynaklarda Şerh-i Akāid Hâşiyesi adıyla Ömer Lutfi Efendi'ye nisbet edilen eser de muhtemelen bu kitaptır. 2. Risâle fî duḫûli benâti'l-ibn fi'l-vaḳf. Vakıftan hak sahibi olan erkek evlâtların kız çocuklarının da hak sahibi olup olmayacağına dairdir. Risâlenin girişinde verilen bilgilerden Ömer Lutfi Efendi'nin 1876'da konuyla ilgili olarak verdiği bir fetvanın tartışma konusu yapıldığı, o dönemde şeyhülislâm olan Akşehirli Hasan Fehmi Efendi'nin karşı görüş beyan ettiği ve Dârülfetvâ'dan buna göre fetva çıkarıldığı, bunun üzerine risâlenin kaleme alındığı anlaşılmaktadır (İÜ Ktp., AY, nr. 3322). Kaynaklarda Ömer Lutfi Efendi'ye Emsile Şerhi adlı bir eser nisbet edilmekteyse de yazma nüshasının mevcudiyetine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sicilli Osmânî, IV, 4, 865; İlmiyye Salnâmesi, s. 612-614; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, III, 1273, 1365-1366; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1962, VIII, 274, 306-308; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 135, 824-825; Danişmend, Kronoloji2, V, 158; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 216-217; Behcetî, Merâkid-i Mu'tebere-i Üsküdar, s. 78; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 117-119; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 82; Yılmaz Öztuna, Devletler ve Hânedanlar, Ankara 1989, II, 976; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 126-128; II, 907-908; Metin Yurdagür,

“Arapkirli Hüseyin Avni”, DİA, III, 329-331; Mehmet İpşirli - İlyas Çelebi, “Hasan Fehmi Efendi”, a.e., XVI, 320-322; Mehmet İpşirli, “Huzur Mürâfaası”, a.e., XVIII, 444.

Tahsin Özcan

ÖMER LUTFİ PAŞA

(1806-1871)

Osmanlı kumandanı ve devlet adamı.

Hırvatistan'ın Plaşki kasabasında doğdu. Ortodoks mezhebine mensup, Habsburg hizmetine girmiş Bosna kökenli bir subay ailesinin oğludur. Asıl adı Michael Lattas olup devrinde Macar (Frenk) Ömer Paşa olarak da anılmıştır. 1827'de Avusturya'da Harp Okulu öğrencisiyken Osmanlı Devleti'ne sığındı. Şenikli İbrâhim Paşa dairesine girerek İslâmiyet'i benimsedi. Devletin yetenekli yabancı mültecilerden yararlanma politikası gereğince orduda istihdam edildi. Bir aralık Veliaht Abdülmecid'e hocalık yaptı. Bu yıllarda askerî alandaki yeniden yapılanma çalışmalarında Batı dillerinden tercüme yapabilecek elemanlara duyulan ihtiyaç sebebiyle seraskerlik mütercimliğine tayin edildi.

Miralay rütbesinde iken Lübnan emirliğine gönderildi (1841). Bu sırada Lübnan özellikle Dürzî-Mârûnî kabilelerinin yer yer çatıştığı, yerli Şihâbî ailesi tarafından yönetilen özerk bir bölge idi. Lübnan'ın devlete ödeyeceği vergiyle ilgili anlaşmazlıkların Dürzî-Mârûnî çatışması haline dönüşmesi üzerine Lübnan'ın özerkliğine son verildi ve Ömer Lutfi emirliğe getirildi. Ancak İngiltere ile Fransa'nın müdahalesiyle konu devletlerarası bir boyut kazandı. Halk Ömer Lutfi'nin idaresinden memnun olduğu halde ileri gelen ailelerle Batılı devletlerin ısrarlı talepleri ve emirliğe bir hıristiyanın getirilmesi yolundaki baskıları yüzünden görevinden alındı (1842).

1843'te orduda yapılan düzenlemeler sırasında mîrî ümerâlıkla askerlikten uzaklaştırıldı. Daha sonra bir ateşli tâlimde kumandanın askerî düzenlemede hata yapması üzerine dayanamayarak idareyi ele alıp hatayı düzeltmesi padişahın hoşuna gittiğinden askerî rütbe ve sıfatı iade edildi. Ömer Lutfi Paşa'nın askerî yeteneklerini gösterdiği ilk önemli görevi Memleketeyn'in güneyini kontrol altına alan ordunun kumandanlığına getirilmesi oldu. Avrupa'da baş gösteren 1848 ihtilâli Eflak ve Boğdan taraflarında da etkili olmuş, milliyetçi ve hürriyetçi fikirlerden etkilenerek

Boğdan'ın bağımsızlığını ve Eflak ile birleşmesini talep eden gruplar ayaklanmıştı. İsyan Gospodar Mihail Sturza tarafından çok çabuk bastırıldı. Fakat Eflak'ta bağımsızlık taraftarları bir anayasa yayımlamaya muvaffak oldular. Sturza bu hareketi önleyemediğinden çekilmek zorunda kaldı. Geçici hükümet, Rusya'nın egemenliği altına girmektense bazı hususlarda Osmanlı Devleti'ne bağlı kalmayı tercih etti. İstanbul hükümeti de ayaklananlarla anlaşmaya varılması eğilimindeydi. Fakat Rusya'nın yaptığı baskı üzerine Bâbıâli, Eflak olaylarını tanımadığını ilân etti. Rusya, sınırları yanında ihtilâl prensiplerinin gerçekleşmesine taraftar olmadığı için bölgenin statüsünü belirleyen Edirne Antlaşması'nın 5. maddesine aykırı biçimde Eflak ve Boğdan'ın kuzey tarafını işgale başladı. Bunun üzerine bölgenin güneyini kontrol altına almak için Ömer Lutfi Paşa görevlendirildi. Hızla hareket eden Osmanlı ordusu Temmuz 1848'den itibaren Memleketeyn'in güney kısmını denetim altına aldı. Bâbıâli, Ruslar'la ihtilâf konularını görüşmek üzere Keçecizâde Fuad Efendi'yi (Paşa) özel memuriyetle Bükreş'e yolladı. Ömer Lutfi Paşa, yerinde tedbirlerle Rusya'nın emrivâkilerini engellediği gibi Osmanlılar'a sığınan Macar-Leh mültecileri meselesinin çözümünde Fuad Efendi'ye yardımcı oldu. Görevindeki başarılarından dolayı vezir rütbesiyle Rumeli Ordusu müşirliğine getirildi (Haziran 1849).

Aralık 1852'de, özerk bir yönetime sahip olan Karadağ'da bağımsızlık yanlılarının güçlenerek sınırdaki köylere saldırması üzerine patlak veren isyanı bastırmakla görevlendirildi. Bir taraftan Avusturyalılar'ın yardımlarını engellemek için Arnavutluk kıyıları abluka altına alınırken diğer taraftan yerli halkın önemli bir kısmının devlet tarafına geçmesi sağlandı. İsyancıların teslim olmayı reddetmesi üzerine yürütülen kara ordusunun harekâtıyla Karadağ isyanı bastırıldı. Savaş öncesi şartlara dönmek kaydıyla Karadağ ile anlaşma yapıldı (3 Mart 1853). Ömer Lutfi Paşa bölgede hükümet otoritesinin yeniden tesisi ve ıslahatların kuvveden fiile çıkarılması için gayret gösterdi; fakat bu çalışmaların tam anlamıyla sonuçlarını alamadan Kırım savaşının patlak vermesi yüzünden bölgeden ayrılmak zorunda kaldı.

Kırım savaşının başlangıcında Tuna cephesinde görev aldı. Özellikle nehrin her noktasından karargâha bilgi ulaştırılmasını sağlayan telgraf bağlantısı tesis edilmesinden ötürü askerî harekâtı başarılı bir şekilde yönetti.

Ruslar’ın saldırı planlarını boşa çıkarmak için hemen Tuna’yı geçip kuvvetlerinin azlığına rağmen Ruslar’ı önce Olteniça’da (5 Kasım 1853), ardından Kalafat yakınlarında bulunan Çatana’da (5 Ocak 1854) yenince kendisine daha ziyade sadrazamlar için kullanılan “serdâr-ı ekrem” unvanı verildi. Aynı yıl Osmanlı Devleti, Avusturya’nın Eflak ve Boğdan’ı savaş sonuna kadar her türlü saldırıya karşı koruması şartıyla işgaline razı oldu ve Rus kuvvetleri bu toprakları tahliye etti. Böylece Tuna cephesinin tasfiyesi ve savaşın Kırım’a intikali üzerine Ömer Lutfi Paşa da Kırım’daki kuvvetlerin başına geçti. Gözleve’ye saldıran Ruslar’ı ağır bir yenilgiye uğrattı (17 Şubat 1855). Sivastopol’un alınmasından sonra Kars’ı içine düştüğü zor durumdan kurtarmak için Kafkas cephesine geçti. Batum’a çıkarak Kütayis üzerinden Tiflis’e ulaşmayı ve böylece Ruslar’ı ana üslerinden tecrit etmeyi planlamaktaydı. Bu düşünceyle Sohum’a çıkarma yaparak burayı üs edindi. 15 Ekim 1855’te ileri harekâta geçip İngur ırmağı kıyısında bir Rus ordusunu yendi (7 Kasım 1855), fakat hava şartları yüzünden Kars’ın işgaline engel olamadı. Trabzon üzerinden Kars’a ulaşmak yerine Gürcistan arazisine

hücum etmesi ve böylece zaman kaybetmesinden dolayı harekâtı iyi yönetemediği yolunda suçlamalara muhatap oldu. Bununla birlikte kazandığı başarılar sebebiyle kendisine İngiltere tarafından Dizbağı nişanı verildi.

Kırım savaşının bitmesi üzerine İstanbul’a döndüğünde Meclisi Âlî’ye üye yapıldı. Bu görevinde fazla kalmadan Irak ve Hicaz ordusu ilâvesiyle Bağdat valiliğine getirildi (Safer 1274 / Ekim 1857). Öteden beri problemli bir yer olan Bağdat valiliği sırasında bilhassa âsi aşiretleri yeniden otorite altına almakla meşgul oldu. Kendisi çok iyi niyetli olmasına rağmen maiyetindekilerin zaman zaman yaptıkları yolsuzluklar, iltizam usulüne karşı çıkarak isyan edenlerin cezalandırılmasında şiddete başvurulması gibi sebepler yüzünden zor durumda kaldı. Özellikle isyancılar arasında, merkezden bir ferman gelmesini beklemeden ibret olsun diye vilâyet meclisinin mazbatasına dayanarak idamlara girişilmesi yüzünden azledildi (Eylül 1859). Bir süre Harput’ta kalması istendiyse de sonradan çağrılarak çiftliğinde ikamete memur edildi.

Ömer Lutfi Paşa’nın bu defaki mâzuliyet dönemi de fazla uzun sürmedi. O

sırada Rumeli bölgesinde isyan ve karışıklıkların bir türlü önünün alınamaması üzerine ikinci defa Rumeli müşirliğine ve Bosna müfettişliğine tayin edildi (Şevval 1277 / Nisan 1861). Bu görevi sırasında Tanzimat reformlarını uygulayabilmek için isyancı liderlerin çoğunu öldürttü. Feodal ailelerin politik ve ekonomik güçlerini büyük ölçüde azalttı. Reform düşüncesinin göstergesi olarak toprak ağalarının etkin olduğu Travnik yerine Saraybosna'yı merkez yaptı. İltizam yoluyla vergi toplamak yerine devletin diğer bölgelerindeki gibi doğrudan doğruya vergi toplamaya gayret ettiyse de pek başarılı olamadı. Bu sırada Ruslar'ın tahrikiyle isyan eden Hersekliler ile onları destekleyen Karadağlılar barış teklifini reddedince harekete geçen Ömer Lutfi Paşa, Mirko kumandasındaki âsi kuvvetlerini Reika'da bozguna uğrattı (23 Ağustos 1862) ve Avrupalılar'ın aracılığı ile Karadağ'da yeniden sükûnet sağlandı.

İstanbul'a dönünce ordu müşirliği kendisinde kalmak üzere serasker kaymakamlığına tayin edildi ve tekrar Meclisi Âlî üyesi oldu. Ülke çapında istikrarı sağlamak maksadıyla teşkil edilmesi planlanan jandarma teşkilâtıyla ilgili hazırlıkları yapan komisyonun başkanlığını yaptı. Özellike gayri müslimlerin de askere alınması, müslümanlarla hizmeti eşit olarak paylaşmaları, böylece Osmanlılık fikrinin gerçekleştirilmesi tartışmalarının yapıldığı bu yıllarda eşit hizmetin ayrı birliklerden çok karma birliklerde gerçekleşebileceği düşüncesini savunan devlet adamları arasında yer aldı. İstanbul'daki hizmeti fazla uzun sürmedi ve Rumeli'de toplanan bütün orduların genel kumandanı oldu. Fakat Girit'te isyan patlak verince Karadağ'daki gerilla mücadelesinde büyük tecrübe ve başarı kazanmış olduğundan Girit isyanlarını bastırmak üzere başkumandanlığa getirildi. Kuvvetlerini iki koldan sevkederek âsileri Lasiti'de (Laşit, Lasithi) yendi (1866). Bu arada ada halkı için genel af ilân edip silâhını teslim ederek köyüne dönenlere devletin sahip çıkacağını ilân etti. Ayrıca adadaki yabancı çete mensuplarıyla onlara katılanların adadan çıkması için bir buçuk ay süre tanıdı. Askerî harekâtın bitmesiyle birlikte imar ve tanzim işlerine giriştiyse de çok geçmeden Rumeli işleriyle ilgili hususlarda görüşmelerde bulunmak üzere merkeze çağrıldı. Bir süre İstanbul dışında bulunan seraskere kaymakamlık yaptı (Mart 1868). 1869'da Hassa müşirliğine getirildi. 24 Nisan 1871 tarihinde vefat etti ve Eyüp'te Bostan İskelesi'ne defnedildi.

Kaynaklarda askerliği iyi bilen, harp sanatından anlayan, gayretli ve

namuslu bir kumandan olarak tanıtılır. Özellikle Kırım savaşı esnasında müttefik kumandanların ileri sürdüğü olmayacak planlar ve siyasî görüşler karmaşası içinde sağlam fikirlere sahip olan gerçek bir asker olarak temayüz etmiştir. Devrin İngiliz yanlısı olan devlet adamlarından olup 11 Haziran 1868 tarihinde teşkil edilen Mecrûhîn ve Marzâ-yi Askeriyyeye İmdad ve Muâvenet Cemiyeti'nin kurucularındandır. Bu kuruluş daha sonra Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti adını alarak (14 Nisan 1877) bugünkü Kızılay'ın temelini oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Dosya Usulü İradeler Tasnifi, nr. 75-1/2, lef 2, 75-1/26, lef 3, 4, 75-1/47, lef 9, 10; J. Koetschet, Erinnerungen aus dem Leben des Serdar Ekrem Omer Pascha, Sarajevo 1885; F. Bamberg, Geschichte der orientalischen Angelegenheit im Zeitraume des Pariser und Berliner Friedens, Berlin 1892, tür.yer.; Cevdet, Ma'rûzât, s. 25, 45, 62, 69, 78, 80-82; a.mlf., Tezâkir, I-III, tür.yer.; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 102, 150, 153; Mehmed Süreyya, Sicilli Osmanî (haz. Nuri Akbayar, s.nşr. Seyit Ali Kahraman), İstanbul 1996, IV, 1322-1323; Abdurrahman Şeref, Tarih Musahabeleri (haz. Enver Koray), Ankara 1985, s. 189, 190; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 301; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1947-56, V, 210, 212, 233, 234, 239, 240; VI, 72, 100; VII, 4, 5, 27, 28, 34; Ali Fuat Türkgeldi, Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1966, III, 20, 21, 23, 25, 154; W. E. D. Allen - P. Muratoff, Kafkas Harekâtı: 1828-1921 Türk-Kafkas Sınırındaki Harplerin Tarihi, Ankara 1966, s. 83-97; G. Šljivo, Omer-paša Latas u Bosni i Hercegovini: 1850-1852, Sarajevo 1977; Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (ed. M. Bernath - F. v. Schroeder), München 1979, III, 351; Hamdi Ertuna, Serdar-ı Ekrem Ömer Lütfü Paşa, Ankara 1981; Stanford J. Shaw - E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 178, 191; Reşat Kaynar, Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat, Ankara 1985, tür.yer.; S. L. Poole, Lord Stratford Canning'in Türkiye Anıları (trc. Can Yücel), Ankara 1988, s. 136, 144, 148, 160, 164, 165; Halil İnalcık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, İstanbul

1992, s. 14, 50, 56, 58, 60, 63-67, 70; R. H. Davison, Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (trc. Osman Akınhay), İstanbul 1997, I, 88, 113, 124, 161; Fikret Adanır, "Der Krımkrieg von 1853-1856", Handbuch der Geschichte Russlands (ed. K. Zernack), Stuttgart 2001, II, 1189-1250; Takvîm-i Vekāyi', sy. 428, İstanbul 1266; Muâhedât Mecmuası, IV/2, İstanbul 1298, s. 73; M. Tayyib Gökbilgin, "1840'dan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürzîler", TTK Belleten, X/40 (1946), s. 641-703; Abdullah Saydam, "Osmanlıların Siyasî İlticalara Bakışı ya da 1849 Macar-Leh Mültecileri Meselesi", a.e., LXI/231 (1997), s. 342, 344, 374.

Abdullah Saydam

ÖMER el-MUHTÂR

(عمر المختار)

Ömer b. Muhtâr b. Ömer b. Ferhât (1862-1931)

Libya bağımsızlık hareketinin önderlerinden.

Berka'nın Defne bölgesindeki Butnân'da doğdu. Libya'daki en büyük Arap kabileleri arasında sayılan Menife'ye mensup Gays ailesindendir. İlk eğitimini babasından aldı. Ardından tahsil için kardeşi Muhammed ile birlikte Senûsîler'in Zenzûr Zâviyesi şeyhi Seyyid Hüseyin el-Garyânî eş-Şemsî'nin yanına gönderildi; babasının ölümü üzerine de onun himayesine girdi. Zenzûr'da zâviyedeki eğitiminden sonra, Senûsiyye'nin kurucusu Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin 1859'da vefatından kısa bir süre önce yerleşip merkez zâviyesini faaliyete geçirdiği Cağbûb kasabasına gitti. Burada hareketin ikinci önderi Mehdî Muhammed b. Muhammed es-Senûsî'nin yanında öğrenimini tamamladı. Sekiz yıl kaldığı bu zâviyede İslâmî eğitimi Şeyh ez-Zirvâlî el-Mağribî el-Cevvânî'den, dinî ilimleri ise Fâlih b. Muhammed ez-Zâhirî'den aldı.

Eğitim yıllarında Mehdî es-Senûsî'nin dikkatini çekti. Mehdî es-Senûsî, 1895'te Cağbûb'dan ayrılarak Kufra'da yeni kurulan Tâc köyüne gidip burasını merkez zâviye

yapmak istediğinde Ömer el-Muhtâr'ı da beraberinde götürdü. Burada öğrenimini tamamlayanlar Trablusgarp vilâyetinde açılan zâviyelerden birine şeyh olarak gönderildiğinden Ömer el-Muhtâr da 1897'de, Cebelülahdar'daki kabilelerden Osmanlı Devleti'ne genelde tam itaat göstermeyen Merc kasabası yakınındaki Ubeyd kabilesine ait Kasûr Zâviyesi'ne şeyh tayin edildi. Bu kabileyi kısa zamanda Osmanlı idaresine yaklaştırdı ve buradaki diğer Arap kabileleri arasında devam eden kavgaları da sona erdirdi. Özellikle Ubeyd kabilesini cihad hareketinin öncü kuvveti olacak şekilde eğitti. Bu zâviyede iken çocuklara İslâmî eğitim vermesi, yolculara ve çevredeki fakirlere ikramda bulunması, müntesiplerinin günlük

işlerine yardımcı olması gibi faaliyetleriyle şöhreti arttı.

Mehdî es-Senûsî, 1899'da Kufra'daki zâviyesini Çad sınırları içinde Borku bölgesindeki Garû'ya taşıyınca onunla birlikte gidenler arasında Ömer el-Muhtâr da vardı. Çad'ın güneyindeki Veday Sultanlığı topraklarının Fransızlar tarafından işgalini önlemek için bölgede yapılan seferlere katıldı. Bir müddet sonra Ayn Galaka'da açılan zâviyeye şeyh tayin edildi. Ancak Mehdî es-Senûsî'nin 1902'de Garû'da ölmesi üzerine buradaki faaliyetler yavaşladı. Ömer el-Muhtâr, Ayn Galaka'da bulunduğu süre içinde eğitim ve tebliğle meşgul olduktan sonra 1903 yılında Kasûr Zâviyesi'ne döndü. Mehdî es-Senûsî'nin ölümünün ardından oğlu İdrîs'in henüz on üç yaşında olması sebebiyle geçici olarak hareketin başına getirilen yeğeni Ahmed Şerîf es-Senûsî'nin, 27 Eylül 1911'de İtalya'nın Osmanlı Devleti idaresindeki Trablusgarp vilâyetine çıkarma yapması üzerine nasıl bir tavır takınılacağını kararlaştırmak için Kufra'da yaptığı toplantıya katıldı. Ardından Cebelülahdar'a döndü ve Ubeyd kabilesini cihada hazırlayıp onlardan 1000 kişilik bir mücahid birliği kurdu. Böylece İtalyanlar'a karşı ilk saldırıda bulunan birlikler arasında yer aldı. Yerli ahali, yaklaşık yirmi yıl süren savaş süresinde dağlara çekilip İtalyanlar'a baskınlar düzenleyerek çarpışmalara katıldı.

Ömer el-Muhtâr, 1912'de Osmanlılar'ın Uşi (Ouchy / Lozan) Antlaşması sonucunda kuvvetlerini buradan çekmesinin ardından geride kalan askerleri Mısır'a götürmek isteyen Aziz el-Mısrî ile ona engel olmak isteyen Ahmed Şerîf es-Senûsî'nin adamları arasında çıkan çatışma sonrasında Ahmed Şerîf es-Senûsî tarafından ara buluculukla görevlendirildiği gibi Berka bölgesinin kumandasını da üstlendi. I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine Osmanlı Harbiye Nezâreti, Teşkîlât-ı Mahsûsa vasıtasıyla buraya bazı subaylarını gönderdiğinde, İcdâbiye'de Şeyh İbrâhim el-Misrâtî ile birlikte Osmanlılar'ın Afrika grup komutanı sıfatıyla faaliyette bulunan Enver Paşa'nın kardeşi Nûri Paşa ile görüşmek için Butnân'a gitti. Bu arada Ahmed Şerîf es-Senûsî'nin İstanbul'a götürülmesinin (1917) ardından Osmanlı Devleti İdrîs es-Senûsî'yi onun halefi olarak kabul etmişti. İdrîs es-Senûsî'nin (I. İdrîs) genel vekili sıfatıyla direniş hareketinin kumandanlığına getirilen Ömer el-Muhtâr, Cebelülahdar'a geldiği yıllardan itibaren başta Enver Paşa olmak üzere Türk subaylarından aldığı bilgiler ışığında emrine verilen gönüllüleri sayıları 100 ile 300 arasında değişen

birliklere ayırdı. Kabileleri de üç ayrı bölgede teşkilâtlandırarak her biri için kaymakam ve kadı görevlendirdi, bunların tamamını kendine bağladı. Yine Enver Paşa'nın Trablusgarp savaşı yıllarında askerî eğitim almaları için İstanbul'a gönderdiği, burada yetiştikten sonra geri dönerek direnişe katılan yerli subaylar da onun yanında yer aldı.

İdrîs es-Senûsî bazı ileri gelen şeyhler ve kabile reisleriyle birlikte tedavi gerekçesiyle 1922'de Mısır'a gitmiş ve yerine kardeşi Muhammed Rızâ es-Senûsî'yi vekil bırakmıştı. 27 Şubat 1923'te Ömer el-Muhtâr son gelişmeleri görüşmek üzere bir heyetle birlikte Mısır'a gitti. Arap ve İslâm dünyasına yardım çağrısında bulundu. İdrîs es-Senûsî, Mısır'da güven içinde hayatını sürdürmesi karşılığında bu ülkenin İtalya ile anlaştığını ileri sürerek kendisinden talep edilen yardım konusunda herhangi bir şey yapamayacağını söyledi. Bu arada Ömer el-Muhtâr'ın Mısır'a geçtiğini öğrenen İtalyanlar buraya bir heyet gönderip cihaddan vazgeçmesini ve Mısır'da yaşamasını, Berka'ya döndüğü takdirde kendisine bir köşk tahsis edilerek maaş bağlanacağını bildirdiler. Bu teklifleri reddeden Ömer el-Muhtâr dönüşü esnasında Ebyârülgubâ'da İtalyanlar'ın saldırısına uğradıysa da kurtulmayı başardı (23 Nisan 1923). Haziran ayında İtalyanlar'la Senûsîler arasında Ömer el-Muhtâr'ın da katıldığı büyük bir çarpışma meydana geldi.

İdrîs es-Senûsî'nin kendisine hiçbir ümit vermemesi üzerine Ömer el-Muhtâr, heyette yer alan Yûsuf Ebû Rahîl el-Mismârî ve Ali Hâmid el-Ubeydî ile birlikte Ahmed Şerîf es-Senûsî'ye 20 Şubat 1924 tarihinde bir mektup gönderdi. İtalyanlar'ın daha önce İdrîs es-Senûsî ile imzaladıkları anlaşmaları iptal ettiklerini, Trablusgarp halkının başsız bırakıldığını, askerî bir düzeni olmayan birliklerle Cebelülahdar'da cihada devam edeceklerini bildirdi; kendilerine para, silâh ve erzak göndermesini talep etti. Bu arada bütün bölgeleri gezerek Berka, Trablus ve Fizan'daki direnişleri tek bir idare altında toplamaya çalıştı.

Libya'da henüz işgal edilmeyen şehirlerin bir an önce ele geçirilmesi için sabırsızlanan Mussolini 1925'te Emilio de Bono'yu Trablusgarp sömürge valiliğine tayin etti. Ömer el-Muhtâr'a destek sağlayan Cağbûb, Ûclâ, Câlû, Fizan ve Kufra gibi yerlerin Cebelülahdar ile irtibatlarının kesilmesine karar verildi. Ahmed Şerîf es-Senûsî'nin kardeşi Seyyid Safiyyüddin'in idareci

olarak bulunduğu Cağbûb'u İdrîs es-Senûsî'den aldığı emir üzerine direnmeksizin 9 Şubat 1929'da İtalyanlar'a teslim etmesi Ömer el-Muhtâr'ı büyük bir destekten mahrum bıraktı. Ömer el-Muhtâr kumandasındaki kuvvetler İtalyanlar'a karşı vurkaç taktiği uygulamaya başladılar. İtalyan işgal ordusu ile direnişçiler arasında çarpışmalar hızlandı. Bunlardan ilki Rahîbe'de meydana geldi ve burada çok sayıda İtalyan askeri esir alındı. İkincisi Akīretü'l-Matmûra'da oldu. Ömer el-Muhtâr önemli adamlarından bir kısmını bu çarpışmada kaybederken İtalyanlar'a da büyük kayıplar verdirdi. 22 Nisan 1927'de Derne'de Ömer el-Muhtâr'ın İtalyan ordusunun yedinci taburuna büyük zayiat verdirmesinin ardından İtalyan işgalindeki bölgelerde mevcut Senûsî zâviyeleri ve camiler kapatılıp şeyhler tutuklandı. Bingazi işgal edildiği halde buranın çevresindeki Berka bölgesi direnişin merkezine dönüştüğü için İtalya 1928'de burayı topyekün işgale karar verdi.

Berka bölgesine 1923-1929 yılları arasında Bongiovanni, Mombelli, Teruzi ve Sicilliani vali tayin edilmiş, ancak bunlar Ömer el-Muhtâr karşısında başarısız kalmıştı. 1929'da Trablusgarp ile Bingazi birleştirildi ve sömürge genel valiliğine Pietro Badoglio getirildi. Yeni vali yerli ahalinin

direnişini her çareye başvurarak kırmaya kararlıydı. Muhammed Rızâ es-Senûsî ve Şârif el-Garyânî, İtalyanlar adına 6 Nisan 1929'da Ömer el-Muhtâr ile görüştüler ve direnişten vazgeçtiği takdirde Hicaz'a veya Mısır'a gidebileceğini, ayrıca kendisine para verileceğini söylediler. Bu teklifler reddedildiği gibi valinin bu yolda şahsî girişimleri bir sonuç vermedi.

10 Ocak 1930'da sömürge genel vali yardımcılığı ve Sirenayka valiliğine o güne kadar tayin edilenlerin en acımasızı olarak bilinen Rodolfo Graziani getirildi. Ömer el-Muhtâr kumandasındaki mücahidlerin Libya'dan ve dış dünyadan yardım almalarını önlemek için buranın Fizan, Kufra ve Mısır ile bağlarının koparılması kararlaştırıldı. Bu amaçla 15 Ocak 1930 tarihinde Cebelülahdar'daki direniş siperleri uçaklarla bombalanırken 24 Ocak günü Fizan'ın merkez şehri Merzûk, 25 Şubat'ta ise buranın batısındaki Gāt kasabası işgal edildi. 1928 yılı başında İtalya'ya sürgüne gönderilen Muhammed Rızâ serbest bırakılıp Bingazi'ye dönünce Ömer el-Muhtâr'a bir mektup yazarak İtalyanlar'a teslim olmasını istedi. Yine red cevabı alan İtalyanlar bu defa Rızâ tarafından Cebelülahdar ahalisine hitaben yazılan bir

mektubu uçaklarla yerleşim yerlerine attılar. Bundan da bir sonuç alamayınca bölgenin kırsal kesimlerinde yaşayan bütün halkı kamplarda toplamaya başladılar. 23 Eylül 1930 tarihinde İtalyanlar'la yapılan Kerisse çarpışmasında Ömer el-Muhtâr'ın yakın adamlarından Fudayl b. Ömer ile birlikte kırk adamı şehid oldu. Trablusgarp direnişinin önemli bölgelerinden olan Kufra'nın merkezi Tâc köyü İtalyanlar'ın eline geçti (18 Ocak 1931).

Direnişe en büyük destek Mısır'dan geldiği için Graziani, Akdeniz sahilindeki Sellûm yakınında deniz kıyısından güneydeki Cağbûb'a kadar uzanan yaklaşık 270 kilometrelik bir mesafeyi 2 m. yüksekliğinde ve 3 m. genişliğinde dikenli tellerle kapattırdı. Böylece mücahidlerin yardım temin ettikleri tek yön de kesilmiş oldu. Bölgedeki yerli ahali önce Aynülgazâle kampına kapatıldı, dört ay sonra da 1934 yılına kadar kalacakları Akīle, Makrûn, Sulûk ve Berîka kamplarına doldurularak mücahidlerin yerlilerle irtibatı kesildi. Verimli arazilerin tamamı İtalya'dan buraya göç ettirilen ailelere verildi. Kamplarda bulunanların yarısı açlık ve hastalık yüzünden ölürken bazıları da mücahidlere bağlılıklarını devam ettirdikleri bahanesiyle idam edildi. Sadece Berîka kampında 1930-1932 yılları arasında 30.000 kişi öldü.

Ömer el-Muhtâr, yaşının ilerlediği gerekçesiyle Mısır'a gidip yerleşmesi yolundaki tavsiyelere karşılık mücadeleyi sürdürmeye kararlı olduğunu bildiriyordu. Bu azminden ötürü kendisine "çöl aslanı" unvanı verilmişti. Ancak 11 Eylül 1931 tarihinde adamlarıyla birlikte sahâbeden Seyyid Râfi'in kabrini ziyarete gittiklerinde İtalyan çemberi içinde kaldılar. Ömer el-Muhtâr burada İtalyanlar'a esir düştü, yapılan mahkemede "İtalyan tebaası bir isyankâr" olarak yargılandı ve idama mahkûm edildi (15 Eylül 1931). Ertesi gün de Sulûk kampında tutulan 20.000 civarındaki halkın önünde asılarak idam edildi. Afrika'daki Avrupa sömürgeciliğinin karşısında en önemli direniş hareketlerinden birini ortaya koyan Ömer el-Muhtâr, Berka halkının Senûsiyye içinde kendi rızalarını kazananlara verdiği "seyyid" unvanı ile ve "şeyhü'ş-şühedâ" olarak anıldı. Hayatı ve faaliyetleri pek çok araştırmaya konu oldu.

BİBLİYOGRAFYA

M. Fuâd Şükrî, es-Senûsiyye: Dîn ve devle, Kahire 1948, s. 271-320; E. E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, Oxford 1949, s. 157-190; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, s. 220-237; Majid Khadduri, Modern Libya: A Study in Political Development, Baltimore 1963, s. 23-25; M. Asad, Le chemin de la Mecque (trc. R. du Pasquier), Paris 1976, s. 289-314; ʿÖmer el-Muẖtâr: Neşʾetühû ve cihâdühû min 1862 ilâ 1931, Trablus 1981; Mahmûd Şelebî, Ḥayâtü ʿÖmer el-Muẖtâr, Beyrut 1982; Abdallah Laroui, "Initiatives et résistances africaines en Afrique du nord et au Sahara", Histoire générale de l'Afrique, Paris 1987, VII, 111-135; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, ʿÖmer el-Muẖtâr el-ẖalḳatü'l-aẖîre mine'l-vaṭani'l-cihâdi'l-Lîbî, Trablus 2004; İhsan Aksoley, "Afrika Hatıraları", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 66, İstanbul 1970, s. 67-74; sy. 68 (1970), s. 67-72; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, "ʿÖmer el-Muẖtâr: el-Ḥareketü's-Senûsiyye", Âdâbü'r-Râfideyn, XII, Musul 1980, s. 11-31; Hakim Mohammed Said, "'Umar al-Mukhtar: Pathology of Leadership", HI, III/3 (1980), s. 61-69; Ayad al-Qazzaz, "The Treatment of Umar al-Mukhtar in English Book", el-Müʾerriẖu'l-ʿArabî, sy. 17, Bağdad 1981, s. 17-28.

Ahmet Kavas

ÖMER NASUHİ BİLMEN

(bk. BİLMEN, Ömer Nasuhi).

ÖMER PAŞA KÜLLİYESİ

Antalya’nın Elmalı ilçesinde XVII. yüzyıl başlarına ait külliye.

Elmalı ilçesinin ortasında yer alan cami, kapısı üstündeki kitâbesine göre 1019 (1610) yılında Ketencizâde Ömer Paşa tarafından yaptırılmıştır. Manzum kitâbenin Yahyâ adlı şairinin Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi olması muhtemeldir. Mehmed Süreyyâ Bey’in verdiği bilgiye göre Ömer Paşa Manavgatlı olup kapı ağalığından çavuşbaşılığa yükselmiş, daha sonra beylerbeyi olmuştur. 1012’de (1603-1604) Diyarbekir valiliğine gönderilmiş, 1032’de (1623) Trablusgarp beylerbeyiliğinin ardından önce Batum-Trabzon, daha sonra Karaman ve Maraş beylerbeyiliğine tayin edilmiş, İran’a ve Abaza Mehmed Paşa üzerine yapılan seferlere katılmıştır (1628-1629). 1040 Cemâziyelevvelinde (Aralık 1630) Musul’da Vezîriâzam Hüsrev Paşa tarafından başarısızlıkları sebebiyle idam edilen paşalar arasında adı geçen Ömer Paşa’nın Ketencizâde olması muhtemeldir. Külliyenin kitâbe tarihini 1016 (1607) olarak kaydeden Evliya Çelebi, 1050 Cemâziyelâhirinde (Eylül-Ekim 1640) çıktığı seyahatte Trabzon valisi olan Ketencizâde Ömer Paşa’nın ziyaretine gittiğini söylerse de bu sırada Trabzon beylerbeyi onun oğlu Mehmed Paşa’dır. Seyahatnâme’nin bazı yeni baskılarında görülen bu bilgi aslında metindeki bir boşluktan kaynaklanmış, yolculuğun başlarında Ömer Paşa’ya gidişten bahsedilirken birdenbire Mehmed Paşa’ya geçilmesi dikkati çekmemiştir. Nitekim Evliya Çelebi de Seyahatnâme’sinde Elmalı’dan ve bu yapıdan bahsederken Trabzon’da Ketencizâde Ömer Paşa’yı ziyaretini hiç anmamıştır. Evliya Çelebi baba-oğul bu iki paşayı Ketencizâde diye adlandırmıştır. Halbuki Ayvansarâyî’nin kitabının eski baskısında Ketencizâde olarak yazılan bu aile adı Ahmet Nezih Galitekin tarafından yapılan baskıda Kitapçızâde olarak kaydedilmiştir. J. von Hammer’in Osmanlı tarihinin eki olan son cildindeki Hadîkatü’l-cevâmi‘ özetinde de bu ad Kestânecizâde olarak yazılmıştır. Hadîka’daki gibi Mehmed Râif de Mir’ât-ı İstanbul’da

Ketencizâde lakabını kullanırken Tahsin Öz Ketânîzâde diye adlandırmıştır. Bütün bu karmaşanın dışında Mehmed Süreyyâ Bey’in Sicilli Osmânî’sinde ayrıca bir Ketencizâde Ömer Paşa ve Mehmed Paşa mevcut olmakla

beraber Kestânecizâde veya Kitapçızâde diye bir kişi geçmemektedir. Sicilli Osmânî'de Ömer Paşa'nın nerede bulunduğu belirtilmeyen bir mescidi olduğu kaydedilmektedir. Ayvansarâyî, Beyoğlu Cihangir'de bir Ketenci Ömer Paşa Mescidi'nden söz etmekte, Tahsin Öz kâgir duvarlı, ahşap çatılı bu mescidin Akarsu caddesinde olduğunu bildirmekteyse de IV. Mehmed dönemi valilerinden Ömer Paşa'nın yaptırdığı bu mescidin inşa tarihi 1102'dir (1690-91). Bu da Elmalı'da hayratı olan Ketenci Ömer Paşa'nın yaşadığı tarihle uyuşmamaktadır. Elmalı'daki külliyesinin ise hiç anılmadığı dikkati çeker. Ancak Tahsin Öz'ün Ketencizâde Ömer Paşa olarak tesbit ettiği küçük caminin gerçekte başka birine ait olduğu iddia edildiği gibi o civarda Pervititich'in sigorta planında "harap cami" ibaresiyle bir cami daha işaretlenmiştir.

Cami. Evliya Çelebi 1082'de (1671) hacca gitmek niyetiyle çıktığı Güney Anadolu seyahatinde uğradığı Elmalı kasabasını oldukça etraflı şekilde anlatırken camiyi Ketenci Ömer Paşa Camii diye anar ve göz alıcı iç süslemesini kısaca tarif ettikten sonra mimarisinden bahsederken onu İstanbul Eyüpsultan'daki Zal Mahmud Paşa Camii'ne benzetir. Ketencizâde Camii XX. yüzyıl başlarında bir süre bakımsız kaldıktan sonra vakıflar idaresi tarafından 1938 yılında ibadete açılmış, 1968'de yeni bir tamiri yapılmıştır. Üzeri tek kubbeyle örtülü kare planlı olan cami tamamen kesme taştan inşa edilmiştir. Giriş cephesinde üstü kubbelerle örtülü, ortadaki diğerlerinden daha yüksek kubbeli olan klasik başlıklı mermer sütunların taşıdığı revaka sahip bir son cemaat yeri vardır. Taçkapı yay biçiminde büyük sivri kemerli olup üstünde altı satır halindeki kitâbe bulunmaktadır. Cephelerde altta iki sırada dörder, üstte ikişer olmak üzere pencereler açılmıştır. Pencereleri içeriden ve dışarıdan süsleyen alınlıkların üzerlerinin her birinde değişik âyetler yazılı olan çiniler İznik çini fırınlarının son eserleri sayılır. Bunlardan bir tanesinin alt köşesinde "ketebehû el-fakīr Resmî Mustafa İznikî" imzası görülmekte, yazıların hattatının bu sanatkâr olduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun İznikli olması hem hat hem çini ustası olması ihtimalini akla getirmektedir. Yazıların çinilerini süsleyen motiflerle beraber oluşu da hattat ve çinicinin tek kişi olması ihtimalini kuvvetlendirir gibidir. Diğer bir husus da her pencere için ayrı olarak hazırlanan bu çok sayıdaki panonun XVII. yüzyılın başlarında İznik'ten nasıl bir yol takip edilerek Elmalı kasabasına kadar bozulmadan taşınabilmiş olduğudur. İznik çiniciliğinin bu örneklerinin o devirde Anadolu'nun uzak bir köşesine

getirilebilmiş olması Ömer Paşa'nın yaptırdığı bu hayrata ne kadar büyük bir emek verdiğinin delilidir. Kubbe kasnağında da bir dizi pencere bulunan caminin harimi bol ışık almaktadır. Bina kare zemin planı üzerine dört kemere oturan kurşun kaplı bir kubbeyle örtülüdür. Kareden kubbeye geçiş köşe tromplarıyla sağlanmıştır. Duvarlar, üzerindeki kubbe baskısını karşılamak üzere üç cephede üç kare kesitli payanda ile desteklenmiştir. Mermer bir mihraba ve minbere sahip olan caminin minberi fazla bezemeli olmamakla beraber merdiven korkuluğunda rozet kabartmaları ile süslenmiştir. Caminin içi ve kubbesi zengin kalem işi nakışlarla kaplıdır. Evliya Çelebi'nin övdüğü minare ilk mimari biçimini günümüze kadar koruyabilmiştir. Minarenin kürsü kısmı beş köşeli olup her bir cephe birer kaş kemerli pano halinde bölünmüştür. Çokgen gövdeli minarenin şerefe çıkması zengin biçimde işlenmiş mukarnaslara oturmaktadır. Şerefe korkuluğu mermerden oyma şebekelidir. Tepesinde kurşun kaplı ahşap bir külâh bulunur. Güneybatı Anadolu'nun en büyük ve en gösterişli eseri olan Ömer Paşa Camii, içinde bulunduğu kasaba meyilli bir arazi üzerinde kurulduğundan heybetli bir görünüşe sahiptir. Şimdiye kadar pek fazla tanınmadan kalmış olan bu eser Osmanlı devri Türk mimarisinin Anadolu'da yapılmış az sayıdaki önemli örneklerinden biridir. Caminin hazîresinde birtakım mezarlar varsa da bunlar arasında Ketencizâde Ömer Paşa'ya ait herhangi bir mezar taşına rastlanmamıştır.

Medrese. Caminin karşısında yer alan "U" biçiminde bir düzene sahip medrese de uzun süre harap durumda kalmış, ancak yakın tarihlerde Vakıflar İdaresi tarafından restore edilmiştir. Kubbeli hücrelerin önünde üstleri birer kubbeyle örtülmüş sivri kemerli bir revak dolaşmaktadır. Medresenin eşit büyüklükteki on üç

hücresinden birinin dershane olarak diğerlerinden daha büyük ve daha yüksek kubbeli inşası gerekirken bu gerçekleşmemiştir. Ayrıca caminin önünde yer alması bakımından Mimar Sinan yapısı bazı külliyelerde uygulandığı gibi cami avlusunun bir tarafını sınırlayan bir yapı geleneğinin temsilcisidir. Yapı bugün kütüphane olarak kullanılmaktadır.

Hamam. Ketencizâde Ömer Paşa Külliyesi'nin bir hamamı olduğuna dair kesin bir bilgi yoktur. Evliya Çelebi Elmalı kasabasında beş hamamdan bahsetmektedir. Bunlardan Bey Hamamı'nın bu külliyenin bir parçası

olması muhtemeldir. Ancak yayımlanmış olan plan bilinen Osmanlı hamamları tipolojisine tam uymamaktadır. Sadece sıcaklık kısmı, köşelerinde halvet hücreleri olan dört eyvanlı tiptedir.

BİBLİYOGRAFYA

Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, II, 924, 943, 959; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 69; IX, 278-281; a.e. (Dağlı), II, 42, 49; IX, 142-144; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 74; Mehmed Süreyya, Sicilli Osmanî (haz. Nuri Akbayar, s.nşr. Seyit Ali Kahraman), İstanbul 1996, IV, 1326; Süleyman Fikri Erten, Antalya Tarihi, Antalya 1948, s. 36-37; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 39; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 609-617; Abdullah Ekiz, Dünden Bugüne Elmalı, Antalya 2001, s. 91-103; İsmail Ünal, "Antalya Bölgesindeki Çinili Eserler", TEt.D, XIV (1974), s. 24-26.

Semavi Eyice

ÖMER b. RESLÂN

(bk. BULKINÎ, Ömer b. Reslân).

ÖMER RÛŞENÎ

(bk. DEDE ÖMER RÛŞENÎ).

ÖMER SEYFEDDİN

(1884-1920)

Türk hikâyecisi, dilci ve fikir adamı.

Babasının görev dolayısıyla bulunduğu Gönen'de doğdu. Dağıstan göçmeni bir aileden gelen babası Ömer Şevki Bey binbaşılığa kadar yükselen alaylı bir subaydı. Annesi Fatma Hanım, İsfendiyaroğulları'ndan Ankaralı topçu kaymakamı Mehmed Bey'in kızıdır. Öğrenimine Gönen'deki mahalle mektebinde başlayan Ömer Seyfeddin, babasının bulunduğu Ayancık'tan annesiyle beraber İstanbul'a gelerek dedesinin Kocamustafapaşa'daki konağına yerleşti. Tahsiline Eyüp Askerî Baytar Rüşdiyesi'nde (1893-1896) ve Edirne Askerî İdâdîsi'nde (1896-1900) devam etti. Mektebi Harbiyye'de iken 2 Ağustos 1903'te Makedonya'da baş gösteren isyan hareketlerinden dolayı onun bulunduğu son sınıf o bölgede görevlendirilmek üzere erken mezun edildi. Meslek hayatına Kuşadası Piyâde Taburu'nda mülâzım-ı sânî olarak başladı. Ancak İzmir'e varmadan taburunun gönderildiği Selânik'te ve Manastır'a bağlı Pirlepe'de görev yaptı. Buradaki başarılardan dolayı iki liyakat madalyasıyla ödüllendirildi. İsyanın bastırılmasının ardından bağlı bulunduğu tabur 6 Eylül 1904'te Kuşadası'na döndü. 1907 Temmuzu başlarında, İzmir'deki Aydın Vilâyeti Jandarma Alay Mektebi'nin kuruluşunda İtalyan subayı Miralay Tomas'a yardım etmek üzere bu okulun kavâid-i dîniyye hocalığına tayin edildi. Bir ara Köprülü'de Askerî Rüşdiye Mektebi beden eğitimi öğretmenliği görevinde bulunduysa da (1909) iki yıl süreyle Balkanlar'daki Velmefçe, Pirlepe, Osenova, Pirbeliçe, Serez, İştip, Babina, Demirhisar, Cum'a-i Bâlâ, Razlık gibi sınır yerleşim yerlerinde çete takibiyle uğraştı. Serez mutasarrıflığı Menlik kazası Razlık kasabası yakınlarında bulunan Yakorit köyünde bölük kumandanlığı yaptı.

Ömer Seyfeddin'in İttihat ve Terakkî ile münasebeti Selânik'e tayin edildiği 1909'dan itibaren başlar. 31 Mart Vak'ası'nı bastırmak amacıyla İstanbul'a gelen Hareket Ordusu'nda o da vardı. Ancak İstanbul'un siyasî-ideolojik havası ve asker-siyaset ilişkisi askerlikten soğumasına sebep oldu. İttihat ve Terakkî'nin maddî desteğiyle çıkan Genç Kalemler dergisinde "yeni lisan"

hareketini başlattı (II/1, 11 Nisan 1911, s. 1-7). 1911'de, bütün zamanını kültür konularına ayırmak amacıyla Ziya Gökalp'in teşviki ve tazminatının İttihat ve Terakkî tarafından ödenmesiyle ordudan ayrıldı. Fakat Balkan Savaşı'nın patlak vermesi üzerine yeniden askere çağrıldı ve üsteğmen rütbesiyle Garp Ordusu'nda 39. Alay'ın 3. Tabur'una katıldı (14 Eylül 1912). Komanova'da Sırplar'a, Yanya'da Yunanlılar'a karşı savaştı. 20 Ocak 1913'te Kanlıtepe'de Yunanlılar'a esir düştü. Atina yakınlarındaki Nafliyon kasabasında on ay kadar süren esirlik hayatının ardından İstanbul'a döndü (17 Aralık 1913). Bu sıralarda annesi ölmüş, babası tekrar evlenerek İstanbul'dan ayrılmıştı. Kendisini çok yalnız hisseden Ömer Seyfeddin 23 Şubat 1914'te askerlikten ikinci defa istifa etti. Dârülmuallimîn'de kıraat, Kabataş Sultânîsi'nde edebiyat öğretmenliği görevlerini üstlendi. Aynı yıl İstanbul Dârülfünunu'nda kurulan Tedkīkāt-ı Lisâniyye Encümeni üyeliğine seçildi. 1915'te Harbiye Nezâreti'nin kültür ve sanat adamları için Çanakkale cephesine düzenlediği geziye katıldı. 1915 yılı sonlarında Besim Edhem Bey'in kızı Câlibe Hanım'la evlendiyse de bu evlilik üç yıl sürdü. Siyasî ve hususi hayatındaki olumsuzluk, esasen bozulmuş olan sağlığını iyice kötüleştirdi. Manastır yıllarında kumandanı olan Câvid Paşa'nın Kalamış koyundaki yalısını kiraladı. "Münferit Yalı" adını verdiği bu evde tek başına yaşadı. 23 Şubat 1920'de yatağa düştü, 4 Mart 1920'de kaldırıldığı Haydarpaşa Tıp Fakültesi Hastahanesi'nde 6 Mart 1920 tarihinde öldü. Yapılan otopsi sonucunda hastalığının şeker olduğu anlaşıldı. Cenazesi Kadıköy-Kuşdili Mahmutbaba Mezarlığı'na defnedildi. Buranın tramvay garajı haline getirilmesinden dolayı kemikleri 23 Ağustos 1939'da Zincirlikuyu Asrî Mezarlığı'na taşındı.

Çeşitli takma isimler ve rumuzlar kullanan (Tansel, TK, sy. 260 [1984], s. 772-783), birçok yayın organında yazıları çıkan Ömer Seyfeddin hikâyeci olarak şöhret kazanmasına rağmen edebiyat âlemine şiirle girmiştir. Tesbit edilebilen ilk şiiri "Lâne-i Garâm"dır (Pul, sy. 12 [13 Temmuz 1898], s. 170). Edebiyât-ı Cedîde etkisinin görüldüğü II. Meşrutiyet'ten önceki şiirleri aruzla olup genellikle sone şeklinde ve aşk konusunda yazılmıştır. Aynı dönemde şiire girmeye başlayan sosyal konular 1914'e kadar birkaç şiirinde daha devam eder. 1911'den sonra kelime kadrosunda önemli değişiklikler görülür. Şiirlerindeki asıl değişme ise 1914'te başlar. Daha önce kısmen kullandığı heceyi benimsemiş, sonenin yanı sıra koşmaya da yer vermiştir. 1914 yılına kadar yazdığı şiirler Tevfik Fikret'i hatırlatırken

sonrakiler Ziya Gökalp'in yönlendiriciliğini yansıtır. Kurucularından olduğu Şairler Derneği'nin (Haziran 1917)

millî edebiyat anlayışıyla hece veznini kullanmak, konuşma diliyle yazmak, İran ve Yunan mitolojisi yerine Türk destanlarından ilham almak gibi ilkelerinin de (Ahmet Hidayet [Reel], bk. bibl.) Ömer Seyfeddin'e ait olduğu anlaşılmaktadır.

İlk hikâyesi 1902'de Sabah gazetesinde çıkan "Tenezzüh"tür. Maupassant tarzı diye bilinen giriş, gelişme ve sonuç bölümlemeli, vak'ayı ön plana çıkaran, karakter tahlili ve mekân tasvirini geri planda tutan hikâyeyi Türk okuyucusuna Ömer Seyfeddin tanıtmıştır. Bir kısmını fantezi diye nitelendirdiği tahkiyeli metinlerin ardından şahsî damgasını taşıyan hikâyelerini 1911'deki yeni lisan hareketinden sonra yazmıştır. Hikâyelerinde ilham kaynakları çok çeşitlidir. Öncelikle şahsî hayat tecrübelerinin izlerini taşıyan metinler önemli bir yer tutar. Bunlardan bir kısmını kahraman-anlatıcının bakış açısıyla verdiğinden bunlar kendisiyle ilgili araştırmalarda belge diye kullanılmıştır. "And", "Falaka", "İlk Cinayet", "Kaşağı" gibi hikâyeleri çocukluk yıllarının; "Bomba", "Hürriyet Bayrakları", "Tuhaf Bir Zulüm", "Beyaz Lâle", "Nakarat" gibi hikâyeleri askerlik hayatının yansıması olarak kabul edilmiştir. Hikâyelerinin bir kısmı, I. Dünya Savaşı sırasında Harbiye Nezâreti'nin cephedeki askerin ve halkın moralini yükseltecek edebî metinler yazılması isteğine uygun parçalardır. Tarih ve kahramanlık temalı bu tür metinler millî bir edebiyat meydana getirme arzusunun tezahürüdür. Yazarın "Eski Kahramanlar" üst başlığıyla çıkan hikâyelerinin tamamı bu bağlamda düşünülebilecek niteliktedir. Bazı hikâyelerini ise sosyal ve siyasal konulardaki düşüncelerini ortaya koymak amacıyla yazmıştır. "Ashâb-ı Kehfimiz", "Mehdî" gibi hikâyelerinin bazı kısımları gazete yorum-haberlerini andırmaktadır. Hikâyelerinin önemli bir kısmında ironi diğer özellikleri ikinci planda bırakacak kadar belirgindir. "Kurbağa Duası", "Perili Köşk", "Keramet", "Nezle" gibi hikâyelerinde toplum hayatının bönlük, cehalet ve taassuptan dolayı gülünçleşen taraflarını ortaya koyar. Toplumda açıkgöz, şarlatan kimselerle ilgili "Karmanyolacılar" ile Efruz Bey tipi etrafındaki hikâyelerinde de ince alay ve nükte biçiminde bir mizah anlayışı vardır. "Nâdan", "Çakmak", "Bir Hayır" gibi hikâyelerinin atasözü, halk hikâyesi, destan, masal gibi edebiyat ürünlerinden ilham alınarak yazıldığı

anlaşılmaktadır. Bu hikâyeleri Ziya Gökalp'in düşünceleri doğrultusunda kurulan Halka Doğru Cemiyeti'nin misyonuyla ilgili görmek gerekir. "Nezle" gibi ağız taklitleri görülen örneklerin dışında süssüz bir üslûp hikâyelerindeki ortak özelliktir. II. Meşrutiyet sonrası hikâyelerinde eğitici bir düşünceyle topluma yön verme gayreti hissedilir. Hikâyelerinde mekânın yurt sathına yayılmış genişliği dikkati çeker. Karakter ve tip yaratmada da başarılı olan yazar "Ferman", "Kütük", "Vire", "Teselli", "Pembe İncili Kaftan", "Başını Vermeyen Şehid", "Kızılelma Neresi?", "Büyücü", "Teke Tek", "Topuz", "Diyet" gibi hikâyelerinde Türk tarihinden aldığı ve ideal insan olarak işlediği kahraman tipini ortaya koyar. "Hürriyete Lâyık Bir Kahraman", "Asilzadeler", "Bilgi Bucağında", "Tam Bir Görüş", "İnat", "Sivrisinek" gibi hikâyelerinde II. Meşrutiyet sonrası fikrî ve siyasî yönelişlerdeki olumsuzlukları göstermek üzere Efruz Bey adıyla çizdiği şarlatan tipini; "Mermer Tezgâh", "Tütün", "Dama Taşları", "Makul Bir Dönüş", "Acaba Ne idi?" gibi hikâyelerinde ise gündelik hayatın içinde yaşattığı iddiasız, ârif, babacan Câbi Efendi tipini canlandırmıştır. Efruz Bey ve Câbi Efendi tipleri etrafındaki hikâyeleri romana geçme arzusu olarak yorumlanabilir. Sağlığında "Ashâb-ı Kehfimiz" içtimaî roman, "Efruz Bey" fantezi roman tanımlamasıyla yayımlanmıştır. Romana en yakın eseri ise bitiremediği "Yalnız Efe"dir. Yazarın "tekellümî hikâye" diye nitelediği "Pamuk İpliği" ve sağlığında sahnelendiği bilinen "Mahçupluk İmtihanı" adlı mizahî bir kalem tecrübesi de vardır.

Ömer Seyfeddin'in önemli bir cephesi de dilciliğidir. Selânik'te Genç Kalemler dergisinde on altı bahis halinde yayımlanan "Yeni Lisan" yazısı, Türk dili ve edebiyatına yeni bir rota çizer. Bu yazıda eski lisan konuşulmayan, Latince ve İbrânîce gibi yalnız ilgili kişilere hitap eden ölü bir dil olarak nitelenmektedir. Ona göre Türkçe'ye aynı din ve medeniyet dairesindeki Arapça ve Farsça'dan kelime girmesi doğaldır, fakat edebiyat ve sanat gayretiyle gelen "tezeyyün" fikrinin beraberinde getirdiği Arapça ve Farsça kurallar Türkçe'nin düzenini bozmuştur. Tamamen yapay bir hale gelmesine rağmen fiillerin ve çekimlerin korunmuş olması Türkçe'nin aslına döndürülebileceğinin göstergesidir. Dildeki yabancı kuralların tasfiyesi gerekir, ancak bu, Türk Derneği'nin görüşleri doğrultusunda Türkçe'yi Doğu Türkçesi'ne benzetmekle yapılamaz. Halkın diline yerleşmiş Arapça, Farsça kelimeler terkedilmemeli, konuşulmakta olan İstanbul Türkçesi yazı dili için esas alınmalıdır. Türk edebiyatının Şark'a ve

Garb'a doğru yönelen iki devresi de birer taklitten ibaret olup millî bir edebiyata ihtiyaç vardır (ayrıca bk. MİLLÎ EDEBİYAT AKIMI). Ömer Seyfeddin'in Diyarbekir'deki Dicle gazetesinde "Yeni Lisan" adıyla yayımlanmış bir makalesi daha vardır (sy. 23, 4 Ağustos 1327/ 17 Ağustos 1911, s. 1-3). İlki Osmanlı Türklüğü ile sınırlı ve halkçı bir dil anlayışıyla yazılmışken ikincisi bütün Türklüğe yönelik milliyet merkezli bir dil anlayışını ifade eder. Bu fark Ziya Gökalp'le tanışmasına bağlanabilir. İstanbul ağzını bütün Türklüğün yazı dili yapma fikri daha önce Gaspıralı İsmâil ve Hüseyinzâde Ali Turan tarafından ortaya atılmıştır. Aynı görüşleri Ömer Seyfeddin ile birlikte Ziya Gökalp de tekrarlamış ve Türkçülüğün Esasları'nda daha sistematik hale sokmuştur.

Ömer Seyfeddin ilk kalem tecrübesine fennî yazılarla başlamış (Mart 1902), bu yazıların konuları arasında cimnastik, ev ve aile hayatı, çocuk terbiyesi, kadın, eğitim, siyaset, Türkçe ve Türkçe'nin sadeleştirilmesi, edebî şahsiyetler, edebiyat ve edebiyatın millîleştirilmesi gibi meseleler yer almıştır. Genç Kalemler Tahrir Heyeti adına Ziya Gökalp ve Ali Canip'le (Yöntem) birlikte yazdıkları Vatan! Yalnız Vatan ... adlı kitapçıkta (Selânik 1911) millet ve milliyet gibi kavramları reddeden masonluğun tehlikesine dikkat çekmişlerdir. Yazarın aynı günlerde yayımlanan "Primo Türk Çocuğu" adlı hikâyesi de bu risâledeki fikirler doğrultusundadır.

Ömer Seyfeddin siyasî kanaatleri itibariyle İttihat ve Terakkî mensubudur. "Yeni Lisan" adlı makalesiyle dilin millîleştirilmesi üzerinde geniş bir tartışma zemini başlatınca Ziya Gökalp'in dikkatini çekmiş, Gökalp "görgüsüyle idealist, kabiliyetiyle realist olan" Ömer Seyfeddin'de aradığı yazar tipini bulmuştur. Ömer Seyfeddin de Gökalp'in sohbetlerinde yaşadıklarını sistemleştirilmiş olarak görür. Yazılarını yayımladığı dergilerin bir kısmı İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile organik bağ içindedir. Zaman zaman bir kadro adamı olarak İttihat ve Terakkî'nin propagandasını yapan yazılar ve risâleler de yazan Ömer Seyfeddin 1914'te yayımlanan Herkes İçin İçtimâiyat: Ticaret ve Nasip, Yarınki Turan Devleti, Mektep Çocuklarında Türklük Mefkûresi adlı risâlelerinde bir taraftan Ziya Gökalp gibi partiler üstü bir anlayışla Türklüğün uyanışı ve uzak hedefleri için fikrî meselelerle ilgilenirken diğer taraftan Millî Tecrübelerden Çıkarılmış Amelî Siyaset'te günlük siyasî olayları dikkate alan bazı propaganda cümlelerine

yer vermiştir. İttihat ve Terakkî Cemiyeti kapandıktan sonra kaleme aldığı “Efruz Bey”de

bazı aydınlarla birlikte İttihat ve Terakkî içindeki çeşitli anlayışları da hicvetmiştir.

Eserleri. Ömer Seyfeddin’in sağlığında şu kitapları basılmıştır: Vatan! Yalnız Vatan ... (Selânik 1911), Herkes İçin İçtimâiyat: Ticaret ve Nasip (1914), Yarınki Turan Devleti (1914), Mektep Çocuklarında Türklük Mefkûresi (1914), Millî Tecrübelerden Çıkarılmış Amelî Siyaset (1914), Turan Masalları: İhtiyarlıkta mı Gençlikte mi? (1914 ?), Ashâb-ı Kehfimiz (1918), Harem (1918), Efruz Bey (1919). Onun şiirlerini ilk defa Fevziye Abdullah Tansel kitap haline getirmiştir (Ömer Seyfettin’in Şiirleri, Ankara 1972). Hikâyelerini ilk toplayan Ali Canip Yöntem’dir (Ömer Seyfettin Külliyatı, I-IX, İstanbul 1938). Bu yayın Şerif Hulusi Sayman tarafından gözden geçirilip notlarla birlikte tekrar basılmıştır (I-X, İstanbul 1950). Daha zenginleştirilmiş bir derleme Ömer Seyfettin’in Toplu Eserleri’dir (haz. Tahir Alangu, I-XI, İstanbul 1962-1964). Hikâyeleri daha sonra farklı tasniflerle pek çok defa basılmıştır. Hikâyeleri ve diğer yazılarıyla birlikte ilk külliyat Ömer Seyfeddin: Bütün Eserleri adıyla çıkmıştır (haz. Muzaffer Uyguner, I-XVII, Ankara 1970-1997). Ömer Seyfeddin’in yazdıkları ve hakkında yazılanlar tam künye halinde Müjgân Cunbur tarafından derlenmiş, bu bibliyografyaya girmeyen metinleri çeşitli notlar ve açıklamalarla birlikte Nazım H. Polat kitap haline getirmiştir (bk. bibl.). Bu yayınlardaki bütün metinler önce tür, ardından kronolojik sıralama esasına göre Hülya Argunşah tarafından Ömer Seyfettin-Bütün Eserleri adıyla yedi ciltlik bir külliyatta toplanmıştır (İstanbul 1997-2001). Adı geçen çalışmalara rağmen kütüphanelerin süreli yayın koleksiyonlarındaki noksanlar ve pek çok takma ad kullanmış olması sebebiyle yine de Ömer Seyfeddin külliyatının tamamlandığı söylenemez. Ömer Seyfeddin’in diğer bir hizmet alanı tercümelerdir. Millî edebiyatların oluşumunda destanların rolüne dikkat çekmek amacıyla “Kırk Kız” ve “Köroğlu Kimdi?” gibi destan metinleri üzerinde çalıştığı sırada Kalevala ve İlyada’yı çevirmiştir (1918). Neşri yarım kalan bu metinlerden başka Batı edebiyatına ait Fransızca üzerinden çevirdiği yirmi bir kalem tecrübesi daha bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Seyfettin, Bütün Eserleri I: Hikâyeler (haz. Hülya Argunşah), İstanbul 1999, hazırlayanın Sunuş'u, s. 5-12; Ruşen Eşref [Ünaydın], Diyorlar ki, İstanbul 1334, s. 241-244; Ali Canip Yöntem, Ömer Seyfeddin (1884-1920): Hayatı, Karakteri, Edebiyatı, İdeali ve Eserlerinden Nümuneler (İstanbul 1935), İstanbul 1947, s. 5-46; Tahir Alangu, Ömer Seyfettin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı, İstanbul 1968; H. Fethi Gözler, Ömer Seyfettin-Bütün Yönleriyle, İstanbul 1976; Sadık K. Tural, "Ömer Seyfeddin'in Hayatı ve Eserleri", Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfeddin, İstanbul 1984, s. 9-39; Müjgân Cunbur, "Ömer Seyfettin'in Hayatı ve Eserleri", Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin, Ankara 1985, s. 1-18; a.mlf., "Ömer Seyfettin Bibliyografyası", a.e., s. 113-180; Fevziye Abdullah Tansel, "Doğumunun Yüzüncü Yılı Dolayısıyle Ömer Seyfeddin'in Hayat Çizgisi İlk Eser ve Şiirleri", a.e., s. 51-72; a.mlf., "Ömer Seyfeddin'in Kullandığı Ad, Mahlas ve Remzler", TK, sy. 260 (1984), s. 772-783; Nazım H. Polat, Külliyâtına Girmemiş Yazılarıyla Ömer Seyfeddin, İstanbul 1998; Ömer Faruk Huyugüzel, İzmir'de Edebiyat ve Fikir Hareketleri Üzerine Araştırmalar, İzmir 2004, s. 208-223; Necati Mert, Ömer Seyfettin: İslâmcı, Milliyetçi ve Modernist Bir Yazar, İstanbul 2004, s. 121-127; Şerif Aktaş, "Millî Edebiyat Dönemi (1911-1923)", Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 2006, III, 187-272; Ahmet Hidayet [Reel], "Şairler Derneği", SF, sy. 1352 (1917), s. 348-350; İsmail Parlatır, "Ömer Seyfettin", TA, XXVI, 261-266; Mustafa Kutlu, "Ömer Seyfeddin", TDEA, VII, 182-187.

Nazım H. Polat

ÖMER b. ŞEBBE

(bk. İBN ŞEBBE).

ÖMER ŞİFÂÎ EFENDİ

(ö. 1155/1742)

Osmanlı hekimi.

Aslen Sinoplu fakih ve mutasavvıf bir ailenin çocuğu olan Ömer Şifâî'nin küçük yaşta kaybettiği babası İstanbullu Şeyh Hasan Efendi diye tanınmaktadır. Gençliğinde Konya'ya giderek Mevlevî tarikatına girdi ve çilesini İstanbul Yenikapı Mevlevîhânesi'nde doldurduktan sonra tıpla ilgilenmeye başladı. Eserlerinde künyesini Ebü'l-Abbas, nisbesini Mevlevî, Derviş, Dede ve Bursevî şeklinde zikretmektedir. Mazhar Osman, tıbbî bilgisini ilerletmek amacıyla Suriye ve Mısır'ı dolaşan Ömer Şifâî'nin asıl bilgisini Şam'da Hanne adlı bir Mûsevî'den tahsil ettiğini, ardından Avrupa'ya giderek tıp alanındaki yeni gelişmeleri öğrendiğini belirtir (bk. bibl.). Ömer Şifâî, daha sonra Kahire'de tanıştığı bir Halvetî şeyhinin telkiniyle seyahatten vazgeçip Bursa'ya yerleşti, bir süre sonra Yıldırım Dârüşşifâsı'nın başhekimliğine tayin edildi; bu sırada Ali Münşî'ye hocalık yaptığı bilinmektedir. Vefatında eski Bursa Mevlevîhânesi'nin karşısındaki Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedildi. Ömer Şifâî, Avrupa'daki gezileri sırasında öğrendiği Latince ile Batı tıbbını takip ederek özellikle Rönesans'ın büyük hekimi Paracelsus'un etkisinde kalmış ve onunla diğer Batılı yazarlardan yaptığı tercümelerle Osmanlı tıbbına ve kimyanın tıpta uygulanmasına katkı sağlamıştır.

Eserleri. 1. el-Cevherü'l-ferîd fî tıbbi'l-cedîd. Paracelsus'tan faydalanılarak 1702-1703'te yazılmış yirmi beş kadar basit ve bileşik ilâcın hazırlanış, kullanım ve etkilerini içeren bir çalışma olup özellikle damıtma işlemlerinde kullanılan kimya aletleri bakımından önem taşımaktadır. Kütüphanelerde çeşitli yazmaları bulunan eserin (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tıp, nr. 78; İÜ Ktp., TY, nr. 7107; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1020; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3497, 3498) bir nüshasının Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 2915/3) Müfredât-ı Tıb adıyla kayıtlı olduğu tesbit edilmiştir. 2. Minhâcü'ş-şifâî fî tıbbi'l-kimyâî. Paracelsus'tan

yapılan tercümeler ve bazı Avrupalı yazarlara ait ikinci elden alıntı bilgilerle meydana getirilen, sular, uçucu gazlar, civa, balsam ve

panzehirlerin incelendiği bir eserdir. el-Cevherü'l-ferîd ile hemen hemen aynı konuları içeren kitabın müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2230; diğer bazı nüshaları için bk. İÜ Ktp., TY, nr. 7070, 7072). 3. Ravzatü'n-necât. 1710 yılında Latince'den tercüme edilen eser farmakolojiye dairdir. Kitapta, herhangi bir sistem gözetilmeden yazılan 206 reçetenin önce hangi hastalık için olduğu, ardından verilen bitki, maden ve hayvan kökenli ilâçların hazırlanış şekli ve nasıl kullanılacağı "sıfatı" başlığı altında anlatılmaktadır. Reçetelerin otuz beşinin iç hastalıklarına, otuz üçünün cerrâhiye, yirmi birinin cildiyeye ve yirmi birinin de nörolojiye ait olduğu görülmektedir. Kaynaklarda yer almayan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hamidiye, nr. 1020/2, vr. 101a-148b). 4. Mürşidü'l-muhtâr fî ilmi'l-esrâr. Yine Paracelsus'tan alıntılarla yazılmış altı varaktan meydana gelen tıbbî kimyaya dair bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 753, Serez, nr. 2759, İzmir, nr. 486; İÜ Ktp., TY, nr. 4634, 7022, 7023, 9314). 5. Kitâbü'l-Mîzân fi'l-eşribe. Sıvı halinde hazırlanmış ilâçların ölçüleri üzerinedir (Cerrahpaşa Tıp Tarihi Enstitüsü Arşivi, nr. 595/2). 6. Kitâbü'n-Nebât. Tıbbî bitkilerin özellik ve tedavide kullanılış şekillerini konu alan eserin bir nüshası Cerrahpaşa Tıp Tarihi Enstitüsü Arşivi'nde bulunmaktadır (nr. 595/4, vr. 189a-213b). 7. Risâle fî âlâti't-tıbbiyye (Cerrahpaşa Tıp Tarihi Enstitüsü Arşivi, nr. 595/5, vr. 214a-223b). 8. Şifâü'l-eskām (Cerrahpaşa Tıp Tarihi Enstitüsü Arşivi, nr. 595/1, vr. 1a-149b). 9. Tuhfetü'l-ahbâb (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2475; İÜ Ktp., TY, nr. 3917).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 672; Osmanlı Müellifleri, III, 227-228; Osman Şevki [Uludağ], Beş Buçuk Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi, İstanbul 1341/1925, s. 163-164; Mazhar Osman [Uzman], "Tıp Tarihimizde Bursa Dâruşşifâsının Mevkii ve Tabip Ömer Şifai", Sıhhat Almanakı, İstanbul

1933, s. 57-61; Îżâḥu'l-meknûn, II, 467; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 798; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 161; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 261-263; Ali Haydar Bayat, Tıp Tarihi, İzmir 2003, s. 275; Feridun Nafiz Uzluk, "Bursalı Tabib Mevlevi Ömer Şifâî Dede", Dirim, XXV, İstanbul 1950, s. 170-175; Esin Kâhya, "Ömer Şifaî", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 4, Ankara 1993, s. 171-195; Ayten Aydın, "Ömer Şifaî'nin Mürşid el-Muhtâr fî ilm el-Esrâr Adlı Eserinde Simya", a.e., sy. 17 (2005), s. 1-15.

Necdet Okumuş

ÖMER VASFİ EFENDİ

(1880-1928)

Celî sülüs yazıda tanınmış Türk hattatı.

Ömer Ziyâ (Vasfi) Efendi 20 Cemâziyelevvel 1297 (30 Nisan 1880) tarihinde Tophane semtinde doğdu. Babası Hırka-i Şerif Camii hatibi Eyüp Sabri Efendi'dir. İbtidâîden sonra Tophane'de bulunan Feyziye Rüşdiyesi'nde hattat Çukurcumalı Kadri Efendi'den aklâm-ı sitteyi meşke başladı. 1896'da idâdîyi bitirdi. 1898'de Sultan Ahmed Camii'nde Kazasker Mehmed Esad Efendi'nin cami derslerine devam ederek 1904'te icâzetnâme aldı. Bu arada Rifâî Aziz Efendi'den nesta'lik ve sülüs, Kâmil Efendi'den (Akdik) sülüs ve divanî yazılarını öğrendi. Sâmi Efendi'den nesta'lik ve celîsini, sülüs celîsini tekrar meşkederek nesta'lik yazıdan 1907'de icâzet aldı. 1899'da babasının ölümü üzerine Hırka-i Şerif Camii hatipliğine getirildi ve ölümüne kadar bu görevi sürdürdü. Camideki vazifesi dolayısıyla kendisine "Hatip Ömer" de denilirdi. Mevlevî tarikatına mensup olan Ömer Vasfi Efendi çalıştığı Eytâm Şubesi'ndeki görevinden ayrıldıktan sonra çeşitli okullarda Kur'an, hat, tarih ve coğrafya dersleri verdi. Celî sahasında Sâmi Efendi seviyesinde eserler ortaya koydu. Üsküdar'da Ayazma Camii'ndeki yazısı ile Kısıklı Camii ve çeşmesinin yazıları, Mektebi Nüvvâb'ın (halen İstanbul Üniversitesi

Kütüphanesi'nin bulunduğu bina) kitâbesi, Edirne'de Meriç nehri (Yeniköprü) başında Hacı Âdil Bey Çeşmesi'ndeki besmele ile dört tarafındaki sülüs kitâbeler, İstanbul'da Hırka-ı Şerif Camii'nde zerendûd levha, Eyüp'te Sultan Reşad Türbesi'nin kapısı üstüne konmuş müsennâ celî sülüs âyetle türbenin içinde paftalı kuşak yazısı günümüze ulaşan eserleri arasındadır. Ömer Vasfi Efendi 26 Kasım 1928'de vefat etti ve Eyüp'te Gümüşsuyu Kabristanı'nda defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 262-267; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, rs. 50; a.mlf., “Eyüp Sultan Reşâdiye Nümûne Mektebi’nin Kazınmış Kitabesine Dair”, Eyüp Sultan Sempozyumu III: Tebliğler, İstanbul 2000, s. 170-175; a.mlf., “Kardeş İki Hattatımız: Hatib Ömer Vasfi Efendi-Neyzen Emin Efendi”, 50 Sanat Sever Serisi, sy. 22, İstanbul 1966, s. 1-5; Onur Oral, Edirne Hat Sanatı, İstanbul 1985, s. 131-133; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul 1984, s. 250-251; İslâm Kültür Mirâsında Hat San‘atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 226-228; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 125-126; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 204, 205.

Ali Alparslan

ÖMER ZİYÂEDDİN DAĞISTÂNÎ

(bk. DAĞISTÂNÎ, Ömer Ziyâeddin).

ÖMERÎ, Ahmed b. Yahyâ

(bk. İBN FAZLULLAH el-ÖMERÎ).

ÖNERME

Hüküm bildiren cümleler için kullanılan mantık terimi.

İnsan zihni herhangi bir şey hakkında bilgi edinirken iki aşamalı bir süreçten geçer. Önce düşüncenin yapı taşları durumundaki kavramlara başvurur, ardından bu kavramları kullanarak hükümlere yani önermelere ulaşır. Bu açıdan mantığa dair eserler kavram ve önerme mantığı diye iki kısım halinde değerlendirilir. İlk kısımda terimler (elfâz), tarifi meydana getiren temel elemanlar ve kategoriler incelenir; ikinci kısımda önermeler, kıyas ve çeşitleriyle ispat şekilleri söz konusu edilir. Fârâbî'den itibaren kavramlar, tarif ve kategoriler "tasavvurât", bu kavramlardan en az ikisinin oluşturduğu yargı ifade eden cümleler ve bunların tahlillerini içeren çalışmalar ise "tasdîkât" başlığı altında incelenmiştir. İslâm mantıkçıları bu kısımdaki çalışmaları bazan "kazıyye mantığı" ve "ibâre mantığı" adıyla anmıştır.

Aristo önermeyi, "Kendisiyle bir şey hakkında bir başka şeyin tasdik veya inkâr edildiği sözdür" diye tanımlar (Organon, III, 1). Buna göre önerme, iki veya daha fazla terimle yapılmış olumlu ya da olumsuz yargı bildiren cümledir. Bir önermede konu (mevzû), yüklem (mahmûl) ve yüklemi konuya bağlayan bağlaç (râbıta) olmak üzere üç terim bulunur. Meselâ, "Hava açıktır" ve "Yağmur yağarsa yerler ıslanır" önermelerinin ilkinde "hava" konu, "açık" yüklem, "-tır" bağlaçtır. İkinci önermede "yağmur yağar" konu, "yerler ıslanır" yüklem, "-sa" bağlaçtır. Ancak her önerme bir cümle olmakla birlikte her cümle bir önerme değildir. Meselâ, "Dersinize çalışın"; "Hava yağışlı mı?"; "Keşke başarabilseydim"; "Allahım, sana şükürler olsun" gibi emir, soru, dilek ve dua cümleleri önerme sayılmaz. Zira bunlar yargı içermez. Öte yandan, her önermenin bir yargı bildirmesine karşılık her yargı bir önerme olmayabilir. Meselâ "ne güzel", "evet", "hayır" gibi ifadeler bir yargı bildiriyorsa da önermenin temel elemanları olan konu, yüklem ve bağlaçtan yoksun olduklarından önerme sayılmazlar. Önermeler doğru veya yanlış olabilen yargılardır. Fakat mantık bir önermenin doğru veya yanlış oluşunun tesbitiyle ilgilenmez; bu konu başka bilimlerin uyguladığı çeşitli yöntemlerle ispatlanır. Meselâ, "İki kere iki

dört eder” önermesinin doğruluğunu sağlamak için birtakım matematik işlemlere başvurulur. Mantıkçının görevi, verilen bir önermeden mantıkî çıkarım kuralları yardımıyla bu önermeye eşdeğer olan önermeleri tesbit etmektir (Ural, s. 49-50).

Klasik mantıkta önermeler yüklemli ve şartlı olmak üzere iki kısma ayrılır; ilkine basit, ikincisine birleşik önerme de denir. Yüklemli önermeler basit olup konu, yüklem ve bağlaçtan oluşur. Bu önermede bağlaç kaldırılınca konu ve yüklem yalın birer terim olarak kalıyorsa önerme yüklemlidir. Yüklemli önermeler niceliklerine göre tümel (küllî) ve tikel (cüz’î), niteliklerine göre olumlu (mûcibe) ve olumsuz (sâlibe) şeklinde dört gruba ayrılır. Nitelik ilişkisi açısından önermeler tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz diye ayrılır. Konunun ve yüklemin niceliği öne çıkarılarak da çeşitli önerme türleri elde edilmiştir. Aristo’dan itibaren mantıkçılar konunun niceliği üzerinde yoğunlaşmış, bir yarar sağlamadığı gerekçesiyle yüklemin niceliği üzerinde durmayıp bu tür önermeleri kural dışı olarak değerlendirmiştir. Fakat XIX. yüzyıl İngiliz mantıkçılarından George Bentham ile Hamilton, “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesinde yüklemin niceliğine dikkat çekerek bunun, “Bütün insanlar bazı ölümlülerdir” anlamını içerdiğini, çünkü insandan başka ölümlü varlıkların da bulunduğunu söylemişlerdir. Buna göre önceden yalnız konunun niceliğini belirleyen tümel-tikel şeklindeki ikili ayırım dörde çıkmış olmaktadır (Öner, Klasik Mantık, s. 47-48).

Şartlı önermelerde birden çok önerme bazı eklerle birbirine eklenmiş durumdadır; bağlaç kaldırıldığında konu ile yüklem birer cümlecik halinde kalır. “Yağmur yağarsa yerler ıslanır” önermesi bağlaçsız olarak, “Yağmur yağar, yerler ıslanır” şeklini alır. Bir kıyas işleminde iki öncül önermeye mukaddemeteyn, bu öncüller vasıtasıyla elde edilen sonuç önermeye netice, dava, matlab adı verildiği gibi yüklemli önermelerde konu ile yüklem tarafeyn, şartlı önermelerde ise konu mukaddem, yüklem tâlî adıyla anılır. İslâm mantıkçıları şartlı önermeleri bitişik (muttasıl) ve ayrık (munfasıl) olmak üzere iki kısımda değerlendirir. Bu tür önermeler kendi içinde bitişik şartlı ve ayrık şartlı diye ikiye ayrıldığı gibi mukaddem ve tâlî arasındaki nitelik ve nicelik ilişkilerine göre de gruplar oluşturur (İbn Sînâ, s. 37-44). Klasik mantıkta önermeler arası ilişkiler konusu da önem arzetmektedir. Bu ilişki karşı olma (tekabül) ve döndürme (aks) terimleriyle ifade edilir. Buna

göre aynı terimlerle yapılan iki önerme ya nicelik ya nitelik ya da hem nicelik hem nitelik açısından birbirinden

farklıysa bu iki önerme arasında karşı olma söz konusudur. Bu nitelikteki iki önerme birbirine ya karşıttır ya alt karşıttır ya çelişiktir ya da altıktır. Döndürme şeklindeki ilişki ise bir önermenin niteliğini bozmadan yüklemini konu, konusunu yüklem yapmakla olur (bk. AKİS).

Önerme çeşitlerinden bir diğeri modal önermelerdir. Yüklemli önermelerin tanımının nicelik ve nitelik bakımından taşıdığı özelliklere dayanılarak yapılmasına karşılık modal önermelerin tanımı önermenin tamamına ait özelliklerin değerlendirilmesiyle elde edilir. İslâm mantıkçılarının "cihet" terimiyle ifade ettikleri modalite, İbn Sînâ'ya göre bir önermede konu ile yüklem arasındaki ilişki türünü gösteren bir terimdir (a.g.e., s. 212). Bu terime önermenin modalitesi denilmektedir. Meselâ, "Ahmet çok çalışıyor" önermesi, "Ahmet çalışıyor"dan daha güçlü bir yargıyı dile getirmektedir. Bu husus yüklemi niteleyen "çok" terimiyle ifade edilmiştir. "Zorunlu olarak güneş aydınlatıcıdır" modal önermesinin de iki yargı içerdiği görülmektedir. Biri, "Güneş aydınlatıcıdır", diğeri "zorunludur". Burada "zorunludur" kaydı, "Güneş aydınlatıcıdır" yargısına katılmış bir diğer yargıdır. Şu halde bu önermede güneşin aydınlatıcı niteliğinin ötesinde aynı zamanda bu olayın niçin zorunlu olduğu ilâve gözlemle bilinir. Bu durum Aristo mantığının ontolojiye açık olduğunu göstermektedir. Aristo modalite terimini kullanmamakla birlikte zorunlu ve mümkin önermelerden başka bir de basit önermeden söz eder (Organon, III, 140). Aristo'dan sonra gelen İskender Afrodisî ve Ammonios gibi mantıkçılar yüklemin niceliği konusu üzerinde daha çok durmuşlardır. Fârâbî ise modal önermeleri zorunlu, mümkin ve mutlak diye üç grupta değerlendirir. Filozofun mutlak dediği önerme zorunlu ile mümkin arasında mutavassıt bir durum arzeden yüklemli önermedir (el-Manṭıḳ, I, 157-159). Bir bakıma bu, Aristo'nun görüşünü yansıtır mahiyette olup her iki filozofun anlayışına göre de modal önerme olarak zorunlu ve mümkin diye iki önerme türü kalmaktadır. Buna karşılık İbn Sînâ konuyu bütün yönleriyle inceleyerek bu tür önermelerdeki ilişkiyi zorunlu, mümkin ve imkânsız diye üçe ayırdıktan sonra mümkini de imkân-ı âm ve imkân-ı hâs şeklinde iki kısımda değerlendirir (Bolay, s. 89-92). Nihayet bu iki İslâm filozofu zorunlu (vâcibü'l-vücûd) ve mümkin (mümkinü'l-vücûd) kavramlarından hareketle metafizik sistemlerini

kurmuş, ayrıca bu kavramları Allah’ın varlığını ispat sadedinde ilk defa onlar kullanmış ve bu yöntem müteahhirin kelâmcılarınca benimsenerek yaygın hale gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Aristo, Organon III: Birinci Analitikler (trc. Hamdi Râgıp Atademir), Ankara 1974, III, 1, 140; Fârâbî, el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbî (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1985, I, 157-159; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (I), s. 37-44, 212; Gazzâlî, Miʿyârü’l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Endelüs), s. 88-90; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1974, s. 47-48; a.mlf., “Klasik Mantıkta Modalite”, AÜİFD, XV/69 (1967), s. 69-85; Naci Bolay, İbni Sina Mantığında Önermeler, İstanbul 1994, s. 89-92; Şafak Ural, Temel Mantık, İstanbul 1995, s. 49-50.

Mahmut Kaya

ÖNGE, Mehmet Yılmaz

(1935-1992)

Mimar ve sanat tarihçisi.

1 Ocak 1935 tarihinde İstanbul Bakırköy'de doğdu. Babası doktor Ahmet Kemalettin Bey, annesi Ayşe Necdet Hanım'dır. İlk ve orta öğrenimini Ankara'da Mimar Kemal İlkokulu ve Atatürk Lisesi'nde tamamladı. 1959'da İstanbul Teknik Üniversitesi'ni yüksek mühendis olarak bitirdi. Vakıflar Genel Müdürlüğü, Âbide ve Yapı İşleri Dairesi, Âbideler Şubesi'nde restoratör mimar ve uzman olarak çalıştı. Mimar Ali Saim Ülgen'le beraber birçok tarihî âbidenin restorasyonunu gerçekleştirdi. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü'nde doktoraya başladıktan sonra 1971'de Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Türk ve İslâm Sanatları Tarihi Kürsüsü'ne asistan oldu. Anadolu Osmanlı ve Selçuklu Camilerinde Sebil ve Şadırvanlar isimli teziyle doktor (1972), Anadolu'da XII.-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları adlı çalışmasıyla doçent (1978) oldu. 1979'da Konya Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü'ne geçti. 1985'te aynı üniversitenin Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölüm başkanlığına getirildi. İki yıl sonra profesör oldu. Bu arada kazı ve restorasyon çalışmaları da yapan Önge 28 Mart 1992'de bir kalp krizi sonucu öldü ve İstanbul Zincirlikuyu Mezarlığı'nda toprağa verildi.

Yılmaz Önge, araştırmalarını Türk mimarisi ve özellikle su yapıları üzerinde yoğunlaştırmakla birlikte Türk sanatının diğer alanlarına da vâkıftı. Türk sanatı, Türkoloji, Türk tarihi ve Türk folkloruyla ilgili ilmî toplantılarda sunduğu çok sayıdaki bildirileriyle dikkat çekmiştir. Selçuk Üniversitesi'nde Selçuklu Araştırmaları Merkezi başkanlığı yanında Kültür Bakanlığı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Konya Kurulu başkanlığı, Milletlerarası Anıtlar ve Sitler Koruma Kurulu gibi kurulların üyeliğini yapmıştır. Yılmaz Önge'nin ayrıca Amasya Beyazıt Külliyesi, Erzurum Rüstem Paşa Bedesteni (proje ve onarım), Ulucami (onarım), Karaman-Ermenek Tolmedrese (proje ve onarım), Konya Meram Hamamı, Alâeddin

Camii, Ilgın Lala Mustafa Paşa Külliyesi, Karapınar Sultan Selim Külliyesi (kazı ve restorasyon projesi), Beyşehir Eşrefoğlu Camii, Sivas Gökmedrese gibi çok sayıda tarihî anıtın korunup onarılmasında emeği geçmiştir.

Eserleri. Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası (İbrâhim Ateş ve Sadi Bayram ile birlikte; Ankara 1978); Anadolu'da XII.-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları (Ankara 1995); Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları (Ankara 1997); "Konya-Beyşehir'de Eşrefoğlu Süleyman Bey Hamamı" (VD, VII [Ankara 1968], s. 134-144); "Karamanoğlu Alaaddin Bey Kümbedi'nin Restorasyonu" (Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 1 [Ankara 1974], s. 21-46); "Konya-Akşehir-Seyyid Mahmud Hayrani Türbesinin Restorasyonu" (Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 2 [Ankara 1975], s. 77-122); "Bursa'da Irgandı Köprüsü'nün Orijinal Mimarisi" (VD, XIII [1981], s. 425-448); "Konya ve Çevresindeki Mukarnaslı Şadırvanlar" (VD, XIX [1985], s. 95-109); "Mevlana Dergâhı Şadırvanı" (2. Milli Mevlana Kongresi Tebliğler, Konya 1987, s. 61-71); "Alaaddin Keykubat Döneminde Konya'da İnşa Edilmiş Mimarlık Eserleri" (Selçuk Dergisi, sy. 3 [Alaaddin Keykubat Özel Sayısı, Konya 1988], s. 49-69); "Anadolu Türk Hamamları Hakkında Genel Bilgiler ve Mimar Koca Sinan'ın İnşa Ettiği Hamamlar" (Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İstanbul 1988, s. 403-428). Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi'nce Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı adıyla bir

kitap çıkarılmış (Konya 1993), ayrıca bir seminer düzenlenmiştir (X. Vakıf Haftası Kitabı-Yılmaz Önge Restorasyon Semineri 7-10 Aralık 1992, Ankara 1993).

BİBLİYOGRAFYA

Yılmaz Önge, Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları, Ankara 1997, Semavi Eyice'nin önsözü, s. IX-XVIII; Haşim Karpuz, "Prof. Dr. Yılmaz Önge (1935-1992)", Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1992, Ankara 1992, s. 146-148; a.mlf., "Prof. Dr. Yılmaz Önge (1935-1992)", TK, sy. 350 (1992), s. 49-53; Güler Bilecen, "Prof. Dr.

Yılmaz Önge'nin Biyografisi", X. Vakıf Haftası Kitabı: 7-10 Aralık 1992, Ankara 1993, s. 301-304; Sadi Bayram, "Yılmaz Önge Bibliyografyası", a.e., s. 305-310; Semavi Eyice, "Prof. Dr. Yılmaz Önge (1935-1992)", Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı, Konya 1993, s. 1-12; Tuncer Baykara, "Yılmaz Önge (1935-1992)", TİD, sy. 10 (1995), s. 389.

Haşim Karpuz

ÖNSÖZ

(bk. DÎBÂCE; MUKADDİME).

ÖPME

Öpme fiili (Ar. takbîl) İslâm kaynaklarında hem âdâb hem fıkhî hükümler bağlamında ele alınmış, ardında yatan merhamet, şefkat, hürmet, dostluk, sevgi, cinsellik vb. niyetlere göre farklı değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Selâmlaşmak, dost ve yakınlara duyulan sevgiyi ifade etmek amacıyla -aralarında evlenme engeli bulunmayan erkek ve kadınlar dışında-kişilerin toplumun örf ve âdetlerindeki şekle uyarak birbirini öpmelerinde sakınca görülmemiş, hatta bazı durumlarda teşvik edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in çocuklarını ve torunlarını öptüğü, bunu garip karşılayan bir kimseye, "Merhamet etmeyene merhamet edilmez" dediği (Buhârî, "Edeb", 18; Tirmizî, "Menâḳıb", 60), yolculuktan gelen Zeyd b. Hârise'yi kucaklayıp öptüğü (Tirmizî, "İsti˒ẕân", 32) bilinmektedir. Resûl-i Ekrem'in, süt kardeşi Osman b. Maz'ûn'u vefat ettikten sonra göz yaşları içinde öptüğü (Müsned, VI, 55; İbn Mâce, "Cenâ˒iz", 7; Tirmizî, "Cenâ˒iz", 14), Hz. Ebû Bekir'in Resûlullah'ı vefatından sonra öpüp ağladığı (Buhârî, "Meġāzî", 83; Nesâî, "Cenâ˒iz", 11) dikkate alınarak ölünün öpülmesi de câiz görülmüştür.

Âlimlerin çoğunluğuna göre anne ve babanın ya da dindarlığına, ilmine, yaşına hürmeten başka kimselerin elinin öpülmesi câizdir. Hürmet kastıyla Hz. Peygamber'in elinin ve başının öpüldüğü rivayeti (İbn Mâce, "Edeb", 16; Ebû Dâvûd, "Edeb", 144, 147-149; Tirmizî, "İsti˒ẕân", 33) bu görüşü desteklemektedir. Ancak Mâlikî mezhebinde el öpme mekruh sayılmış, hatta bazı fakihler bunu "küçük secde" olarak adlandırmıştır. Mâlikî fakihlerinin bir kısmı İmam Mâlik'in konuyla ilgili hadisleri zayıf gördüğünü söylerken diğer bir kısmı onun bu görüşünün eli öpülen kişinin kibirlenmesi, el öpen kişinin dünyevî bir çıkar beklentisi içinde olması gibi gerekçelerle sınırlı olduğunu, anne babanın veya sâlih bir insanın elinin öpülmesine karşı çıkmadığını belirtmiştir. Aslında bu ayırım diğer mezheplere mensup âlimler tarafından da yapılmış, niyetin hükmü belirleyici olduğu, ayrıca bu hususta örf ve âdetlere dikkat edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Özellikle yöneticilerin önünde yer öpmek secdeye veya putperestlerin ibadetlerine benzediğinden tahrîmen mekruh yahut haram olarak nitelenmiş, bunu yapan da buna rıza gösteren de günahkâr

sayılmıştır.

Hac veya umre yapan bir kimsenin tavaf esnasında Hacerülesved'i selâmlayıp öpmesi sünnettir. Bunun Allah'tan başkasına kulluk etmeme sözü verme ve bu ahdini tazeleme anlamı taşıdığı belirtilmiştir. Hz. Ömer Hacerülesved'i öpmüş ve putperestlikten yeni kurtulmuş olan toplumuna bir uyarı niteliğindeki şu sözleri söylemiştir: "Biliyorum ki sen fayda veya zarar vermeyen bir taşsın. Eğer Resûlullah'ın öptüğünü görmeseydim seni öpmezdim" (Buhârî, "Ḥac", 50; Müslim, "Ḥac", 248, 251). İzdiham vb. bir sebeple Hacerülesved'i öpmeye imkân bulamayan kimse eliyle veya elindeki bir nesneyle dokunup elini öper; bunu da yapamazsa uzaktan eliyle selâmlayıp elini öper. Kâbe'nin güney yönünü gösteren köşesi Rüknülyemânî'ye tavaf esnasında elle dokunup selâmlamak da sünnettir; bazı fakihler elle dokunduktan sonra ellerin öpülmesini mendup görmüştür.

Mushafın öpülmesini Mâlikîler mekruh sayarken fakihlerin çoğunluğu câiz görmüş, bazı âlimler taşıdığı kutsallık yönünden bunu Hacerülesved'in öpülmesine kıyas etmiştir. Konuyla ilgili nas bulunmadığından ekmeğin öpülmesi Hanbelî mezhebinde bid'at sayılmış, bazı Şâfiî âlimlerince nimete saygı niyetiyle yapıldığı takdirde güzel bir davranış olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiş, Hanefî fakihleri de bu görüşün kendi prensiplerine aykırı olmadığını belirtmiştir.

İbadetlerin gerektirdiği, dünyevî arzulardan uzaklaşma ve tamamen Allah'a yönelme haline ters düştüğü için cinsellik içeren öpme fiili -ayrıntılarda tartışma bulunmakla birlikte-bazı ibadetlerin bozulmasına yol açar. Şâfiîler'e göre erkeğin eşini öpmesi abdesti bozar, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise abdest ancak şehvetle öpme halinde bozulur. Orucun bozulmasına yol açma ihtimali varsa oruçlu kimsenin eşini öpmesinin mekruh olduğunda ittifak edilmiş, hatta Mâlikîler bu durumda öpmenin haram olduğuna hükmetmiştir. Yine itikâfta bulunan kimsenin eşini şehvetle öpmesinin câiz olmadığı hususunda âlimler görüş birliği içindedir; ancak itikâfın bozulup bozulmayacağı tartışmalıdır. Hac ve umre ibadetlerini yerine getiren kimsenin de öpme gibi cinsellik içeren bütün fiillerden uzak durması gerekir. Buna göre ihramlı kimse eşini şehvetle öperse ceza kurbanı kesmelidir, şehvetsiz olması halinde ise ceza gerekmez.

Aile hukukuna ilişkin bazı meselelerde de öpmenin fıkhî sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Kocanın, ric'î talâkla boşadığı eşini evliliğe dönme niyetiyle öpmesi Mâlikîler'e göre, evliliğe dönme niyeti olsun olmasın şehvetle öpmesi Hanefîler'e göre evliliğe dönüş hükmündedir. Kocanın dört ay veya daha fazla bir süre karısıyla cinsel ilişkide bulunmamaya yemin etmesi (îlâ) durumunda ise bu yeminin bozulması için eşini öpmek yeterli değildir. Diğer üç mezhebin aksine Hanefî mezhebine göre şehvetle öpmek hürmet-i musâhere doğuran sebeplerden olup bir erkeğin veya bir kadının karşı cinsten birini şehvetle öpmesi durumunda onun usulü ve fürûu ile evlenmesi haram olur (bk. SIHRİYYET).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 2-3, 17; II, 241, 269; IV, 239; VI, 34, 55, 319; Buhârî, el-Edebü'l-müfred (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1405/1985, s. 328; Hâkim, el-Müstedrek, III, 159-160; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 181-182, 260-261; III, 173, 178; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), I, 192-195; III, 379; VII, 283, 324, 348; Şemseddin İbn Müflih, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye (nşr. Şuayb el-Arnaût - Ömer el-Kayyâm), Beyrut 1416/1996, II, 246-256, 272; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), XI, 55; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, Beyrut 1400/1980, IX, 326-327; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 137-138; V, 16, 181; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 106; III, 213; IV, 18; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 120-121, 544; II, 251, 417; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 498; III, 38, 72; VI, 380, 383, 384; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 20, 147, 157, 289, 362, 371; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), VII, 437; Ali Mahfûz, el-İbdâʿ fî meḍârri'l-ibtidâʿ, Kahire 1375/1956, s. 191-192; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Beyrut 1403/1983, s. 224-226; Ali el-Ahmedî, et-Teberrük: Teberrükü'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn bi-âs̱âri'n-nebî ve'ṣ-ṣâliḥîn, Beyrut 1403/ 1983, s. 344-405; "Taḳbîl", Mv.F, XIII, 128-129.

Salim Öğüt

ÖRF

(العرف)

Toplumda genel kabul gören, sürekli veya baskın tatbikatı bulunan sosyal davranış biçimleri ve dildeki yerleşik kullanımlar anlamında bir terim.

Sözlükte "iyi olan, yadırganmayan, bilinen, tanınan; peşpeşe gelen" anlamlarındaki urf kelimesinin Türkçe'deki söylenişi olan örf, birçok fıkhî sonucun belirlenmesinde kendisine atıfta bulunulan belli nitelikteki sosyal davranış biçimlerini ve dildeki yerleşik kullanımları ifade eder. Avd kökünden olup "özel bir çaba harcamaksızın bir işi alışkanlık haline gelinceye kadar tekrar etmek" anlamındaki âdet ile örf arasındaki ilişki hakkında değişik açıklamalar yapılmıştır. Bu iki lafzın birbiri yerine ve aynı anlamı belirtmek üzere "örf ve âdet" şeklinde kullanımı oldukça yaygındır (bk. ÂDET). Fıkıh literatüründe bu lafızların kapsamları yeterince belirlenmemiş kavramlar halinde kullanıldığı ve örfün fıkhî sonuçları belirlemedeki rollerinin birbirinden ayırt edilerek bir teori halinde ele alınmadığı görülür (aş.bk.). Tâbiîn dönemindeki bir hukukî ihtilâfta örfü belirtmek üzere "sünnet" kelimesinin kullanıldığı görülmektedir (Buhârî, "Büyûʿ", 95). Türkçe'de örf ve âdeti ifade etmek üzere "an'ane, gelenek, görenek, teâmül" ve -ahlâkî değerlendirme anlamı baskın olan- "töre" kelimeleri de kullanılır.

Örfün Sosyal Düzen Kuralları Arasındaki Yeri. Bireylerin hayatında alışkanlıklar önemli bir role sahiptir. İnsan aynı durumlarda aynı biçimde davranmakla bu davranışlar tipik reaksiyonlar olarak zaman içinde alışkanlık karakterini kazanır. Böylece kişi bu alışkanlıklarla hayatını büyük ölçüde kolaylaştırır, her durumda davranışını belirlemek üzere seçim yapmak ve karar vermek külfetinden kurtulur. Toplu alışkanlıklardan meydana gelen, kişi, zaman ve yer bakımından değişiklikler gösteren örfler de sosyal hayatın kolaylaştırılmasını ve inceltilmesini sağlama yönüyle alışkanlıklarla benzeşmekle birlikte bireyin toplum içindeki davranışlarını düzenleyen zorlayıcı normlar olma özelliğiyle onlardan ayrılır. Zira örf bir norm karakteri taşır, bugüne kadar olagelenlerin bugün de olmasını,

gerçekleşmesini emreder; oysa alışkanlıkta olagelene ayrıca “olması gerekir” düşüncesi eşlik etmez. Bu yönüyle, yani bireyin dışında toplum tarafından istenilmesi (heteronom karakteri) bakımından örf hukuk normlarıyla benzeşir. Yine muhtevalarının değişebilirliği açısından örf normları ile hukuk normları arasında benzerlik vardır. Nitekim eskiden hukuk normu olup günümüzde yalnız örf sayılan normlar bulunduğu gibi daha önceki örf normlarının hukuk normu haline gelmesi de söz konusu olabilmektedir. Meselâ bugün milletlerarası hukuk alanında rastlanan hukuk normlarının birçoğu eskiden örf normlarından ibaretti. Buna karşılık örf normları konvansiyonel olma özelliğiyle hukuk normlarından ayrılır. Örf kendisine tâbi olanların rıza ve muvafakatine dayalı olarak yürürlük kazanabildiği halde hukukun yürürlüğü tâbilerinin rıza ve muvafakatine bağlı değildir. Yine olması gerekeni gösterme bakımından benzeşen hukuk ve örf normları bu gerekliliğin kesinliği bakımından birbirinden ayrılır. Teâmülî hukuk da dahil örf normları kesin olmayan (problematik) bir “olması gereken”i ifade ederken hukuk normları kesin (apodiktik) bir “olması gereken”i gösterir (Aral, s. 83-85). Akla dayalı olmayıp keyfe göre ve tesadüfen meydana gelmesi de genellikle örf normlarını hukuk normlarından ayırt eden bir özellik olarak zikredilmekle birlikte, bu bağlamda daha çok normların şeklî karakterinin kendiliğinden oluşmasıyla bilinçli bir tercihe dayalı olması arasında bir mukayesenin söz konusu olduğuna dikkat edilmelidir. Zira maddî anlamda birçok örf normunun toplumun adalet arayışının ürünü olduğu, mâşerî vicdanı ve toplumsal sağduyuyu yansıttığı inkâr edilemez. İslâmî literatürde genel kabul gören örf tanımının da örfün bu yönüne vurgu yaptığı görülmektedir (aş.bk.).

Örfün sosyal bir norm ve hukukun da sosyal hayatın bir formu olduğu dikkate alındığında hukukla örf arasında derin bir ilişkinin bulunması tabiidir. Nitekim hukuk formunu alabilen diğer sosyal normlar gibi örflerden de teâmülî hukuk meydana gelebilmekte, yani bazı örfler hukukun kaynakları arasına girebilmektedir. Buna göre doğrudan hukuk kaynağı vazifesi gören örf ve âdet hukuku ile alelâde örflerin birbirine karıştırılmaması gerekir. Zira bir örf ve âdet hukuku kuralından söz edebilmek için alelâde örf ve âdette aranana ilâveten başka bazı şartların bulunması gerekir (aş.bk.). Batı dillerinde bunlar için farklı tabirler kullanılırken (alelâde örf için Fransızca’da “usage”, Almanca’da “übung”; örf ve âdet hukuku için Fransızca’da “droit coutumier”, Almanca’da

“gewohnheitsrecht”), Türkçe’de her iki gruptaki kurallar için “örf ve âdet” teriminin kullanılması bunları ayırt etmede bazı zorluklar meydana getirebilmektedir. Örf ve âdet hukukunun yazılı hukuk kurallarından önce geldiği bir gerçek olmakla birlikte örf ve âdet kuralının menşei ve ne zaman hukuk kuralı niteliği kazandığı meselesiyle örf ve âdet hukuku kurallarının yürürlüğü meselesi hukuk felsefesinde geniş biçimde tartışılmıştır. Toplum hayatının ilk devirlerinde bütün sosyal alanların temelini teşkil eden, ahlâk ve hukukun yanı sıra dinin de önemli bir kaynağı durumunda bulunan örf ve âdetin hukuktaki yeri mahkemelerin gelişmesi ve kodifikasyon hareketleriyle birlikte zayıflamaya başlamıştır. Yazılı hukuk sistemlerinde örf ve âdetin rolü daha az olmakla birlikte bunlarda da kanun boşluklarının doldurulması başta olmak üzere yazılı hukukun teyidi ve irade beyanlarının yorumu gibi rolleri daima varlığını korumaktadır. Örf ve âdetin devletler hukukundaki önemi ise devam etmektedir; zira dünya milletlerinin ortak bir yasama organı bulunmadığından milletlerarası teamüller bu alanda önemli bir kaynak durumundadır. Kanunlaştırmanın lehinde ve aleyhinde ortaya konan görüşler bir bakıma örf ve âdet hukukunun olumlu ve olumsuz yönleriyle değerlendirilmesini de içerir. Örf kurallarının uzun zamana yayılan ve ağır seyreden bir süreç içinde oluşması, toplumun derinliklerine nüfuz etmiş ve genel kabul görmüş eğilim ve tercihleri yansıtması örfün olumlu yönleri arasında sayılırken gelişen ve değişen ihtiyaçları karşılamada yetersiz kalması bakımından eleştirilmiştir. Yine örfün oluştuğunu ve hukuken aranan şartları taşıdığını tesbit etmenin oldukça zor olması ve aynı ülkede yöreden yöreye farklı kuralların uygulanmasının ortaya çıkardığı sakıncalar örf hukukunun olumsuz yönleri arasında zikredilir. Öte yandan günlük hayatı düzenleyen davranış kurallarından olmakla birlikte başkalarıyla karşılaşma, topluluk içinde yeme içme gibi belli durumlarda nasıl davranılacağını gösteren görgü kurallarının (âdâb-ı muâşeret) yaptırımı toplum tarafından tuhaf karşılanma ile sınırlıdır. Özellikle giyim konusunda öne çıkan moda kuralları ise yenilikleri nisbetinde geçerli olma yönüyle örf ve âdetlerden ayrılır; çünkü moda için eski olma olumsuz, örf ve âdet için olumlu ve gücünü arttırıcı bir niteliktir.

Fıkıh Literatüründe Örf ve Âdet Kavramı. İlk dönem eserleri dahil olmak üzere fıkıh literatürüne genel bakış yapıldığında İslâm’ın ilkelerine ve naslardaki düzenlemelere ters düşmeyen bir örf ve âdetin

mevcut olduğu durumlarda fıkhî sonucun belirlenmesinde bunun önemli bir etkiye sahip olduğu açık biçimde görülür. Fakat örfün kavramsal çerçevesini ve şer‘î deliller arasındaki yerini belirlemek için bir çaba harcandığına rastlanmaz. Fıkıh âlimlerince yapılan en eski tanıma Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) el-Müstaṣfâ adlı fürû eserinde (vr. 37b) rastlanmaktadır (Ahmed Fehmî Ebû Sünne, s. 8). Genellikle girift bulunan bu tanımı lafza bağlı olmaksızın "Aklî verilerin süzgecinden geçerek vicdanlarda yer tutan ve selim tabiatlarca uygun bulunan davranışlar, söz ve eylem biçimleri" şeklinde anlamlandırmak mümkündür. Birçok çağdaş yazar (meselâ bk. M. Ebû Zehre, s. 420; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, II, 841) aynı örf tarifini Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sını kaynak göstererek naklederse de bu tarif anılan eserde mevcut değildir. Biri örf teorisi, diğeri İslâm teşrîinin kaynakları üzerine yazılmış iki eserde (Abdülazîz el-Hayyât, s. 23; Uceyl Câsim en-Neşemî, s. 193) bu tanım için Gazzâlî'nin eserinden cilt ve sayfa numarasının (II, 138) verilmiş olması ise hayli şaşırtıcıdır. Muhtemelen bu yanlışlık, tanımın İbn Âbidîn'in konuyla ilgili risâlesinde (II, 114) sadece eser ismi zikredilerek verilmesinden kaynaklanmaktadır (gerek bu risâlede gerekse hemen bütün çağdaş yayınlarda tanımın "min ciheti kadâya'l-ukūl" kısmı "min ciheti'l-ukūl" şeklinde aktarılır). Bu tesbit fıkıh literatüründe görülebilen en eski örf tanımının ancak VIII. (XIV.) yüzyıla çıkabildiğini ve daha önemlisi bir usul eserinde değil fürû eserinde yer aldığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Bazı Hanefî müelliflerinin fürû eserinde "örf sebebiyle istihsan"dan söz ederken usul eserinde istihsan gerekçeleri arasında örfü zikretmekten kaçınmaları da bu konuda fürû literatürü ile usul literatürü arasında zıt bir durum bulunduğunu teyit eden önemli bir karîne sayılabilir (krş. Özer, II, 795; Debûsî, s. 404-406; krş. Serahsî, el-Mebṣût, XII, 196, 199; XVI, 46, 159; el-Uṣûl, II, 202-203; krş. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, el-Mustaṣfâ, vr. 200b-201a; Keşfü'l-esrâr, II, 290-300). Bazı usul eserlerinde istihsan gerekçeleri arasında sayılan "teamül" ve "amelü'n-nâs" ise Resûlullah döneminden beri süregelen, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin karşı çıkmadığı uygulamaları ifade etmektedir ki bunlar sonuçta icmâ veya sünnet delilleri kapsamına giren örneklerden oluşmaktadır (Cessâs, el-Fuṣûl, IV, 248-249; Debûsî, s. 405; Serahsî, el-Uṣûl, II, 202-203). Öte yandan fürû eserlerinde fıkhî sonucun belirlenmesinde örf ve âdete yoğun biçimde atıflar yapılmasına, hatta, "Âdet muhakkemdir" kaidesi (Mecelle, md. 36) fıkhın beş temel ilkesinden biri olarak kabul edilmesine rağmen şer‘î hükmün dayanağı sayılan delilleri titiz biçimde ele

alan, kabulünde görüş ayrılığı bulunan delillerin taraftar ve karşıtlarının tartışmalarına geniş yer ayıran usul eserlerinde örf ve âdete hiç yer verilmemesi bu konuda bir ikiliğin bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Karâfî'nin, âdetleri ve aynı anlamda olmak üzere örfü (âdet, avâid) hükümlerin meşruiyet delilleri arasında sayması (Şerḥu Tenḳīhi'l-fuṣûl, s. 198, 200) bu konuda bir istisna gibi görünse de burada bütün müctehidlerce dikkate alınan, istishâb kuralına göre temellendirilen (ayrıca bk. a.mlf., eẕ-Ẕaḫîre, XI, 12) ve tabii ihtiyaçlar dahil olmak üzere insanlar arasında yaygınlık kazanmış durumların söz konusu olduğuna dikkat edilmesi gerekir. Son dönem yayınlarında yer alan ifadelerden fakihlerin bu konuyu özel olarak ele alıp geniş biçimde tartıştıkları izlenimi edinilirse de örf ve âdetin tanımı, şer'î dayanakları, çeşitleri, muteber sayılma şartları, fıkıhtaki yeri ve etkileri gibi başlıklar altında bir teori halinde ele alınışının tesbit edilebilen en eski örneğini İbn Âbidîn'in Neşrü'l-ʿarf fî binâʾi baʿżı'l-aḥkâm ʿale'l-ʿurf adlı risâlesi oluşturmaktadır. Müellifin risâleyi kaleme alma gerekçesini açıklarken bu duruma işaret etmesi de (Mecmûʿatü'r-resâʾil, II, 114) bu tesbiti güçlendirmektedir (el-eşbâh ve'n-nezâir eserlerinin ilgili bölümleri ise daha çok kazüistik anlatımlar içerir). Gerek bu eserde gerekse daha çok buna dayanılarak kaleme alındığı görülen çalışmalarda fıkıhta örf ve âdetin -Batı hukukunda olduğu gibi-hukuk normu niteliği kazananlarla alelâde örf ve âdet niteliğinde olanlar arasında bir ayırım yapılmaksızın ele alınması tabiidir; ancak örf ve âdetin fıkhî sonuçlara etkisiyle ilgili rollerinin birbirinden yeterince ayırt edilmemesi, özellikle "örf" ve "âdet" kelimelerinin toplum nazarında olması gereken bir davranış biçimini belirtmeyen anlamlardaki kullanımlarına ait örneklere vurgu yapılması ve "zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi" ilkesinin örf ve âdetteki değişikliklere indirger biçimde sunulmasının örfün İslâm hukukundaki yeri hakkında sağlıklı fikir edinilmesini önemli ölçüde engellediği söylenebilir. Meselâ et yememeye yemin eden veya et almak üzere başkasına vekâlet veren kimsenin hangi tür eti yediği takdirde yeminini bozmuş veya vekilinin ne eti aldığında vekâletin gereğini yerine getirmiş sayılacağını belirlerken o yörenin alışkanlıklarına, öte yandan bir vasiyetnâmede geçen "çocuk" veya "hayvan" kelimeleriyle ne kastedildiğini belirlerken o çevredeki yerleşik kullanımlara başvurma örneklerinde olduğu gibi esasen dil kurallarıyla ilgili olup örf ve âdetin ancak irade beyanlarının yorumlanmasındaki yardımcı rolünden söz edilebilecek durumların fıkıhta örfün yerini göstermek üzere ön plana

çıkarıldığı dikkat çekmektedir. Yine ergenliğin başlangıç yaşını ve kadınların aybaşı hallerinin zamanını ve süresini belirlemede coğrafî şartların etkisine değinilirken “âdet” kelimesinin kullanılması örneklerinde görüldüğü gibi, olması gereken bir toplumsal davranış biçimi anlamının söz konusu olmadığı birçok durumun da fıkıhta örf ve âdetin önemi bağlamında ele alınması bu konuda yanıltıcı olmaktadır. Diğer taraftan teknolojinin gelişmesi ve refahın artması gibi sebeplerle sosyal hayat şartlarında değişmeler meydana gelmesinin, toplumda dürüstlüğün hâkim olması veya yalanın yaygınlaşması gibi ahlâkî telakkiler ve sosyal ahlâktaki değişikliklerin bir şekiide fıkhî hükümlere etki etmesinin örf ve âdet kapsamında değerlendirilerek sunulması da bu konuda sağlıklı bilgi edinilmesini önemli ölçüde engelleyen bir sebep sayılabilir. Endülüs’te ve Kuzey Afrika’da Mâlikî mezhebi içindeki zayıf görüşü tercih metodunun ortaya çıkardığı tatbikatın örfle ilgisi oldukça kuvvetli olmakla birlikte bunun örfe indirgenmesi isabetli olmaz (bk. AMEL-i FÂSÎ). Mâlikî mezhebinde özel bir öneme sahip olan Medine halkı uygulamasının da bir ölçüde örfle ilişkili olduğu görülür (bk. AMEL-i EHL-i MEDÎNE). Bazı fıkıh ve usul eserlerinde bütün müslümanların ortaklaşa benimsediği bir kısım dinî hükümler için kullanılan örf kavramının ise daha özel bir anlam taşıdığına dikkat edilmelidir (bk. İCMÂ).

İslâm hukuk tarihinde kamu otoritesinin ağırlıklı olarak örfe dayanan düzenlemelerine gelince, bunlarla örfün fıkıhtaki teorik yeri arasında yapılabilecek karşılaştırmanın usul ve fürû literatürleri arasında örfe tanınan mevki konusunda görülen farklılıktan ayrı mütalaa edilmesi gerekir. Özellikle ehl-i şer‘ ile ehl-i örfün katkılarını kendine özgü bir biçimde kaynaştıran Osmanlı hukukunda padişahların emir ve fermanlarından oluşan ve şer‘î hukuktan

ayırt edilmek üzere “örfî hukuk” adı verilen hukuk kuralları manzumesinin örfle ilgisi, duruma göre toplumsal gerçekliğin ve mevcut örf ve âdetlerin de dikkate alınmasıyla sınırlıdır.

Burada, fıkıh literatürünü oluşturan değişik tür eserlerde yer alan örf ve âdetle ilgili dağınık malzemelerle İbn Âbidîn’in anılan risâlesi ve onu takiben gerçekleştirilen yayınlarda örf ve âdet konusundaki teorik anlatımlar esas alınarak ve yer yer Batı hukukundaki yaklaşımlarla

mukayeseler yapılarak örf ve âdet teorisini oluşturabilecek unsurlar üzerinde durulacak, daha sonra örf ve âdetin fıkıhtaki yeri hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Örf ve Âdetin Meşruiyet Delilleri. Konuyla ilgili çağdaş yayınlardan, fakihlerin örf ve âdeti şer‘î bir delil olarak ele alıp ana kaynaklardaki dayanaklarını geniş biçimde tartıştıkları izlenimi edinilirse de bu husustaki görüşlere daha çok ilgili âyet ve hadislerin yorumları dolayısıyla veya örfü dikkate almanın İslâm teşrîindeki önemine dikkat çekme ihtiyacı duyulduğunda yer verildiği görülür.

Kur’an’da “urf” lafzı iki âyette geçer; bunlardan birinin (el-Mürselât 77/1) örf ve âdet anlamıyla ilgisinden söz edilmez. Diğerine ise (el-A‘râf 7/199) genellikle, ahlâkî erdemleri kuşatan bir içerikte olmak üzere “iyilik” (ma‘rûf) anlamı verilmektedir (meselâ bk. Taberî, XIII, 330-331; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, IV, 213-214). Mâtürîdî, buradaki örfü insanın yaratılıştan getirdiği özelliklerinin ona telkin ettiği görevler anlamıyla açıklar ve bunların ikisinin kişiyle rabbi arasında, birinin kendisiyle insanlar arasında olduğunu belirtir. Buna göre insanın yaratılış özellikleri Allah’ın ulûhiyyetine ve birliğine tanıklık etmekte, onun nimetlerine şahit olup şükre çağırmakta, insanlara kendisinin arzu ettiği iyi davranışlarla muamele etmesini ve hoşlanmadığı şeyleri de onlara yapmamasını buyurmaktadır (Teʾvîlât, VI, 146-147). Aynı kökten türemiş olup Kur’an’da otuz dokuz yerde geçen “ma‘rûf” kelimesinin de genellikle “akılla veya dinî bildirim yoluyla iyi olduğu bilinen fiil” (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿarf” md.) ve “Allah’a kulluk ve insanlara muamele hususlarında tasvip gören, iyi, güzel söz ve davranışlar” anlamında kullanıldığı kabul edilir (Lisânü’l-ʿArab, “ʿarf” md.). Ancak Nisâ sûresinin 6. âyetinde olduğu gibi bazı bağlamlarda “hakkaniyete uygun, mâkul, münasip” gibi daha özel mânalarda kullanıldığı da görülür (Bedreddin el-Aynî, XII, 16-19). Bilhassa bu durumlarda mârufu belirleme açısından terim anlamıyla örfün özel bir rol üstlenmesi tabiidir. Hadislerde “urf” lafzı örfün bilinen anlamında olmaksızın ve nâdiren kullanılır (Müsned, IV, 261); “ma‘rûf” kelimesi ise sıkça geçer (Wensinck, el-Muʿcem, “ʿarf” md.) Bazı fer‘î hükümleri örfe dayandırırken örf ve âdetin İslâm teşrîindeki önemini belirtmek üzere sünnetten gösterilen en önemli delil Abdullah b. Mes‘ûd’dan gelen, “Müslümanların iyi gördüğü Allah katında da iyidir, onların kötü gördüğü

Allah katında da kötüdür” anlamındaki rivayettir (Müsned, I, 379). Hanefî eserlerinde genellikle Resûlullah’ın sözü olarak aktarılırsa da Alâî, Sehâvî ve Zeylaî uzun ve dikkatli araştırmalara rağmen bu rivayete hadis kaynaklarında zayıf bir senedle de olsa merfû olarak rastlayamadıklarını, ancak Abdullah b. Mes‘ûd’dan mevkuf haber şeklinde Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde yer aldığını ifade ederler (İbn Âbidîn, II, 115). Teşrîî içeriğe sahip mevkuf haberin merfû (Hz. Peygamber’e ref‘ edilmiş) gibi fıkhî hükmün dayanağını oluşturabileceği anlayışına sahip olmaları Hanefî âlimleri bakımından hadisin senedine yöneltilen bu eleştiriyi zayıflatmakla birlikte Gazzâlî’nin haber-i vâhid olduğu için bir “asl”ın delili olamayacağına ilişkin eleştirisi (el-Müstaṣfâ, I, 278), -istihsan bağlamında ortaya konmuş olsa da-sırf bu delile dayanılarak bir kaynağın temellendirilemeyeceği noktasında önemini koruyan bir tesbittir. Hadiste bütün müslümanların değil müctehidlerin kastedildiği yorumu da hadisin delâletiyle ilgili tenkitlerin özünü oluşturur (a.g.e., a.y.; Ahmed Fehmî, Ebû Sünne, s. 25-26). Bazı eserlerde Hz. Peygamber’in, kocasının cimriliğinden şikâyet edip gizlice onun parasından alıp alamayacağını soran Ebû Süfyân’ın karısı Hind’e söylediği, “Mâruf üzere sana ve çocuğuna (bir rivayette çocuklarına) yetecek kadar alabilirsin” sözü de (Nesâî, “Ḳuḍât”, 31; Dârimî, “Nikâḥ”, 54) örf ve âdetin sünnetteki dayanakları arasında zikredilir (Bedreddin el-Aynî, XII, 16-18). Fakat bu durumlarda doğrudan örf ve âdete yapılmış bir atıf söz konusu olmayıp mâruf lafzının “mâkul ölçüler içinde, münasip miktarda” anlamında kullanıldığı açıktır; bunu belirlemede örf ve âdetin yardımcı bir role sahip olması ise tabiidir. Kitap ve Sünnet’in örf ve âdeti açık biçimde kaynak olarak tanıdığını gösteren özel bir delil bulunmasa da yasaklar koyarken bireyin ve toplumun alışageldiği uygulamalardan bir anda elini çekmesini istemeyip bunu zamana yaymayı ve yeni görevler yüklerken zihinleri ve gönülleri buna ısındırıp alıştırmayı ifade eden tedrîcîliğin İslâm teşrîinin temel yöntemlerinden, maslahatın gözetilmesi, zorluğun giderilmesi ve olabildiğince kolaylığın sağlanması gibi esasların da temel ilkelerinden olduğunu, bundan daha önemlisi Kur’an ve Sünnet’in ilk muhatapları olan toplumun birçok uygulamasını aynen veya kısmî değişikliklerle yürürlükte bıraktığını ve Resûl-i Ekrem’in muvafakat ve onayını ifade eden takrîrî sünnetin çoğu zaman toplumda yer etmiş tatbikatla ilgili olduğunu, ayrıca İslâmiyet’in evrensel karakterini, yani değişik kültürlere sahip toplumlara hitap etme özelliğini göz önüne alan fukahanın İslâm’ın ilkeleri ve

değişmez düzenlemeleriyle çatışmayan örf ve âdetleri yok sayan bir fıkhî istidlâl yolu izlemeleri sağlıklı ve tutarlı olmazdı. Sonuç olarak fakihlerin bu iki ana kaynağın toplumsal realite karşısındaki tavrını ve İslâm teşrîinin genel ilkelerini dikkate alıp, kendi metodolojilerine uygun düşen yollarla örf ve âdeti çok sayıda fıkhî hükme dayanak kıldıkları görülmektedir.

Örfün Şartları. Hukuk düzenince muteber kabul edilmeyen örflerin meydana gelmesi mümkün olduğundan örfle ilgili şartları varlık şartları (unsurlar) ve muteber sayılma şartları olarak iki gruba ayırıp ele almak uygun olur. Modern hukuk teorilerinde örfün varlık şartları iki noktada toplanır. a) Sürekli uygulama. Toplumda devamlı veya baskın tatbikatı ifade eden bu şart örf kuralının maddî (objektif) unsuru olarak nitelendirilir. b) Yerleşik genel kanaat. Toplumda öyle olması gerektiği yönünde bir inancın, genel bir kanaatin bulunması mânasına gelen bu şart örfün mânevî (sübjektif) unsurunu oluşturur. Bazı fıkıh eserleri yanında örfün fıkıhtaki yerini bir nazariye biçiminde sunma çabası içinde olan çağdaş yazarlar bunlardan sadece ıttırad veya galebe şartı üzerinde dururlar. Toplumda sürekli veya baskın tatbikatı ifade eden bu şart maddî unsurla sınırlıdır. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıh literatüründe genel kabul gören tarifi ise örfün mânevî unsuruna ağırlık vermektedir. Hatta "aklî veriler bakımından bir engelle karşılaşmadan vicdanlarda yer edebilme ve selim tabiatlarca uygun bulunma" özelliğine vurgu yapılan bu tanımda örfün maddî unsurunu ayrıca belirtme ihtiyacı duyulmadığı ve bunun mânevî unsurla iç içe kabul edildiği izlenimi edinilmektedir.

Örfün muteber sayılması için fıkıh eserlerinde ve çağdaş fıkıh araştırmalarında

zikredilen şartlar ise şunlardır: a) Şer'î delillere aykırı olmama. Daha çok nassa muhalif olmama şeklinde ifade edilen bu şartla, gerek bir nasla açık biçimde çatışan gerekse nasların ruhu ve diğer şer'î delillerle bağdaştırılması mümkün olmayan örflerin fıkhî hükme dayanak yapılamayacağını belirtmenin hedeflendiği anlaşılmaktadır. b) Târî (sonradan ortaya çıkmış) olmama. Bir örfün fıkhî ihtilâfın çözümünde esas alınabilmesi için o olayın meydana gelmesinden önce mevcut olması gerektiği anlamına gelen bu şart bazı durumlarda nasların yorumlanması sırasında da gündeme getirilir. c) Aksi yönde sarahat bulunmama. Bu şart,

akdin tarafları arasında örfe uymayan bir şartın açıkça kararlaştırılmış olması halinde örfe değil bu şarta uyulması gerektiğini ifade etmektedir.

Örfün Çeşitleri. Fıkıh literatüründe örfle ilgili teorik açıklamaların en fazla örf çeşitleri üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Fakat bu konuda da hukuk normu niteliği kazananlarla alelâde örf ve âdetler ayırımının söz konusu olmadığına dikkat edilmelidir. Bu ayırımları şöylece özetlemek mümkündür: 1. Yapısı açısından. a) Lafzî (kavlî) örf. Bazı lafız ve terkiplerin muayyen bir anlamda kullanıla kullanıla artık mutlak biçimde söylenince bir karîne veya aklî alâka olmaksızın ilk anda zihinlerde o anlamın canlanır hale gelmesi demektir. Meselâ “dirhem” kelimesi aslında belli vezin ve kıymette sikkeli gümüş para anlamına geldiği halde nevi ve kıymeti ne olursa olsun ülkede geçerli olan para mânasında anlaşılması bunun örf-i lafzî haline geldiğini gösterir. b) Amelî örf. Toplumun günlük yaşantıya ilişkin hususlarda veya fıkhî sonuçları olan konularda belirli biçimde davranmayı itiyat haline getirmiş olması demektir. Bir bölgede belirli türde hayvan eti yemenin, ziraatta belirli aletleri kullanmanın âdet olması birinci, sözlü icap ve kabul olmaksızın fiilî mübadeleyle (muâtât) satım sözleşmesinin geçerli sayılması, menkul malların vakıf işlemine konu edilmesi yönündeki uygulamanın toplumda yaygınlık kazanması ikinci türe örnek gösterilebilir. 2. Yayıldığı muhit açısından. a) Örf-i âm. Bütün İslâm beldelerinde teamül haline gelen söz ve davranışları ifade eder; bu tür örf genel hükümlere dayanak olabilir. b) Örf-i hâs. Belirli ülkeye veya zenaat çevresine özgü örfler demek olup fıkhî sonuçlara etkisi ilgili muhitle sınırlıdır. Meslek ve ilim muhitlerinde kullanılan terimler de örf-i hâs kapsamında olup yapısı açısından örf-i lafzî nevindendir. Dinde özel bir anlam kastedilerek kullanılan lafızlar da yapısı itibariyle örf-i lafzî olan birer örf-i hâstır; ancak şeref ve önemine binaen bunlar örf-i şer‘î olarak anılır. Meselâ “salât” lafzının dua mânasından özel hükümlere sahip bir ibadet (namaz) anlamına nakledilmesi böyledir. 3. Muteberlik açısından. a) Sahih örf. Naslara aykırı olmayıp maslahatla çatışmayan ve kötülüğü celbetmeyen örf demektir. b) Fâsit örf. Naslara aykırı veya maslahatla çatışan yahut kötülüğü celbeden örf anlamına gelir. Bu arada, örfün bir bakıma varlık şartları, bir bakıma nevileriyle ilgili olarak şu hususu belirtmek gerekir ki örf belli bir tarzda davranma yanında belli bir tarzda davranmamayı da ifade eder.

Örfün Fıkhî Hükümlere Etkisi. Meşruiyet delilleri dikkate alındığında, örfün gerek Kur'an ve Sünnet'in ihtiva ettiği hükümler gerekse bunların bildiriminde izlenen yöntem bakımından özel bir öneme sahip olduğu açık biçimde gözlenebilmektedir. Bu tavrı esas alan fakihlerin örfe tanıdığı roller sistematik biçimde incelenmiş olmamakla birlikte bunları ictihad metodolojisi ve fıkhî hükümlerin uygulanmasıyla ilgili olanlar şeklinde iki grupta ele almak mümkündür. 1. Örfün ictihad metodolojisindeki rolünü belirlemek için üç temel metodu ayırt etmek uygun olur. a) Yorum ictihadı. Nasların yorumlanmasında örfün etkisi daha çok lafzî yorum çerçevesinde ele alınmış, kavlî örfün âmmı tahsis ve mutlakı takyid edeceği, kezâ amelî örfün mutlakı takyid edeceği hususunda usul âlimleri arasında görüş birliğinin bulunduğu, amelî örfün âmmı tahsisinde ise genellikle Hanefî ve Mâlikîler'in olumlu, Şâfiîler'in ise olumsuz kanaate sahip oldukları ifade edilmiştir. Bu kapsamda ortaya konan tartışmaların ve yararlanılan örneklerin örf ve âdetten ziyade dil hususiyetleriyle ilgili olduğu, hatta konunun naslardan çok irade beyanlarının yorumuna kaydığı görülmektedir. Fıkıh eserlerinde örfün gāî yorumdaki (mâna yorumu) etkisiyle ilgili olarak öne çıkan örnek, Ebû Yûsuf'un ribevî malların "vezn" (tartı) ve "keyl" (ölçü) yoluyla mübadele edilmesini şart koşan hadisi örfe göre yorumlayan ictihadıdır. Serahsî burada amacın "miktar bakımından denkliğin sağlanması" olduğunu kabul etmekle birlikte (el-Mebsûṭ, XII, 111) Resûl-i Ekrem'in belirli malların tartı veya ölçü ile mübadelesi hakkındaki ifadesini mevcut durumu onaylamak suretiyle sevkedilmiş bir hüküm olarak nitelemekte ve bunun olduğu gibi korunması gerektiğini savunmaktadır. Ebû Yûsuf'a göre ise tartı ve ölçü hususu Resûlullah'ın bu konuda sevketmek istediği bir hüküm değildi, dönemin örfüne göre o mallar bu şekillerde mübadele edilmekteydi (a.g.e., XII, 142). Cessâs da kıyasta esas alınacak illetin, makīs aleyhin aslî niteliklerinden olmayan ve -ölçü yoluyla mübadele edilir olma örneğinde olduğu gibi-insanların günlük muamelelerindeki âdetleri sebebiyle ikincil olarak yer alan vasıflara göre belirlenemeyeceğini söylemektedir (el-Fuṣûl, IV, 183, 187). Buradaki yaklaşımın modern hukuk incelemelerindeki gāî yorum türlerinden "genişletici yorum"a tekabül ettiği söylenebilir. Ayrıca fıkıh kitaplarında "daraltıcı yorum" ve "açıklayıcı yorum" türlerinde örfün etkisine örnek teşkil edebilecek ictihadlara rastlanmaktadır (Dönmez, V/4 [1409/1988], s. 3314-3320). b) Kıyas ictihadı. Özellikle Hanefî eserlerinde örf sebebiyle kıyasın terkedileceği ve istihsan yapılarak örfe göre hüküm verileceği

belirtilirse de bu kuralı açıklamak üzere verilen örneklerden bu bağlamda kıyas kelimesiyle usuldeki tikelden tikele geçişi ifade eden kıyasın (kanunî kıyas, gesetzesanalogie) değil, delilin umumundan çıkan mânaya veya genel kurala (hukukî kıyas, rechtsanalogie) uygunluğun kastedildiği anlaşılmakta, istisna gerekçesini oluşturan örfün de daha çok sükûtî icmâ veya sünnete dayandığı görülmektedir. Örfün cüziden cüziye geçiş niteliğindeki kıyası terketmedeki etkisiyle ilgili örnekler incelendiğinde ise örfün rolünün asıldaki hükmün fer'e geçişini önlemeye, yani illet birliğinin bulunmadığını belirlemeye yardımcı olma şeklinde gerçekleştiği gözlenmektedir. c) Genel prensip ictihadı (istislah). Geçerli veya geçersizliği hakkında özel nas veya icmâ bulunmadığı gibi kıyas kapsamına da girmeyen, fakat aklî ölçülere ve diğer şer'î düzenlemelerin bütününe (makāsıdü'ş-şerîa) uygunluk gösteren menfaatlere (mesâlih-i mürsele) veya fıkhın genel ilkelerine dayanılarak yapılan ictihadda örfün belirleyici bir rol oynadığı açıktır. Toplumun ihtiyaçlarını, yararlarını ve değer telakkisini belirlemede örfün önemli bir gösterge olduğunu dikkate alan fakihler bu gerçeği, "Âdet insanın ikinci tabiatıdır" ve, "İnsanları âdetlerinden koparıp çıkarmada güçlükler vardır" gibi ifadelerle dile getirmişlerdir. 2. Örfün fıkhî hükümlerin uygulanmasındaki rolleri ise soyut kural elde etme faaliyeti ve kuralın somut olaylara uygulanması ile ilgili olanlar şeklinde ayırt edilebilir. a) Birinci grupta daha ziyade bir fıkıh doktrinine bağlı

olarak olaylara çözüm üretme (tahrîc) durumunda bulunan fakihlerin örfe dayalı fıkhî sonuçları yeni örflere göre gözden geçirmeleri söz konusudur. Örfün bu anlamdaki rolü hakkında zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesinin inkâr edilemeyeceği kuralına ağırlık verilerek yapılan izahlarda bu ihtiyacın kurucu devir ictihadları bakımından da geçerli olduğuna, özellikle Ebû Yûsuf'un hâkimlik yapmasının ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin esnafla temas halinde olmasının toplumun örf ve âdetlerinden haberdar olmalarını sağladığına ve gerektiğinde yeni örflere göre önceki çözümlerde değişiklik yaptıklarına dikkat çekilir (İbn Âbidîn, II, 128-130). İleriki dönemlerde fıkıh düşüncesinin donması ve mezhep hükümlerinin toplumun ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelmesi problemi üzerinde durulurken de bu durumun mezhep imamlarından nakledilen görüşlerin toplumdaki gelişmelere ve özellikle örflerdeki değişmelere göre yorumlanmamasıyla yakından ilgili olduğuna dikkat çekilir (Şehâbeddin el-Karâfî, Furûḳ, I, 175-177; el-İḥkâm, s. 231-243; Alâeddin et-Trablusî, s.

128-130). b) Kuralın somut olaylara uygulanması çerçevesinde özellikle şu durumlarda örfün özel bir öneme sahip olduğu görülür: 1. Hâkimin takdir yetkisini kullanması. Bazan hukukî olayın, bazan hukukî sonucun ve bazan her ikisinin takdiri şeklinde gerçekleşen bu yetkiyi kullanırken hâkim örf ve âdetlerden yararlanır. Örfün bu anlamdaki rolü, yargıcın ictihad yoluyla belirlenmiş hükümleri hukukî uyuşmazlıkları çözme faaliyetiyle sınırlı olmayıp müctehidin nasları anlama çabasıyla da ilgilidir. Meselâ âyetteki nafaka miktarıyla ilgili "bi'l-ma'rûf" ifadesinin doğru anlaşılabilmesi örften yararlanmayı gerekli kılar. Cessâs bu tür ictihadı hiçbir fakihin karşı çıkmadığı istihsan türü olarak zikreder. 2. İrade beyanlarının yorumlanması. Müftü ve hâkimlerin ikrar, talâk, yemin, vakıf gibi konularda ilgililerin irade beyanlarını yorumlarken özellikle lafzî örfleri, akidlerin taraflara sağladığı hakları ve yüklediği vecîbeleri belirlerken özellikle amelî örfleri dikkate almalarının vazgeçilmez bir gereklilik olduğu fıkıh eserlerinin değişik bölümlerinde ısrarla belirtilir. Âdetin delâletiyle hakikat anlamının terkedileceğini, örfle tayin edilen veya sabit olanın nasla tayin edilmiş veya sabit olmuş gibi kabul edileceğini, örfen mâruf olanın özel olarak şart koşulmuş gibi sayılacağını (Serahsî, el-Mebsûṭ, XIX, 41; Kâsânî, V, 72; Mecelle, md. 37, 40, 43-45) belirten kaideler örfün bu konudaki rolüne yapılan birer vurgu niteliğindedir. c) Muhâkeme usul hukukunda tarafların delillerinin değerlendirilmesi. Özellikle başka ispat vasıtalarıyla desteklenemeyen durumlarda, meselâ karı kocanın bazı ev eşyalarının mülkiyetinin kime ait olduğuyla ilgili ihtilâflarında örf ve âdet taraf beyanlarının doğruluğunu tesbit açısından yardımcı bir role sahiptir. Fakat bazı eserlerde "tahkîmü'l-âde" (âdetin hakem kılınması) şeklinde ifade edilen durumların çoğunda, halin veya zâhir-i hâlin tahkiminin veya karînelere göre hüküm verilmesinin kastedildiğine dikkat edilmelidir.

Ziya Gökalp, Halim Sabit Şibay, Mustafa Şeref'in savunduğu ve İzmirli İsmail Hakkı'nın eleştirdiği örf eksenli içtimaî usûl-i fıkhın tesis edilmesi teziyle ilgili olarak İslâm Mecmuası ile Sebîlürreşâd mecmuasında yayımlanan yazılar, Osmanlı'ların son döneminde hukukî ilişkiler alanının toplumsal gerçeklikle sıkı ilişkisine ve özellikle örfün fıkhî hükümlere etkisine dikkat çekme amacıyla ortaya konan görüşlere ışık tutma açısından özel bir öneme sahiptir. Örfün efkâr-ı umûmiyye (opinion publique), âdât (mœurs), teamül (coutume), istîmal (usage), an'ane (tradition) gibi şekillerinin bulunduğunu, fakihlerin icmâı ve Meclisi Şûrâ'nın (orijinalinde

“menfî şûranın” şeklinde olup yeni harflerle yapılan yayınlarda “müftî şûranın” ve “mutaazi şûranın” şeklindeki okunuşlar doğru değildir) kararlarının örfün bir nevi tecellileri olduğunu, hatta tevâtürün örfün olumsuz etkilerinden kurtulup kurtulamadığını anlamanın sosyolojik bir mesele olduğunu ifade eden Gökalp örfün itiyat, bid‘at ve âdetle karıştırılmaması gerektiğine, örfün insanlar nezdinde kabul gören kaideler anlamı yanında insanların tasvip edip etmediklerini ayırt etme melekesi demek olduğuna, bu melekenin makbul gördüklerine “mâruf”, görmediklerine “münker” dendiğine, yani örfün hem toplumsal kaideler hem de toplum vicdanı mânası taşıdığına dikkat çeker; fıkhın sosyal hayat gibi sürekli bir devinim içinde bulunan yönünün çağın gereklerine uyum sağlamak zorunda olduğunu vurgulayıp sosyal kaide-sosyal bünye ilişkisine ve soysal kaidelerin kendini kabul ettirme gücünü nereden aldığına ilişkin tahliller yapar. Amellerin faydalı veya zararlı olanıyla iyi veya kötü olanını belirlemenin farklı şeyler olduğuna dikkat çeken Gökalp, felsefe ve sosyoloji alanında kendi döneminde hâkim olan anlayışın “zihincilik” ve “menfaatçilik”in yanlışlığını ortaya koyması ile Ehl-i sünnet’in hüsün ve kubuh konusundaki tavrı arasında benzerlik kurmaya çalışır. Fakat kendisinin de belirttiği üzere Ehl-i sünnet’e göre hüsün ve kubuhta -akıl müdrik olmakla birlikte- şer‘in hâkim olduğu, onun ise iyi ve kötünün içtimaî vicdanla ölçülebileceğini savunduğu dikkate alındığında bu benzerliğin iyi ve kötüyü tayinde aklın hâkim kılmamasıyla sınırlı olduğu görülür. Gökalp esasen hüsün ve kubuhun iki ölçütünden birinin nas, yani Kitap ve Sünnet’teki deliller olduğunu ifade etmekle birlikte, “Müslümanların iyi gördüğü Allah katında da iyidir” hadisini, örfle ameli nasla amel gibi sayan fıkıh kaidesini ve Ebû Yûsuf’un örfü temel alan bir ictihadını delil göstererek gerektiğinde örfün nassın yerini tutabileceğini, dünyevî işlerde ve sosyal hayatta içtimaî vicdanın tek ölçüt olduğunu ve esasen bu alandaki nasların da örften kaynaklandığını savunur. Gökalp’in fikirleri fıkıhla sosyal hayat arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulama yönüyle tartışma götürmez bir öneme sahip olmakla birlikte önerisini fıkıhta genel kabul gören argümanlara dayandırma çabasının başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Anılan sözün Resûlullah’a aidiyeti ve delâleti hakkındaki usul tartışmalarıyla ve zikrettiği fıkıh kaidesinin bağlamı ve fakihlerce hangi mânada kullanıldığıyla ilgilenmemesi yanında Ebû Yûsuf’un söz konusu görüşüyle ilgili nakil ve izahları dikkatli bir incelemeye tâbi tutmaksızın onun, “Nas örften mütevellit ise itibar örfedir” dediğini

varsayarak çıkarımlar yapması tezini fıkhî açıdan sağlam temellere dayandıramadığını açıkça göstermektedir. Halim Sabit ve Mustafa Şeref de örf eksenli ictimaî fıkıh usulü tesisi bağlamında dikkate değer soyut anlatımlar ortaya koymakla birlikte Halim Sabit'in halife sıfatıyla Hz. Ömer'in sebebiyet verdiği bir zararın tazmini meselesinde maslahat düşüncesi, hak ve nısfet ölçüsü esas alınarak Hz. Ali tarafından önerilen ve genel kabul gören çözümü "örfe müstenit bir hüküm" olarak takdim etmesi örfü kavramsal çerçevesi dışına taşırdığını göstermekte, ayrıca Ebû Yûsuf'a, "Eğer nas örften mütevellit ise örfe itibar edilir" sözünü nisbet ederken Ziya Gökalp'i izlemekle yetinmesi, üstelik icmâ ve istihsan delillerini örfe indirgeyen ifadeler kullanması örfün önemine yaptığı vurguyu zayıflatmaktadır.

Değerlendirme. Kitap ve Sünnet'teki düzenlemelerin sınırlı, hayat olaylarının sınırsız olması vâkıası karşısında bu iki kaynakla uyumlu fıkhî çözümler üretmek üzere kendi içinde tutarlı metotlar çerçevesinde

ictihad etmenin kaçınılmaz olduğuna dikkat çeken fakihler, yer yer İslâm'ın evrenselliğini ve son din olma özelliğini de vurgulayarak hangi dönemde veya coğrafyada olursa olsun toplumun ihtiyaçlarına kayıtsız kalınamayacağını ve üretilecek çözümlerin başarısının sosyal gerçeklikle uyumuna bağlı olduğunu ifade ederler. İslâm'ın teşrî‘ siyasetiyle örtüşen bu yaklaşım fıkhî hükümlere etkisi bağlamında örf ve âdete yoğun atıflar yapılmasına imkân sağlamakla birlikte deliller teorisi içinde örfe özel bir yer verilmesi sonucunu doğurmamıştır. Örf ve âdetin fıkıhtaki yeriyle ilgili çağdaş yayınlardan genellikle örfün müstakil bir delil sayıldığı, üstelik fıkıh usulü eserlerinde özel olarak incelendiği izlenimi edinilirse de usul literatürünün örfü edille-i şer‘iyye arasına yerleştirmeme hususunda bilinçli bir tercihe sahip olduğu açıktır. Bu durumun iyi analiz edilebilmesi öncelikle fıkıh usulünce tanınan şer‘î deliller içinde mahiyeti bakımından kaynak niteliği taşıyanların son tahlilde Kitap ve Sünnet'e dahil olduğuna, bu iki kaynak kapsamında mütalaa edilemeyenlerin ise mahiyeti itibariyle kaynak niteliği taşımadığına dikkat edilmesi gerekir. Bir başka anlatımla örfün müstakil bir şer‘î delil sayılması, onu mahiyeti bakımından kaynak niteliği taşıyan, fakat Kitap ve Sünnet kapsamında mütalaa edilemeyecek yegâne delil konumuna getirmiş olurdu. Fıkhî meselelerin çözümünde, İslâm'ın inanç ve ahlâk değerleriyle yoğrulmuş toplumun mâruf-münker

anlayışına ve mâşerî vicdana Kitap ve Sünnet'te yapılan vurgu göz ardı edilmese de naslarda örfün müstakil bir delil sayılması yönünde doğrudan bir atıf bulunmadığı, ayrıca İslâm âlimlerinin dinî sorumluluk bağlamında aklın kendi başına fiillerin iyilik ve kötülüğünü (hüsün ve kubuh) idrak edip edemeyeceği ve bu idrake sonuç bağlanıp bağlanamayacağı, özellikle yarar düşüncesine (maslahat) dayalı ictihad konusundaki yaklaşımları dikkate alındığında usulcülerce örfün böyle bir konuma getirilmemesi tabiidir. Örfün müstakil bir kaynak sayılması bu yönüyle felsefî temelden yoksun olduğu gibi ictihad metodolojisi bakımından da hakkında nas bulunmadığı kabul edilen bir meselede örf varsa fakihin görevinin bunun naslara açıkça aykırı olmadığını tesbitle sınırlı kalması, kıyas ve benzeri yollarla boşluk doldurma, karşılaşılan yeni durumlar için mevcut hükümlere, teşrîin amaçlarına ve ruhuna en uygun çözümü araştırma kapısının büyük ölçüde kapanması, kısaca ictihad faaliyetine ve bu faaliyeti zenginleştiren metotlara sınır getirilmesi sonucunun peşinen kabullenilmesi anlamına gelirdi. Netice olarak örfün fıkıhtaki rolleri ve etkisinin, özellikle intikadî metodun hukukun kültürel sıhhatini kontrol yönünde işletilmesinin İslâm âlimlerinin hukuk tefekküründe tuttuğu yerin fürû eserlerindeki verilere göre değerlendirilmesi, usul açısından yapılacak değerlendirmelerde ise İslâm hukuk metodolojisinde delillerin işletilmesiyle ilgili temel kurgunun (bk. MASLAHAT) örfün re'y, hâcet, zaruret ve maslahat gibi üst kavramlarla ve makāsıd düşüncesiyle irtibatının, dolayısıyla işlevini daha çok istihsan ve istislah metotları aracılığıyla yerine getirdiğinin dikkate alınması gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿarf", "ʿavd" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "ʿarf", "ʿavd" md.leri; et-Taʿrîfât, "ʿurf", "ʿavd" md.leri; Müsned, I, 379; IV, 261; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 309 vd.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), XIII, 330-331; Mâtürîdî, Teʾvîlât, VI, 146-147; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), IV, 213-214; a.mlf., el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1408/1988, IV, 183, 187, 248-249; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 404-406; İbn

Hazm, el-Muḥallâ (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1350, VIII, 60, 62; Serahsî, el-Mebsûṭ, VIII, 133-137; IX, 16; XII, 45, 111, 142, 196, 199; XVI, 46, 159; XIX, 39-41, 117-119; XXII, 63; XXIII, 17, 36, 85; XXIV, 30; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 299; II, 202-203; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 277-278, 325-326; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 72; VII, 69, 72, 395; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut 1410/1990, I-II, tür.yer.; Şehâbeddin el-Karâfî, Furûḳ, Kahire 1347, I, 171-178; III, 85-86, 148-152, 283-288; a.mlf., Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, Kahire 1306, s. 198, 200; a.mlf., el-İḥkâm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1387/1967, s. 231-243, 249; a.mlf., eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, XI, 12; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, el-Müstaṣfâ, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1846, vr. 5a, 37b, 115b, 131b-132a, 194b, 200b-201a, 215b, 234b, 235b; a.mlf., Keşfü'l-esrâr, Beyrut 1406/1986, II, 290-300; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), III, tür.yer.; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 279-323; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm, Kahire 1301, II, 63-72; İbn Selmûn, el-ʿİḳdü'l-munaẓẓam (İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm içinde), I, 29-34; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü'l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 128-130; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire, ts. (İdâretü'l-tıbâati'l-münîriyye), XII, 16-19; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr, Bulak 1316, I, 282-285; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 182-199; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir içinde), I, 295-324; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, I, 295-324; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, II, 114-147; A. Pache, La coutume et les usages dans le droit privé positif, Lausanne 1938, s. 33-35, 255-259; Ahmed Fehmî Ebû Sünne, el-ʿUrf ve'l-ʿâde fî reʾyi'l-fuḳahâʾ, Mekke 1947; Farhat J. Ziadeh, "'Urf and Law in Islam", Studies in Honour of P. K. Hitti (ed. J. Kritzeck - R. B. Winder), New York-London 1959, s. 60-67; M. Ebû Zehre, Mâlik: Ḥayâtühû ve ʿaṣrühû ârâʾühû ve fıḳhüh, Kahire 1963-64, s. 420; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Medḫalü'l-fıḳhî el-ʿâm, Dımaşk 1387/1968, II, 832-940; Abdülazîz el-Hayyât, Naẓariyyetü'l-ʿurf, Amman 1397/1977; Vecdi Aral, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, İstanbul 1979, s. 83-86, 97-98, 100-105, 202-205; Ziya Gökalp, Makaleler VIII (haz. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara 1981, s. 16-71; a.mlf., "Fıkıh ve İctimâiyyât", İslâm Mecmuası, I/2, İstanbul 1330-32, s. 40-44; a.mlf., "İctimâî Usûl-i Fıkıh", a.e., I/3 (1330-

32), s. 84-87; a.mlf., “Hüsün ve Kubuh”, a.e., I/8 (1330-32), s. 228-230; a.mlf., “Örf Nedir?”, a.e., I/10 (1330-32), s. 290-295; İbrahim Kâfi Dönmez, İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 197-237; a.mlf., “el-ʿUrf fi’l-fıḳhi’l-İslâmî”, Mecelletü Mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, V/4, Cidde 1409/1988, s. 3297-3369; Abdülvehhâb Hallâf, Meṣâdirü’t-teşrîʿi’l-İslâmî fîmâ lâ naṣṣa fîh, Küveyt 1402/1982, s. 145-149; Uceyl Câsim en-Neşemî, el-Müsteşriḳūn ve meṣâdirü’t-teşrîʿi’l-İslâmî, Küveyt 1404/1984, s. 177-199; Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, el-ʿUrf ve’l-ʿamel fi’l-mez̠hebi’l-Mâlikî, Rabat 1404/1984; Mehmet Şener, İslâm Hukukunda Örf, İzmir 1987; Selahattin Kıyıcı, İslâm Hukukunda Örf ve Âdet, İstanbul 1990; Yasemin Işıktaç, Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Âdet Hukuku, İstanbul 1992; Ahmed b. Ali Sîr el-Mübârekî, el-ʿUrf ve es̠erühû fi’ş-şerîʿa ve’l-ḳānûn, Riyad 1412/1992; Ali Osman Ateş, İslâm’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri, İstanbul 1996; Recep Şentürk, İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim, İstanbul 1996, s. 297-333, 339-429; Salim Özer, Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin el-Esrâr fi’l-Usûli ve’l-Furûʿ Adlı Eseri’nin Tahkik ve Tahlili (doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 795, 909, 928-929; Âdil b. Abdülkādir b. Muhammed Velî Kūte, el-ʿUrf: Ḥucciyyetühû ve es̠erühû fî fıḳhi’l-muʿâmelâti’l-mâliyye ʿinde’l-Ḥanâbile, Mekke 1418/1997; H. Gerber, Islamic Law and Culture: 1600-1840, Leiden 1999, s. 105-115; Mehmet Boynukalın, Fıkıh Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 160-176; Sami Erdem, Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 68-252; Ülker Gürkan, Hukuk Sosyolojisine Giriş, Ankara 1999, s. 18-25, 51-84; Ali Bakkaloğlu, Hanefî Mezhebinde İstihsan Tipleri, Şanlıurfa 2002, s. 185-211; M. Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 2005, s. 69-82; Halim Sâbit, “İctimâi Usûl-i Fıkıh”, İslâm Mecmuası, I/5 (1330-32), s. 145-150; a.mlf., “Örf-Ma‘rûf”, I/10 (1330-32), s. 304-311; I/11 (1330-32), s. 322-325; I/12 (1330-32), s. 345-357; II/14 (1330-32), s. 418-425; Mustafa Şeref, “İçtimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Teessüs Eder”, a.e., I/6 (1330-32), s. 162-166; M. Rumelin, “Örf ve Âdetin Bağlayıcı Kudreti”, İstanbul Barosu Mecmuası, XIII, İstanbul 1939, s. 366-369; Halil İnalcık, “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultânî Hukuk ve Fatih’in Kanunları”,

SBFD, XIII/2 (1958), s. 102-126; a.mlf., “Örf”, İA, IX, 480; Adnan Güriz, “İngiliz Hukukunda Örf ve Âdet Kaidelerinin Meriyeti Meselesi”, Adalet Dergisi, LIV/1-2, Ankara 1963, s. 49-53; Mohamed el-Awa, “The Place of Custom (‘Urf) in Islamic Legal Theory”, IQ, XVII/3-4 (1973), s. 176-182; Abdülkadir Şener, “İctimai Usul-i Fıkh Tartışmaları”, AÜ İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V, Ankara 1982, s. 231-247; Muhammad Y. Faruqi, “Consideration of ‘Urf in the Judgements of the Khulafā’ al Rashidūn and the Early Fuqahā’”, The American Journal of Islamic Social Sciences, IX/4, Herndon 1992, s. 482-498; Mohammad Zain bin Haji Othman, “The Status of ‘Urf in Islamic Law”, IIUM Law Journal, III/2, Selangor 1993, s. 40-51; B. Johansen, “Coutumes locales et coutumes universelles aux sources des règles juridiques en droit musulman hanéfite”, AIsl., sy. 27 (1993), s. 29-35; G. Libson, “On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law”, Islamic Law and Society, IV, Leiden 1997, s. 131-155; a.mlf., “ʿUrf”, EI² (İng.), X, 887-888; J. Schacht, “Şeriat”, İA, XI, 433-434.

İbrahim Kâfi Dönmez

Osmanlı Devleti’nde.

Bir hukuk terimi olarak örf padişahın yönetme ve icra etme yetkisini ifade eder. Padişahın emir ve fermanlarıyla oluşan hukuka da “örfî hukuk” adı verilir. Örfî hukuk bir kanun hukukudur. Dîvân-ı Hümâyun’da örfî hukuktan sorumlu üye olarak yer alan nişancıya “müftî-i kānûn” denilmesinin sebebi de budur. İslâm hukukunun kaynaklarından olan örf ile örfî hukukun esası olan örf arasında yakın bir alâka vardır. Ebü’l-Berekât en-Nesefî’den başlayarak Sirâceddin el-Gaznevî el-Hindî ve bunlardan nakleden İbn Âbidîn’e kadar örf “akıl yoluyla herkesin benimsemiş olduğu, insan tabiatına uygun olan şey” diye tanımlanmıştır. Benzer tanım Seyyid Şerîf el-Cürcânî’de de yer alır (et-Taʿrîfât, “ʿurf” md.). Osmanlı kaynaklarında örfî hukuk anlamına gelecek şekilde örf kelimesine ilk defa yer veren Dursun Bey, şer‘î hukuku “vahye ve nakle dayanan hukuk” şeklinde tanımladıktan sonra örfü şöyle tarif eder: “Yani bu tedbir ol mertebe olmazsa belki mücerret tavr-ı akl üzere nizâm-ı âlem-i zâhir için meselâ tavr-ı Cengiz Han gibi olursa sebebine izâfe ederler, siyâset-i sultânî ve yasağ-ı pâdişâhî derler ki örfümüzce ona örf derler” (Târîh-i Ebü’l-Feth,

s. 12). Dursun Bey burada örfî hukuk tabirini değil örf kelimesini kullanmış ve örfe bu genişlikte bir anlam yüklemiştir. Bu tanımda vurgulanan ilk unsur fukahanın da örfü tanımlarken öne çıkardığı akıl unsurudur ve her iki tanımın ortak noktası akla yapılan atıftır. İkinci tanımda ayrıca devlet başkanının iradesinden söz edilmiştir ki bu, örf ve âdet hukukuyla örfî hukuku birbirinden ayıran temel ölçüttür.

Örfî hukukun sadece Osmanlılar'a has olmadığı, diğer Türk ve İslâm devletlerinde de bulunduğu bilinmektedir. "Töre, tüzük, yasa, yasak" tabirleri İslâmiyet'ten önce ve sonra kullanılmaya devam etmiştir. Uygurlar'da bunların yanında yang, yusun ve "devlet örfü" mânasında il yangı terimleri kullanılmıştır (İzgi, s. 76). Memlükler'de, İran'da ve Hindistan'daki İslâm devletlerinde farklı adlar taşısa da bir örfî hukukun varlığı bilinmektedir. Malaya adalarında görülen ve adına "adat hukuku" denilen bir örfî hukuk çeşidi de belirtilmelidir (İA, I, 130).

Osmanlı örfî hukukunun şer'î hukukun karşısında laik bir yapı arzettiğinin ileri sürülmesi isabetli değildir. Örf sultanın sınırsız yasama yetkisi anlamına da gelmez. Esasen İslâm hukuku örf ve âdet, sedd-i zerâi', maslahat ve istihsan gibi hukuk kaynaklarıyla devlet başkanı veya kanun koyucuya yasama alanında geniş yetkiler vermiştir. Yine ta'zîr gibi ceza hukuku, tekâlîf-i örfiyye gibi vergi hukuku, mîrî arazi gibi eşya hukuku ve anayasa hukukuyla idare hukuku alanlarında ülke ihtiyacının ve kamu düzeninin gerektirdiği düzenlemeleri yapmak devlet başkanına bırakılmıştır; İslâm hukuk literatüründe buna "siyâset-i şer'iyye" adı verilir. Diğer taraftan İslâm dininde ruhban sınıfının olmaması, devletin inanç ve ibadetlere büyük oranda karışmaması sebebiyle sekülerizm ya da laisizme ihtiyaç duyulmamıştır. Osmanlı hukuk yapısında sekülerlik veya dinle devletin bağımsızlığından söz etmek yerine yasama alanında padişahın şeriatın kendisine tanıdığı yetkileri ne ölçüde kullandığından bahsetmek daha isabetlidir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde Osmanlı örfî hukukunun zaman zaman suç-ceza dengesini gözetmeyen ağır ta'zîr cezaları ve kardeş katli uygulaması gibi bazı istisnalar dışında İslâm hukuk sistemi içinde bulunduğu görülecektir.

Osmanlı Devleti'nde örfî hukukun ortaya çıkışının İslâm hukukunun teşekkül biçimiyle ve Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasî, idarî ve

hukukî şartlarla yakın ilişkisi bulunmaktadır. Emevîler'in hilâfet idaresini saltanata çevirmesiyle birlikte fukahanın ilmî çalışmalarını daha ziyade özel hukuk alanında yoğunlaştırması, anayasa ve idare hukuku gibi kamu hukuku alanlarında zamanla oluşan boşlukların devlet başkanlarınca doldurulması sonucunu doğurmuştur. Devlet adamları çok defa hukukçuların kendilerini sınırlayacak çözümleriyle bağlı kalmak istememiştir. Diğer önemli bir sebep olarak ictihad kapısının kapandığı kanaatinin yaygın biçimde yerleşmesi gösterilebilir. İslâm hukukunun nas tarafından ayrıntılı şekilde düzenlenmemiş alanlarda devlet başkanına belirli bir takdir hakkını tanımış olması, Osmanlı padişahlarına ta'zîr grubu suç ve cezaların tesbiti ve tekâlîf-i örfiyye denilen vergilerin konması hususunda uygun bir zemin hazırlamıştır. Yine Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasî, malî, idarî ve askerî şartlar devletin bu şartlara uygun hukukî düzenlemeler yapmasını gerekli kılmıştır (Aydın, s. 76-77).

Şer'î hukukun nastan kaynaklanan kuralları değişmez nitelikte iken örfî hukuk kuralları bütünüyle değişebilir niteliktedir. Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Telhîsü'l-beyân'da belirttiği gibi (s. 118), "Her asrın bir örfü ve her örfün bir muktezâsı olur". Zorunluluk ve ihtiyaçlar sonucu şekillenen hukukî esaslar padişah iradesinin bunlara eklenmesiyle kanun haline gelmekte ve uygulamaya girmektedir. Padişahlar tarafından konulan kanunların yürürlülük süreleri de kural olarak bunların saltanat süreleriyle sınırlıdır. Her padişah değişikliğinde kalması istenen kanun ve imtiyazların yenilenmesi gerekmektedir.

Klasik dönemde askerî (yönetenler) ve reâyâ (yönetilenler) denilen iki gruptan meydana gelen Osmanlı toplumunda askerîler de ehl-i şer' ve ehl-i örf adıyla ikiye ayrılmıştı. Padişahın idarî, icraî ve askerî yetkilerini temsil eden ve kullanan ulemâ dışında kalan görevlilere ehl-i örf adı verilmiştir. Seyfiye ricâli de denilen ehl-i örf daha çok kul menşeli olan, Enderun veya Acemi Oğlanları Mektebi'nden yetişip sadrazamlığa kadar yükselebilen yöneticilerden oluşmakta idi (bk. EHL-i ÖRF). Osmanlı hukukunun ve İslâm hukuk tarihinin ilk resmî tedvini olan Mecelle'de örfle ilgili birçok madde bulunmaktadır. Mecelle hukukî bir kaynak olarak örf ile âdet arasında bir fark olmadığını, "Âdet muhakkemdir, yani hükm-i şer'îyi ispat için örf ve âdet hakem kılınır" maddesiyle göstermiştir.

XIV ve XV. yüzyıllarda etkin biçimde kullanılan örfî hukuk özellikle XVI. yüzyıldan itibaren etkinliğini yitirmeye başlamış ve şer‘î hukukun hâkimiyeti pekişmiştir. Bazı kanunnâme maddelerinde nişancılar tarafından yapılan, “Emr-i şer‘ muteberdir; kanunu yoktur” şeklinde tashihler yer almaya başlamıştır. Ehl-i şer‘ ile ehl-i örf arasındaki mücadelenin, diğer bir ifadeyle

yürütme ile yargı güçleri arasında egemenlik alanını genişletme mücadelesinde şer‘î hukukun temsilcilerinin gittikçe daha etkili hale geldiği görülmektedir.

Örf ve örf-i ma‘rûf tabirleri “işkence” anlamında da kullanılmıştır. Kelimenin Arapça tef‘îl babından kazandığı mânada tehdit etme ve korkutma anlamları da mevcuttur. Osmanlılar’ın isimlendirmesi bu kökene dayanıyor olmalıdır. Kanunnâmelerde örfün bu anlamda kullanılmasına örnek olarak II. Bayezid’in Umumi Osmanlı Kanunnâmesi’nde, “Ve eğer örfle bir kimesnenin hırsızlığı sabit olursa kadı olan ehl-i örfe hüccet vere” (Akgündüz, II, 44), Aydıneli Siyasetnâmesi’nde, “Ve şol yerde ki şer‘ ile sabit olmayıp örf ile ola, mezkûr siyasetnâme mûcibince hırsızın hakkından geleler” (a.g.e., II, 169) ifadeleri verilebilir. Mühimme defterlerinde ve şer‘iyye sicillerinde örfün bu anlamda kullanımı yaygındır (Akman, s. 83-87).

BİBLİYOGRAFYA

Kānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. R. Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, tür.yer.; Tursun Bey, Târîh-i Ebü’l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 12; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü’l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 118, 198, 205; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü resâʾili İbn ʿÂbidin, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 112-145; Barkan, Kanunlar, s. XIII-XX, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer’iliği Meselesi”, İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XI/3-4 (1945), s. 218; Sadri Maksudi Arsal, Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul 1947,

s. 79, 288, 400; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law (ed. V. L. Ménage), Oxford 1973, s. 168-171; a.mlf., “Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat” (trc. Selahattin Eroğlu), AÜİFD, XXVI (1983), s. 633-652; Özkan İzgi, Uygurların Siyasi ve Kültürel Tarihi: Hukuk Vesikalarına Göre, Ankara 1987, s. 76; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-96, I-IX, tür.yer.; Yasemin Işıktaç, Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku, İstanbul 1992, tür.yer.; M. Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 2005, s. 69-81, ayrıca bk. tür.yer.; H. Gerber, Islamic Law and Culture: 1600-1840, Leiden 1999, s. 105-115; J. R. Bowen, Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning, Cambridge 2003, tür.yer.; Mehmet Akman, Osmanlı Devleti’nde Ceza Yargılaması, İstanbul 2004, s. 59-61, 83-87, 124; Halil İnalcık, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, SBFD, XIII/2 (1958), s. 102-126; a.mlf., “Örf”, İA, IX, 480; Mustafa Avcı, “Hukuk Tarihimizde Hukuka Aykırı Deliller Sorunu: İşkence (Örf-i Maruf Uygulaması)”, TDA, sy. 147 (2003), s. 45-76; Adnan Koşum, “Osmanlı Örfi Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri”, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 17, Konya 2004, s. 145-160; R. A. Kern, “Adat Hukuku”, İA, I, 130; I. Goldziher, “Âdet”, a.e., I, 137; G. Libson, “‘Urf”, EI² (İng.), X, 887-888; F. H. Stewart, “‘Urf”, a.e., X, 888-892; Hayreddin Karaman, “Âdet”, DİA, I, 369-373.

Mehmet Akman

ÖRFÎ MAHMUD AĞA

(ö. 1192/1778 [?])

Osmanlı tarihçisi, şair ve hattat.

1116 (1704) yılında Edirne'de Bevvâb Sinan mahallesinde doğdu. Babası, Edirne Bostancı Ocağı bostancıbaşılarından olup 1704 ve 1710 yıllarında bu görevde bulunan ve 1131'de (1719) ölen Suhte Hacı Ali Ağa'dır. Bundan dolayı Ağazâde lakabıyla tanınır. Dedesi Medine kadılarından Lutfizâde Mehmed Efendi'dir. Edirne'de yetişti. Baba mesleğine girdi, bu arada dönemin ünlü hattatlarından hüsn-i hat dersleri gördü ve icâzet aldı. Bostancı Ocağı'nda ustalık ve bölükbaşılık yaptı, kethüdâlığa kadar yükseldi. Babasının ölümü üzerine Edirne bostancıbaşılığı görevini beklediyse de bu emeline kavuşamadı. Emekliye ayrıldıktan sonra birkaç defa İstanbul'a da giderek uygun bir görev talebinde bulundu, ancak isteğini elde edemeden Edirne'ye döndü. 1728'de Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından Burgos'taki (Lüleburgaz) İbrâhim Hanzâde evkafı mütevelliliğine getirildi. 1730 Patrona İsyanı'nda Nevşehirli'nin adamı olduğu suçlamasıyla bu görevinden alındı. Ardından Elhac Tiryâki Mehmed Paşa onu Edirne gümrük eminliğine tayin etti. Sadrazam Divitdâr Mehmed Paşa'ya yazdığı bir kasidede baba mesleği bostancıbaşılık talebini tekrarladı, fakat bu göreve getirilmedi. Bu arada eşini ve iki gün içerisinde beş çocuğunu kaybetti, duygularını Mahabbetnâme adlı mesnevisinde dile getirdi. Gülşenî tarikatına mensup olan Örfî Mahmud Ağa'ya zamanının önemli mutasavvıf ve şairlerinden Hasan Sezâî-yi Gülşenî'nin mektupları vardır. Vefat tarihi ihtilâflı olup 1186'dan (1772) sonra öldüğü nakledilmektedir. Mezar taşını gördüğünü belirten Rifat Osman ise 1192 (1778) tarihini verir (Edirne Rehnümâsı, s. 105). Mefhûmü't-tevârîh'in ilk cildinin başında meçhul bir kişi tarafından 1185'te (1771) öldüğü kaydedilmiştir. Rifat Osman'a göre Şeyhi Çelebi Camii civarında, Bursalı Mehmed Tâhir'e ve Peremeci'ye göre ise İstanbul yolu üzerinde Nâzır Çeşmesi Kabristanı'na defnedilmiştir.

Eserleri. 1. Divan. Divanın ilk tertibi 1148 (1735) yılına aittir. Örfî daha

sonra yazdığı şiirleri de ekleyerek 1168 (1755) yılında eserini yeniden düzenlemiştir. Çağdaşı Râmiz Efendi'nin nesre ve şiire kadir, hoşsohbet biri olarak nitelediği Örfî'nin (Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı, s. 220) gazel ağırlıklı divanında Edirne konulu manzumelerin çokluğu dikkati çeker. Eserin beş nüshasının varlığı bilinmekte, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi nüshasının müellif hattı olduğu anlaşılmaktadır (Kütük, XI/26 [2004], s. 192-197). 2. Mahabbetnâme. Mesnevi tarzında kaleme alınan bir hasbihalidir. Bir nüshası müellifin Berây-ı Şehr-i Edirne, Leylâ vü Mecnûn, Nasîhatnâme adlı eserlerinin de bulunduğu Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde kayıtlı (TY, nr. 2195) yazmanın içerisindedir. Bazı kaynaklarda bu eserler de Mahabbetnâme zannedilerek eserin 412 varak olduğu belirtilmişse de Mahabbetnâme 149, Leylâ vü Mecnûn 216, Nasîhatnâme 47 beyittir (Gürgendereli, sy. 6 [2002], s. 89). Şair, kendi aşkını hasbihal şeklinde samimi duygularla anlatırken ölümle gelen ayrılığı Leylâ ile Mecnûn'un başına gelenlere benzeterek teselli bulur.

Eserin dili sade, üslûbu akıcı ve açıktır. Mahabbetnâme, Müberra Gürgendereli tarafından yayımlanmıştır (İlmî Araştırmalar, sy. 6 [2002], s. 94-105). 3. Leylâ vü Mecnûn. Muhtemelen Mahabbetnâme'yi tamamlayan bir mesnevidir (Edirne Selimiye Ktp., TY, nr. 2195, vr. 89b-96a). Örfî bu eserinde Nizâmî-i Gencevî, Câmî ve Hâtifî gibi şairlerden etkilenmiştir. Leylâ vü Mecnûn'un müstakil yazması Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Seyfeddin Özege Bölümü Agâh Sırrı Levend Kitapları, nr. 442). Bu eser de Müberra Gürgendereli tarafından neşredilmiştir (İlmî Araştırmalar, sy. 14 [2002], s. 79-82). 4. Nasîhatnâme (Pendnâme). Bilinen nüshaları Edirne Selimiye Kütüphanesi'ndeki yazmanın (TY, nr. 2195) 96b-98a, divanın içinde "Pend-i Abd-i Pürkusûr Örfî" başlığı altında İstanbul Üniversitesi'ndeki nüshanın (TY, nr. 411) 7b-9a varakları arasındadır. Rifat Kütük'e göre Nasîhatnâme müstakil bir eser olmayıp divandaki manzumelerden biridir (Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, XI/26 [2004], s. 209-210). 5. Mefhûmü't-tevârîh. Örfî'nin yaratılıştan başlayarak 1170 (1757) yılına kadar getirdiği genel tarihidir. Müellif eserini devlet adamlarına geçmişten ibret almalarını hatırlatarak öğüt vermek, mansıb talebi için yüzsuyu dökmenin boşuna olduğunu vurgulamak ve hayır dua ile anılmak için 1171 (1757-58) yılında kaleme aldığını belirtir. Mefhûmü't-tevârîh'in Millet (Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 557, 558) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 1431)

kütüphanelerinde kayıtlı iki cilt halinde nüshaları vardır. Ali Emîrî Efendi nüshası müellif hattıyladır. Mefhûmü't-tevârîh orijinal bir kaynak değil bir derlemedir. 6. Berây-ı Şehr-i Edirne. Mefhûmü't-tevârîh'in I. cildinin içinde bulunan "Der Vasf-ı Şehr-i Edirne" başlıklı kısmın (vr. 145a-149b) genişletilerek müstakil kitap haline getirilmesinden oluşmuştur 1174'te (1760-61) telif edilen ve bir süre sonra III. Mustafa'ya sunulan eserin başlıca kaynağı Örfî'nin sözünü etmediği Abdurrahman Hibrî'nin Enîsü'l-müsâmirîn'idir. Kitabın orijinal kısımları müellifin babasının ve kendisinin şahit olduğu olaylar ve bazı hadiseler için düşürdüğü tarihlerdir (bk. ENÎSÜ'l-MÜSÂMİRÎN). Rifat Osman ve Osman Nuri Peremeci, eserin Târîh-i Cevrî Çelebi adıyla basıldığını (İstanbul 1291-1292) söylerlerse de Orhan Köprülü'nün tesbitine göre (TD, I/1 [1949], s. 53 vd.) Cevrî Târihi sadece Örfî'nin tarihine dayanmayıp Peçevî Târihi'nden, Silâhdar Mehmed Ağa'nın Nusretnâme'sinden ve kısmen Târih'inden faydalanılarak kaleme alınmıştır. Özege de Târîh-i Cevrî Çelebi'nin müellifini Mahmud İrfan b. Elhâc Ali olarak göstermiştir (Katalog, IV, 1738). Gerçekten Târîh-i Cevrî Çelebi, Osmanlı tarihinin çeşitli olaylarının düzensiz biçimde bir araya getirilmesinden oluşmuş bir derlemedir. Edirne tarihiyle ilgili kısım (I, 6-39) dışında eserde Kanûnî Sultan Süleyman devrinin şehzade olayları, II. Selim'in vefatı ve III. Murad'ın cülûsundan itibaren çeşitli olaylar gelişigüzel anlatılmıştır. Bazı olaylar için kaynak olarak eserde Hoca Sadeddin Efendi ile Naîmâ Mustafa'nın adları da zikredilir. Ancak Edirne ile ilgili bölümün tek kaynağı Örfî'nin Berây-ı Şehr-i Edirne'si olmalıdır. Nitekim Cevrî, Örfî'nin bazı ifadelerini aynen eserine almıştır. Bu ifadeler, Orhan Köprülü'nün Cevrî'nin Örfî'den değil doğrudan Hibrî'den faydalandığı hükmünü (TD, I/1 [1949], s. 64) cerhetmektedir. Ayrıca Örfî'den çok önce yaşayan, Abdurrahman Hibrî ile çağdaş olan ve 1065 (1654) yılında ölen divan şairi Cevrî İbrâhim Çelebi'nin Târîh-i Cevrî Çelebi adlı eserle ilgisinin bulunması mümkün değildir. Berây-ı Şehr-i Edirne'nin bazı kütüphanelerde ve şahısların elinde yedi nüshasının bulunduğu bilinmektedir (Kütük, XI/26 [2004], s. 200-204). İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı nüsha (nr. 3612) müellif hattı olup müsvedde halindedir. Eser Edirne'nin fethi, sarayları, Edirne Bostancı Ocağı, başta camiler olmak üzere tarihî binaları, Fetret devri olayları, Edirne Vak'ası, Edirne kadıları, şairleri, III. Mustafa'nın cülûsu, Emetullah Sultan'ın doğum şenliği gibi konuları içerir. Pek çok bilgi yanlışlığı ihtiva eden Berây-ı Şehr-i Edirne, Rifat Osman ve çağdaş bazı tarihçiler

tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Eserin orijinal kısımları Edirne Bostancı Ocağı, 1703 Edirne Vak‘ası, 1746 yangını ve 1752 depremi hakkında verdiği bilgilerdir. Tarih düşürmede büyük mahareti olan Örfî Mahmud Ağa Edirne’de saray, çeşme, köprü, cami, dergâh, kale, mektep gibi mimari eserlere tarih düşürmüştür (Onur, tür.yer.).

BİBLİYOGRAFYA

Ağazâde Örfî Mahmud Ağa, Mefhûmü’t-tevârîh, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 557, 558; a.mlf., Berây-ı Şehr-i Edirne, İÜ Ktp., TY, nr. 3612; Târîh-i Cevrî Çelebi, İstanbul 1291-92, I-II, tür.yer.; Sezâî-yi Gülşenî, Mektûbât-ı Hazreti Sezâî (s.nşr. Cezair Yarar), İstanbul 2001, s. 185-187; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ’sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 220; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 513; Sicilli Osmânî, III, 454; Osmanlı Müellifleri, III, 5-6; Rifat Osman, Edirne Rehnümâsı, Edirne 1336, s. 105; a.mlf., Edirne Sarayı (nşr. A. Süheyl Ünver), Ankara 1989, s. 23, 45-46, 99-117; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 168-169, 272; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 257-258; Tayyib Gökbilgin, “Edirne Hakkında Yazılmış Tarihler ve Enîsü’l-müsâmirîn”, Edirne: Edirne’nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 79, 113; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 43-44, 84, 161, 182, 199, 213, 250-251; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 47; a.mlf., “Örfî’nin Leyla ve Mecnûn’u”, TDl., sy. 12 (1952), s. 17-20; Özege, Katalog, IV, 1738; Babinger (Üçok), s. 236, 333; Günay Kut, “Edirne Selimiye Kütüphanesindeki Türkçe Yazmalar Üzerine”, TUBA, III (1979), s. 271; Orhan F. Köprülü, “Cevrî Tarihi’nin Mahiyet ve Kıymeti”, TD, I/1 (1949), s. 47-66;

Müberra Gürgendereli, “Örfî Mahmud Ağa ve Mahabbetnâme Mesnevîsi”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 6, İstanbul 2002, s. 85-106; a.mlf., “Edirneli Örfî’nin Leylâ ve Mecnûn’u”, İlmî Araştırmalar, sy. 14, İstanbul 2002, s. 79-82; Rıfat Kütük, “Edirneli Örfî Mahmud Ağa’nın Hayatı ve Eserleri”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,

XI/26, Erzurum 2004, s. 183-210; İsmet Parmaksızoğlu, “Örfî Mahmud Ağa, Ağazâde”, TA, XXVI, 272-273; “Örfî Mahmud Ağa”, TDEA, VII, 193.

Abdülkadir Özcan

ÖRFÎ-i ŞÎRÂZÎ

(عرفي شيرازي)

(ö. 999/1591)

İranlı şair.

963 (1556) yılında Şîraz’da doğdu. Asıl adı Cemâleddin Muhammed’dir. Şîraz’da idarî ve hukukî görevler üstlenen babası Zeynelâbidîn Ali Belevî’nin mesleğine nisbetle “Örfî” mahlasını kullanmıştır. Bazı tezkire kitaplarında seyyid diye nitelendirilmişse de bunun doğru olmadığı söylenmiştir (Hüccetî, IV, 1760). Şîraz’da öğrenim gören Örfî hat ve mûsikide maharet kazandı. Küçük yaşından itibaren şiire olan meyli onu şiir meclislerine sevketti. Tarhî-i Şîrâzî, Kadrî-i Şîrâzî ve Molla Gayretî gibi şair ve ediplerin meclislerine katılarak şiir yeteneğini geliştirdi. Edebî ve ilmî faaliyetleri destekleyen Safevî hükümdarları I. Tahmasb ile I. Abbas’ın şiir meclislerinde yer aldı. Bu meclislerde okunan Bâbâ Figānî’nin gazellerinden etkilendi ve başlangıçta gazele yöneldi. Gururlu, sert ve uyuşmaz mizacından dolayı çevresiyle geçinememesi, ayrıca yakalandığı bir hastalıktan dolayı yüzünde meydana gelen şekil bozukluğu sebebiyle toplum önüne çıkamaması onun ülkesinden ayrılmasına sebep oldu. Bâbür sarayında edebî çevrelerin sahip olduğu itibarın da etkisiyle 989’da (1581) önce Ahmednagar’a, ardından Gürkanlılar’ın merkezi Fetihpûr Sikri’ye gitti. Burada Ekber Şah sarayının önde gelen şairlerinden Feyzî-i Hindî ile karşılaştı. Feyzî kendisini sarayın melikü’ş-şuarâsı Mesîhuddin Ebü’l-Feth Gîlânî’yle tanıştırdı. Onun aracılığıyla sanat sever kumandan Abdürrahîm Hân-ı Hânân’ın hizmetine girdi. Bu yolla Ekber Şah’a ve Şehzade Selim’e yakınlık sağladı. Ekber Şah’ın Keşmir seferi münasebetiyle yazdığı Ḳaṣîde-i Keşmîriyye’yi ona sundu ve hayatının sonuna kadar sarayda kaldı. 999’da (1591) Lahor’da dizanteri hastalığından öldü ve orada defnedildi, naaşı otuz yıl sonra Necef’e nakledildi. Daha sonraki tezkire yazarları onun zehirletilerek öldürüldüğünü kaydeder (Agha Muhammed Ali, III [1929], s. 99).

Örfî, ölümünden önce şiirlerini düzenletmesi için Abdürrahîm Hân-ı Hânân'a göndermiş, o da bunları şair Muhammed Kāsım İsfahânî'ye vererek tertibini sağlamıştır. Bu düzenleme sonucunda gazel, kaside, kıta, rubâî ve mesnevilerinden oluşan 14.000 beyitlik bir divan ortaya çıkmıştır. Kasidelerinde onun tıp, mantık ve felsefe ilmine de âşina olduğu görülür. Meʾâs̱ir-ı Raḥîmî müellifi Abdülbâkī Nihâvendî 1028'den (1619) sonra bu divana bir önsöz yazmıştır. Sebk-i Hindî'nin ilk temsilcileri arasında yer alan, kendisini son derece beğenen ve Enverî, Hâkānî, Nizâmî ve Sa'dî gibi önemli şairleri bile hafife alan Örfî Sa'dî-i Şîrâzî'nin Dîvân'ını istinsah etmiş ve şiirlerinden etkilenmiştir. Örfî, Nizâmî-i Gencevî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ını taklitle Mecmaʿu'l-ebkâr, Ḫüsrev u Şîrîn'ini taklitle Şîrîn u Ferhâd mesnevilerini yazmışsa da kendisine has mazmunlar kullandığı bu eserleri tamamlayamamıştır. Bazılarına göre divanın içinde bulunan Sâḳīnâme de müstakil bir eserdir. Ayrıca tasavvufla ilgili manzum ve mensur bir çalışma olan Risâle-i Nefsiyye'yi kaleme almıştır. Kasidelerine yazılan şerhler arasında Mirza Can Nâmî'nin Miftâḥu'n-nikât'ı anılabilir (Hüccetî, IV, 1762). Bütün şiirlerini ve Risâle-i Nefsiyye'sini bir araya getiren Külliyyât'ı 1880'de Kanpûr'da basılmış, Gulâm Hüseyin Cevâhirî (Tahran 1960, 1357 hş./ 1978) ve Muhammed Veliyyülhak Ensârî (Tahran 1378 hş.) tarafından tahkikli neşirleri yapılmıştır. Divanı ise ayrı olarak yayımlanmıştır (Tahran 1369 hş.).

XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türk şairlerince tanınmaya başlanan Örfî, Türk edebiyatında etkili olmuş, birçok şair ondan övgüyle söz etmiştir. Bunların arasında Nef'î, Râmî, Cevrî İbrâhim Çelebi, Nâbî, Nedîm, Münif, Erzurumlu Zihni, Şeyh Galib, Nigârî, Leskofçalı Galib ve Ziyâ Paşa gibi şairler vardır. Örfî'nin bazı şiirleri tahmîs edilmiş, şiirlerinden seçmeler yapılmış ve bir kısmı şerhedilmiştir. Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Mecmûʿatü'l-insâniyye fî maʿrifeti'l-vaḥdâniyye adlı eserinin ikinci bölümünde Örfî'nin şiirlerine yer vermiş, Ziyâ Paşa, Harâbât'ın kasideler bölümüne Örfî'nin bir kasidesini koymuştur. Urfalı Ömer Nüzhet'in Şerh-i Dîvân-ı Örfî, Ahmed Sabîh'in Şerh-i Dîvân-ı Örfî, Adnî'nin Şerh-i Kasîde-i Örfî adlı eserinin yanında Murtaza Trabzonî,

Rodosîzâde Mehmed Emin Efendi ve Neşâtî de Örfî'nin bazı şiirlerine şerh yazmıştır (Yılmaz, bk. bibl., Duru, sy. 26 [2003], s. 123). Nâbî, Farsça Dîvânçe-i Ġazeliyyât'ında Örfî'nin bir gazelini, son dönem şairlerinden

Selahattin de (Ali Selahattin Yiğitoğlu) bazı şiirlerini tahmîs etmiştir (Duru, sy. 26 [2003], s. 123, 124).

BİBLİYOGRAFYA

Külliyyât-i ʿÖrfî-i Şîrâzî (nşr. Gulâm Hüseyin Cevâhirî), Tahran 1960, neşredenin girişi, s. 8-51; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu-t-tawā-rīkh (trc. W. Haig), Delhi 1986, III, 392-395; Fahrüzzamân-ı Kazvînî, Meyḫâne (nşr. Muhammed Şefî'), Lahor 1926, s. 175-185; Abdülbâkī Nihâvendî, Me'âs̱ir-i Raḥîmî (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1381 hş., s. 189-219; Şiblî Nu'mânî, Şiʿrü'l-ʿAcem (trc. M. Takī Fahr-ı Dâî Gîlânî), Tahran 1363 hş., III, 66-111; Browne, LHP, IV, 241-249; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts., IV, 122-124; Herümel Sedâr Nigânî, Pârsîguyân-ı Hind u Sind, [baskı yeri yok] 1976 (Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân), s. 59-65; Safâ, Edebiyyât, V/2, s. 799-814; Ahmed Temîm Dârî, ʿİrfân u Edeb der ʿAṣr-ı Ṣafevî, Tahran 1372 hş., I, 417-430; Hüccetî, "ʿÖrfî-i Şîrâzî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş., IV, 1760-1764; Ozan Yılmaz, Urfî'nin Kasidelerine Yapılan Türkçe Şerhler (yüksek lisans tezi, 2004), Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Agha Muhammad Ali, "Urfi of Shiraz", IC, III (1929), s. 96-125; Ali Rızâ Zekâvetî Karagözlü, "Teşrîḥ-i Aḥvâl u Efkâr-ı ʿÖrfî-i Şîrâzî", Maʿârif, II/1, Tahran 1364 hş., s. 129-149; Necmürreşîd, "ʿÖrfî-i Şîrâzî", Dâniş, sy. 41, İslâmâbâd 1374 hş./1995, s. 59-73; Necip Fazıl Duru, "Şiraz'dan Hindistan'a Örfî'nin Sergüzeşti ve Klasik Türk Şiirinde Örfî-i Şîrâzî", Bilig, sy. 26, Ankara 2003, s. 117-145; P. E. Losensky, "ʿUrfī S̲h̲īrāzī", EI² (İng.), X, 892.

Rıza Kurtuluş

ÖRTÜNME

(bk. TESETTÜR).

ÖRÜMCEK

(bk. ANKEBÛT).

ÖŞÜR

(العشر)

Toprak ürünlerinden alınan zekât.

Sözlükte “onda bir” anlamına gelen uşr (çoğulu uşûr, a‘şâr) kelimesinin Türkçeleşmiş şekli olan öşür fıkıhta toprak ürünlerinden tahsil edilen zekâtı ifade eder. Bazı şarkiyatçılar tarafından öşürle Âsûrî dilindeki “iş-ru-u” ve İbrânîce’deki “ma‘aşer” arasında bağ kurulabileceği ileri sürülmüşse de (İA, IX, 482) kelime terim anlamını Hz. Peygamber’in konuya ilişkin hadisindeki kullanımından almıştır (aş.bk.). Toprak mahsullerinden zekât (öşür) verilmesinin farz oluşu kitap, sünnet ve icmâ delillerine dayanır. Genel olarak zekât mevzularına temas eden âyetlerde “emvâl” (mallar) kelimesi kullanıldığı gibi Bakara sûresinin 267. âyetinde, “Sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak edin” buyrularak ziraî ürünlerde malî mükellefiyetin varlığına işaret edilmiş ve En‘âm sûresinin 141. âyetinde müslümanlara hasat günü mahsullerinin haklarını vermeleri emredilmiştir. Bunların ilkinde geçen “infak edin” emrinin “zekâtını verin” mânasında olduğu pek çok müfessir ve fakih tarafından kabul edilmektedir. İkinci âyette yer alan “hak” kelimesiyle zekâtın mı yoksa zekâttan ayrı bir ödemenin mi kastedildiği, ayrıca bu âyetin hükmünün mensuh olup olmadığı tartışmalıdır. İbn Abbas’tan, biri âyetin mensuh olduğuna, diğeri toprak ürünlerinden zekâtı emrettiğine dair iki rivayet gelmiştir. Tâbiîn fakihlerinden Muhammed b. Hanefiyye, Dahhâk b. Müzâhim, Tâvûs b. Keysân, Câbir b. Zeyd, Katâde b. Diâme ve Saîd b. Müseyyeb burada geçen hak kelimesiyle zekâtın kastedildiğini ileri sürerler. Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, İbrâhim en-Nehaî, Atâ b. Ebû Rebâh bu kelimeyle zekâttan başka ödemelerin kastedildiği, ayrıca âyetin daha sonraki âyetlerle neshedildiği kanaatindedir (Yahyâ b. Âdem, s. 121-127). Esasen mensuh olup olmadığı hakkındaki tartışma bu âyetin Mekke döneminde inmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bazı dinî yükümlülüklere toplumun bu yönde bilinçlendirilmesi aşamasının ardından son şeklinin verildiği, bu arada zekâtın da Mekke devrinden itibaren dinî bir mükellefiyet olmakla beraber mevzuu, nisabı, nisbeti ve harcama yerleri gibi hususların Medine

döneminde belirlendiği dikkate alınırsa bu konuda bir neshin değil tafsil sürecinin söz konusu olduğu söylenebilir. Yine bu konuyla ilgili değerlendirmelerde ilk dönem âlimlerinin nesih kelimesini mutlakı takyid, âmmı tahsis, mübhemi beyan, mücmeli tefsiri de içine alacak bir kapsamda kullandıkları göz ardı edilmemelidir. Öşrün sünnetteki dayanağı Hz. Peygamber'in, "-Toprak mahsullerinden-yağmur ve nehir sularıyla sulananlarda onda bir, kova ile (el emeği) sulananlarda yirmide bir oranında zekât vardır" hadisiyle (Buhârî, "Zekât", 55) benzeri içerikteki hadisleridir. Öte yandan İslâm âlimleri ziraî mahsullerde zekâtın farz olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Değişik toplumlarda ziraî mahsullerden vergi alınması veya mâbedlere pay ayrılması ve hasat zamanı şenlikler yapılması sabit olmakla birlikte, bazı şarkiyatçıların İslâm'dan önce Arap yarımadasında hasattan mâbedler için vergi niteliğinde pay ayrılması ve müşrik Araplar'ın mahsullerinden yahut hayvanlarından bir kısmını Allah için veya başka mâbudlar adına vermeleri uygulamasıyla İslâm'daki öşür arasında bağ kurup, "Peygamber tamamıyla şuurlu bir tarzda öşrün ibadetle bütün münasebetlerini bertaraf etti ve ihtimal Cenûbî Arabistan'da cereyan eden hususların tesiri altında bunun bir nevi vergi gibi verilmesini istedi" şeklinde bir sonuca varması (İA, IX, 482) ilmî bir temele dayanmamaktadır. Zira Resûl-i Ekrem döneminden itibaren öşür asıl niteliği ibadet olan zekâtın bir türü olarak telakki edilmiş ve fıkıh kitaplarında "zekâtü'z-zürû', zekâtü'l-hars" gibi başlıklar altında incelenmiştir.

Vücûb Sebebi ve Şartları. Öşrün vücûb sebebi fiilen ürün vermiş arazidir. Bunun pratik sonucu, bir kimseye öşrün farz olduğundan söz edilebilmesi için onun topraktan elde ettiği bir ürünün mevcut olması gereğidir. Öşrün vücûb şartları Hanefî eserleri esas alınarak iki gruba ayrılabilir. 1. Mükellefle ilgili şartlar: a) Müslüman olmak. Zekâtın bir türü olduğu (ibadet niteliği taşıdığı) için müslüman olmayanlar öşürle mükellef değildir. Hanefîler, diğer zekât mallarında zekât yükümlüsü olmak için akıl ve bulûğu şart koşarken ziraî ürünlerde -malî yükümlülük yönü ağır bastığından- çoğunluğun görüşü istikametinde olmak üzere müslümanların velâyet ve vesâyeti altındaki küçüklerin ve akıl hastalarının malından öşür verilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir. Müslüman olmayanların dinin fer'î hükümlerine muhatap sayılıp sayılmamasıyla ilgili usul ihtilâfı sebebiyle bazı Mâlikîler müslüman olmayı vücûb şartlarından saymayıp sıhhat şartları arasında zikrederler. Bir zimmînin öşür toprağı satın alması durumunda

öşürle yükümlü olup olmayacağı arazinin statüsüyle ilgili bir mesele olup tartışmalıdır (aş.bk.). b) Ürünün mülkiyetine sahip olmak. Fakihlerin çoğunluğu, öşür yükümlülüğü için toprağa mâlik olmayı şart koşmayıp elde edilen ürünün mülkiyetine sahip olmayı yeterli saymıştır. Buna göre arazi ekilmek üzere belli bir ücretle kiralanmışsa öşür kiracıdan alınır. Yarıcılık usulüyle ziraat yapılmışsa arazi sahibi ve işletmeci kendi hisselerine düşen mahsulün zekâtını öderler. Ebû Hanîfe'ye göre ise iki durumda da öşür toprak sahibinden alınır. Öşre tâbi

mahsuller yetiştikten sonra satılırsa öşrü arazi sahibinden, yetişmeden satılırsa satın alandan tahsil edilir. Âriyet yoluyla yararlanılan araziden elde edilen mahsulün zekâtını âriyet alan öder. Toprak ürünlerinin zekât borcu zimmete değil mahsule bağlı olduğundan öşür borcu olan bir mükellef öldüğünde ürün mevcutsa öşrü vârislerinden alınır. Zekât ise mükellefin ölmesiyle düşer. Yine öşür toprağa değil mahsule bağlı bir borç olduğu için öşür arazisi vakfedildiğinde de buradan elde edilen üründen zekât verilmesi gerekir. 2. Mevzu ile ilgili şartlar. Öşrün mevzuu toprak mahsulleri olup bunların öşre tâbi olması bazı şartlara bağlıdır (mahalliyet şartları). a) Ürünün öşür toprağından elde edilmiş olması. Hanefîler'ce aranan bu şart sebebiyle tarihî seyri içinde arazinin statüsünün ve bu hususta meydana gelen değişikliklerin incelenmesi özel bir öneme sahiptir (aş. bk.). b) Ürünün mevcut olması. Öşrün vücûb sebebini fiilen mahsul vermiş arazi oluşturduğu için öşre konu olacak bir ürünün mevcut olması bir vücûb şartıdır. Buna göre toprak sahibi ürün elde edebileceği halde arazisini boş bırakırsa veya bir âfetten dolayı mahsul yetişmezse öşürle mükellef olmaz. c) Ürünün belirli nitelikte olması. Hangi tür toprak mahsullerinden öşür verilmesi gerektiği "Mevzu" başlığı altında incelenecektir.

Mevzu. Yukarıda zikredilen âyet ve hadisten genel olarak bütün toprak ürünlerinden zekât verilmesi gerektiği anlaşılmakla beraber zekâta tâbi bazı ürünleri özellikle belirten hadisler de vardır. Sıhhatinde tereddüt edilmeyen hadisler buğday, arpa, hurma ve kuru üzüm üzerinde yoğunlaşmakta (Yahyâ b. Âdem, s. 112-113; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 634-635), en fazla zekât tatbikatının o devir Hicaz bölgesinde diğer ürünlerden daha çok üretilip tüketildiği anlaşılan bu dört ürünle ilgili olduğu görülmektedir. Ancak kaynaklarda gerek Hz. Peygamber gerekse Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler döneminde diğer ürünlerden de zekât alındığını gösteren, fakat bu

dört madde hakkındaki kadar kuvvetli olmayan haberler vardır (Yahyâ b. Âdem, s. 150-151; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 667-668, 672). Bu hadis ve uygulamaların değerlendirilmesi sonunda toprak ürünlerinin hangilerinden zekât tahsil edileceği konusunda ashap döneminden itibaren farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kaynaklarda sahâbeden İbn Ömer'in, tâbiînden Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, İbn Ebû Leylâ ve Mûsâ b. Talha'nın sadece buğday, arpa, hurma ve üzümü öşre tâbi saydıkları, Kādî Şüreyh ve Şa'bî'nin -zaruri gıda maddesi olmadığı gerekçesiyle- üzümü bunlardan istisna ettikleri, İbn Abbas ve İbrâhim en-Nehaî'nin bu dört maddeye sült (bir çeşit arpa) ve darıyı, Mekhûl b. Ebû Müslim, Ömer b. Abdülazîz ve Zührî'nin nohut ve mercimeği ilâve ettikleri belirtilir (tâbiîn fakihlerinden yapılan başka rivayetlerle birlikte bk. Yahyâ b. Âdem, s. 140-141, 142, 156; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 634-643, 674-679). Bu delilleri değerlendiren mezhep imamları hangi toprak ürünlerinin zekâta tâbi olacağı konusunda farklı sonuçlara ulaşmıştır. Ebû Hanîfe'ye göre ot, odun, kamış ve meyvesiz ağaçlar gibi ziraat amacı olmaksızın yetişenler dışında bütün toprak ürünleri zekâta tâbidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî çürümeden bir sene kalabilen toprak ürünlerinden zekât verilmesi gerektiği, meyve ve sebzelerin ise zekâttan istisna edildiği kanaatindedir. İmam Mâlik ve Şâfiî'ye göre gıda maddesi özelliğine sahip olup bir yıl saklanabilen ürünler zekât mevzuudur. Şâfiî meyvelerden sadece hadiste zikri geçen hurma ve üzümün, Mâlik bunların yanında zeytinin de zekâta tâbi olacağına hükmetmiştir. Ahmed b. Hanbel'e göre ise ölçülebilen, kurutulabilen, dayanıklı gıda maddeleriyle insanlar tarafından yetiştirilen -pamuk, keten gibi gıda maddesi olmayanlar dahil-bütün mahsullerden zekât verilmesi gerekir. Günümüzde Suudi Arabistan, Ürdün ve Mısır gibi ülkelerde Ebû Hanîfe'nin görüşü esas alınarak bütün toprak ürünleri zekâta tâbi sayılmaktadır.

Nisab. "Öşrün farz olması için gerekli sayılan asgari ürün miktarı" anlamına gelen nisab konusunda iki temel yaklaşım vardır. Sahâbeden İbn Ömer, Câbir b. Abdullah, tâbiînden İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî, Hasan-ı Basrî, Saîd b. Müseyyeb, Atâ b. Ebû Rebâh, Zührî, Mekhûl b. Ebû Müslim, mezhep imamlarından Şâfiî, Mâlik, Ahmed b. Hanbel ile Ebû Hanîfe'nin iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed 5 veskten (hacim ölçüsü olan vesk ağırlık olarak hesaplandığında 653 kg.) az olan üründe zekât tahakkuk etmeyeceği kanaatindedir (Yahyâ b. Âdem, s. 134-137; Ebû Ubeyd Kāsım

b. Sellâm, s. 648-649). Sahâbeden İbn Abbas, tâbiînden Zeyd b. Ali, Ömer b. Abdülazîz, Hammâd b. Süleyman, mezhep imamlarından Ebû Hanîfe'ye göre ise toprak ürünlerinde nisab şartı aranmaz, miktarı ne olursa olsun zekâta tâbidir. Hanefî fıkıh kitaplarında Ebû Hanîfe'nin görüşü esas alınmıştır. Toprak ürünlerinde nisab şartını koşanlara göre kabuksuz olarak depo edilen buğday ve arpa 653 kg. ve üzerindeyse zekâta tâbidir. Eğer pirinç gibi kabuğuyla birlikte depo edilmişse nisab belirlenirken bunun iki katı esas alınır. "Beş veskten az üründe zekât yoktur" anlamındaki hadis (Buhârî, "Zekât", 42) çoğunluk görüşünün dayanağını oluşturur. Çoğunluk bu hadisi, "-Toprak mahsullerinden-yağmur ve nehir sularıyla sulananlarda onda bir, kova ile sulananlarda yirmide bir oranında zekât vardır" hadisinin (Buhârî, "Zekât", 55) açıklayıcısı olarak kabul eder. Bir başka anlatımla ikinci hadis öşrün nisbetini düzenlemektedir; nisab konusunda genel ifade taşıyan (âm) bir delil olup özel hüküm içermemektedir. Birinci hadis ise nisab konusunu düzenleyen ve özel ifade taşıyan (hâs) bir delil olup bu bakımdan diğer hadisi açıklamaktadır. Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunanlar ise Bakara sûresinin 267, En'âm sûresinin 141. âyetiyle ikinci hadisin âm ifade taşıdığını ve 5 vesk sınırı getiren hadisin bunu tahsis etmeye elverişli olmadığını belirtirler. Bu konudaki tartışmalarda âmmın delâletinin katiliği ve zannîliği hususundaki ihtilâfla âm lafzın hâs lafızla teâruz etmesi durumunda izlenecek metot farklılıklarının önemli bir yere sahip olduğu görülür. Günümüzde Suudi Arabistan, Ürdün ve Mısır gibi ülkelerde çoğunluk görüşüne uyularak öşürde nisabın bulunduğu kabul edilmektedir.

Nisbet. Öşür miktarını belirlerken esas alınacak oranı ifade eden nisbet konuya ilişkin hadiste (Buhârî, "Zekât", 55, yk.bk.) toprağı sulama şekline bağlanmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber döneminden itibaren, eğer toprak emek sarfedilmeden meselâ yağmurla veya nehir suyu ile tabii biçimde sulanıyorsa 1/10 (% 10), emek harcanarak veya dolap vb. aletler kullanılarak sulanıyorsa 1/20 (% 5) nisbetinde zekât alınagelmiştir. Bu hususta fakihler arasında ihtilâf bulunmamaktadır (Ebû Yûsuf, s. 55-56). Eğer hem tabii yolla hem emekle elde edilen su ile sulanıyorsa nisbet hangisinin daha çok olduğuna göre belirlenir. Bunların eşit olması durumunda Hanefîler'e göre mükellefin lehine olmak üzere 1/20 nisbeti esas alınır; çoğunluğa göre ise nisbet 1/10'un 3/4'üdür (% 7,5). Tohum, gübre ve işçi ücretleri gibi masraflar toprak ürünlerinin zekât nisbeti belirlenirken dikkate alınmaz. Ancak zekât hesaplanırken önce bunların

düşülüp düşülmeyeceği hususunda farklı değerlendirmeler vardır. Yûsuf el-Kardâvî, konuyla ilgili bazı sahâbî sözleri ve öşürle ilgili

nasların gayeleri ışığında özellikle günümüz şartlarında önemli bir yekün tutan bu masrafların zekât hesaplanmadan önce düşülmesi gerekeceği kanaatindedir (Fıḳhü'z-zekât, I, 391-397). İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 120 sayılı kararında ise (22-27 Aralık 2001 tarihinde yapılan on üçüncü dönem toplantısı) bu masrafların eğer borç alınarak yapılmışsa zekât miktarından düşülebileceği sonucuna ulaşılmıştır. Aynı kararda toprak mahsulleri zekâtının hak sahiplerine ulaştırılmasıyla ilgili masrafların zekât miktarından düşüleceği belirtilmiştir. Fakihlerin çoğunluğuna göre matrahı tesbit amacıyla hurma ve üzümün miktarının henüz dalındayken tahmin yoluyla belirlenmesi (hars) câizdir, Hanefîler ise bunu câiz görmez (hars usulüyle matrah tesbitinin Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler devrindeki uygulaması hakkında bk. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 654, 656, 662; Buhârî, "Zekât", 54).

Vücûb ve Tahsil Zamanı. Ekinlerin zekâtı Ebû Hanîfe ve Züfer'e göre taneler ortaya çıktığı, Şâfiîler'e göre sertleşmeye başladığı, Ebû Yûsuf'a göre hasada müsait olduğu, Muhammed'e göre hasattan sonra deste yapıldığı zaman; meyvelerin zekâtı Ebû Hanîfe, Züfer ve Şâfiîler'e göre olgunlaşmaya başladığında, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre -bir yıl çürümeden kalabilen meyvelerden olmak kaydıyla-devşirme zamanı geldiğinde vâcip olur. Bunun tahsilinin ekinlerde harman, meyvelerde toplama ve üzümlerde kesme sonrası yapılacağı hususunda görüş birliği vardır. Hanefî mezhebi müctehidlerine göre toprak ürünlerinin zekâta tâbi olması için üzerinden bir yıl geçmesi (havelân-i havl) şart değildir. Bir sene içinde kaç defa mahsul alınırsa her defasında hasat zamanı öşrü alınır (öşrü tahsil etmekle görevli olan kişiler hakkında bk. ÂMİL).

Arazinin Statüsü. Hz. Peygamber'in vefatını takiben fetihlerin hızla yayılması sebebiyle gerek fethedilen toprakların gerekse bunlar üzerinde yaşayan yerli halkın hukukî statülerinin belirlenmesi özel bir önem kazanmış, sahâbe Sevâd'ın (Irak) fethi dolayısıyla yeni bir boyut kazanan bu meseleyi Kur'an âyetleri ve Resûlullah'ın uygulamaları ışığında geniş biçimde tartışmıştır. Temel delilleri Enfâl sûresinin 41 ve Haşr sûresinin 6-9. âyetleriyle Resûl-i Ekrem'in tatbikatı ve sahâbenin

değerlendirmelerinden oluşan arazi-vergi ilişkisi konusu müctehid imamlar döneminde belirli tasnifler yapılarak ele alınmış ve bu hususta zengin bir doktrin meydana gelmiştir (bk. FEY; GANİMET; HARAÇ). Genel olarak topraklar üç kısımda mütalaa edilmektedir. 1. Ahalisi kendiliğinden müslüman olan topraklarla savaş yoluyla fethedilip 4/5 oranında gazilere taksim edilen topraklar. Bunların mülkiyeti bütün mezheplere göre üzerinde oturanlara ait olup toprak öşür arazisi adını alır. Elde edilen mahsulden sulama çeşidine göre onda bir veya yirmide bir oranında zekât tahsil edilir. 2. Barış yoluyla elde edilen topraklar. Yapılan anlaşma gereği toprağın mülkiyeti müslümanlarda (devlet) kalmışsa haraç vergisi karşılığında arazinin intifâ hakkı yerli halka verilmiştir. Bu nevi arazinin satışı câiz değildir, çünkü bütün müslümanlar için vakıftır; kullanıcısı haraç ödemez. Eğer anlaşma gereği mülkiyeti üzerinde oturanlara verilmişse bu nevi topraklar satılabilir, zira özel mülkiyete konu olmuştur. Konan haraç "cizye hükmünde haraç" diye anılır. 3. Savaş yoluyla ele geçirilen topraklar. Mezhepler arasında bazı noktalarda görüş ayrılığı bulunmakla birlikte eğer gaziler arasında taksim edilmeyip yerli halkın elinde bırakılmışsa araziye haraç vergisi konacağı kabul edilmiştir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre bu arazi müslümanlar için vakıf hükmündedir, yani mülkiyeti devlete aittir; Hanefîler'e göre Hz. Ömer'in Sevâd'daki uygulaması toprağı ahalisinin mülkü olarak bırakma şeklinde olmuştur; sahipleri bu arazi üzerinde satım, hibe gibi tasarruflarda bulunabilir.

Harâcî arazinin müslümanın mülkiyetine geçmesi durumunda buradan elde edeceği mahsul için öşür vermesi gerekip gerekmediği hususu Hanefîler'le çoğunluk arasında önemli bir görüş ayrılığı oluşturmaktadır. Bu durumda hem haraç hem öşür verilmesi gerektiğini savunan Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin delilleri şöylece özetlenebilir: Öşür ve haraç şer'î dayanak, sebep, mahal ve harcama yerleri bakımından farklı iki malî yükümlülüktür. Şöyle ki: Öşür hükmünün dayanağını oluşturan naslar öşrî ve harâcî ayırımı yapmaksızın müslümanın elde ettiği üründen öşür vermesinin farz olduğunu göstermektedir; ictihada dayanan haraç bunu engelleyemez. Öşrün sebebi mahsul elde edilmiş olması, haracınki araziden yararlanma imkânının bulunmasıdır. Nitekim toprağını ekmeyenden öşür alınmadığı halde aynı durumda olan haraç mükellefinden haraç alınmaktadır. Öşür mahsulle, haraç zimmetle ilgili bir vecîbedir. Öşür zekâtın sarf yerlerine harcanır, haracın sarf yerleri farklıdır. Sahâbe ve -İkrime dışındaki-tâbiîn âlimleri

arasında müslümanın haraçla birlikte öşür vermeyeceğini belirten kimse yoktur. Ayrıca aksi yönde rivayetler vardır. Ömer b. Abdülazîz, elinde haraç arazisi bulunan müslümanların hem haraç hem öşür ödemelerini emretmiş (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 126), Abdullah b. Mübârek de Mervân'ın yakınlarına bu yönde bir telkinde bulunmuştur (a.g.e., s. 128-129). Hanefîler'in delilleri arasında yer alan, Hz. Ömer'in İslâmiyet'i kabul eden dihkana haracını ödemeye devam etmesini söyleyip ayrıca öşrünü vermesini emretmediği rivayetini ise şöyle açıklarlar: Halife bunu ayrıca belirtme ihtiyacı duymamıştır, zira müslüman olan kişi zaten öşrünü verir.

Müslümanın haraç arazisinden öşür vermesi gerekmediği kanaatini taşıyan Hanefîler'in delilleri de şöyle özetlenebilir: Hz. Ömer, müslüman olan Iraklı bir bölge yöneticisine haracını ödemeye devam etmesini söylemiş, ayrıca öşrünü de vermesini emretmemiştir. Hz. Ömer ve Ali dönemlerinde müslüman olan zimmîlerden haraç alındığı bilinmektedir (a.g.e., s. 124-127); fakat sahâbeden haraç ve öşrü bir arada tahsil eden olmamıştır. İster âdil ister zalim olsun hiçbir yöneticinin Sevâd arazisinden öşür aldığı bilinmemektedir; şu halde bu topraklarda öşrün vâcip olduğunu söylemek icmâa aykırı olur. Öşrün vücûb sebebi hakikaten nâmî (fiilen ürün vermiş), haracınki hakikaten veya takdiren nâmî topraktır, yani her ikisinde vücûb toprağa izâfe edilmektedir, şu halde aynı sebep altında iki vergi birleşmez. Öşür ibadet, haraç ise ceza niteliği taşıyan bir malî yükümlülük olup dayandıkları ilke itibariyle farklı oldukları için birleştirilmeleri câiz değildir. Hanefîler'in delilleri arasında yer alan ve İbn Mes'ûd'dan, Alkame b. Kays, İbrâhim en-Nehaî, Hammâd b. Ebû Süleyman, Ebû Hanîfe, Yahyâ b. Anbese tarikiyle rivayet edilen, "Müslüman arazisinde haraç ve öşür birleşmez" meâlindeki hadis ise (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IV, 132) zayıf bulunmuştur. Bu görüşe katılan Hanefî fakihi İbnü'l-Hümâm, Yahyâ b. Anbese'nin mevzû hadis rivayet edecek derecede zayıf bir râvi olduğunu, bu hadisin merfû derecesine yükselmemekle beraber İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî, İkrime gibi tâbiîn tarafından rivayet edildiği için mürsel olduğunu belirtir. Mürsel hadisi Ahmed b. Hanbel zayıf saymakla beraber zaruret karşısında, Şâfiî, Saîd b. Müseyyeb ve Hasan-ı Basrî gibi çok sahâbî ile görüşen tâbiîlerden rivayet edilmişse, Mâlik ve Ebû Hanîfe ise böyle bir kayıt koymadan delil kabul etmektedir.

Öte yandan Hanefî fıkıh kitaplarında toprağın verimliliğini sağlayan su da öşrî ve harâcî şeklinde isimlendirilip bunun arazinin hukukî durumunu değiştirmedeki etkisi üzerinde durulmuş, suyun öşrî sayılmasında esas alınan temel kriter kişiler tarafından tasarruf altına alınıp alınamama şeklinde ifade edilmiştir. Ancak bu kriter öşrî sulara yeterince açıklık getirmediği gibi -sadece yağmur suyunun ittifakla öşrî olduğu söylenebilmektedir-konuya ilişkin ifadeler dikkatle incelendiğinde suyun bütün arazilerin değil âtıl ve sahipsiz olup mülkiyet veya kullanım hakkını kazanma amacıyla imar ve ıslah edilen arazinin öşrî veya harâcî sayılmasında etkili olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye göre ihyâ edilen toprak öşrî su ile sulanıyorsa öşrî, harâcî su ile sulanıyorsa harâcî arazidir; Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf'a göre ise ihyâ edilen toprak öşür topraklarına yakınsa öşrî, haraç topraklarına yakınsa harâcî arazidir.

Bu bilgiler, Hanefî mezhebine göre, daha önce haraç arazisi veya mîrî arazi statüsünde iken günümüzde -Türkiye ve Mısır gibi ülkelerde-fertlerin mülkü haline gelmiş topraklardan elde edilen ziraî ürünlerden öşür verilmesi gerekip gerekmediği sorusuna cevap aranırken bu toprakların özel mülkiyete konu olup olmaması kriterini esas almanın sağlıklı bir yol olmayacağını ortaya koymaktadır. Zira Hanefî fakihlerine göre haraç toprakları mülk arazidir; nitekim İbn Âbidîn, "Haraç toprakları olan Mısır, Suriye ve Irak arazisi mülk topraklardı" ifadesiyle bunu bir biçimde dile getirir. Haraç toprağını işleyen müslümanın buradan elde ettiği mahsul için öşür vermeyip sadece haracını ödeyeceği Hanefîler'in ittifakla kabul ettiği bir husustur. Yine özel mülk olmayan arazi de (meselâ vakıf toprakları) öşür toprağı olabilmektedir. İbn Nüceym, geride vâris bırakmadan ölen kimselerin harâcî arazileri zamanla beytülmâle intikal edince artık bunlardan haraç vergisinin düşeceğini ve devlet tarafından şahıslara satılması halinde yeniden haraç koymanın mümkün olmadığını belirttikten sonra toprağın malî mükellefiyetten (haraç veya öşür) muaf olamayacağını, Hassâf ve Kâsânî gibi fakihlere de gönderme yaparak bu durumda öşür ödenmesi gerektiğini kabul eder; bununla birlikte mevkuf (harâcî) statüsündeki Mısır arazisi hakkında kesin bir şey söyleyemeyeceğini, çünkü böyle bir yerin bir müslüman tarafından beytülmâlden satın alınması durumunda mahsulünden öşür vermesi gerektiği hususunda eski kaynaklarda bir nakil göremediğini ifade eder. Bu durumda günümüzde

Türkiye topraklarının ürünlerinden Hanefîler'e göre de öşür verilmesi gerektiği sonucu fıkhî açıdan şöyle temellendirilebilir: Bugün artık topraktan veya mahsulünden haraç vergisi alınmamaktadır. Hanefî fakihleri de hiçbir dönemde ve hiçbir yerde toprak ürünlerinin hem haraç hem öşürden muaf olduğunu söylememişler, aksine, "Toprak iki malî yükümlülükten birden muaf tutulamaz" demişlerdir. Yerin bitirdiği hemen bütün ürünleri zekâta tâbi mal olarak gören ve fakirin ihtiyacını karşılamaya daha elverişli olacağı için para dışındaki malların zekâtının para olarak da verilebileceğini savunan bu mezhebin -zekâta tâbi mallar değerlendirmesi çerçevesinde-85 gr. altın veya karşılığı artıcı vasıfta malı olan kişiyi zekât mükellefi sayarken tonlarca ürün elde edeni zekâttan muaf tutması düşünülemez.

Bu bağlamda fıkıh eserlerinde tartışılan önemli bir konu, bir zimmînin öşür toprağı satın alması durumunda öşürle yükümlü olup olmayacağı meselesidir. Bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre toprak haraç arazisine dönüşür ve zimmî mülkiyetine sahip olduğu sürece buradan haraç ödemekle yükümlü olur; toprak bir müslümanın mülkiyetine geçerse tekrar öşür arazisi haline gelir. Hz. Ömer'in Benî Tağlib hıristiyan kabilesine uyguladığı vergilendirmeyi esas alan Ebû Yûsuf toprağın hukukî statüsünde değişiklik olmayacağı, ancak bundan iki kat öşür vergisi alınacağı kanaatindedir. Muhammed'e göre de toprağın statüsü değişmez, fakat tek öşür vermesi gerekir. Ancak Ebû Yûsuf'a ve Muhammed'den gelen iki rivayetten birine göre zimmîden öşür adıyla alınan bu vergi zekâtın değil haracın sarf yerlerine harcanır.

"Gayri müslim tâcirlerden alınan bir tür gümrük vergisi" anlamındaki "uşûr" için fıkıh kitaplarında "uşr" kelimesinin mutlak biçimde veya "uşrü't-ticâre" şeklinde kayıtlanarak kullanımı da yaygındır (bk. UŞÛR). Toprak ürünlerinden Osmanlı Devleti adına öşür veya âşâr ismiyle alınan verginin zekâtın toprak ürünleri kalemine ad olan öşürle ilgisi yoktur. Bu verginin yaygın adı böyle olsa da gerçekte haraç vergisi niteliğinde olduğu Ebüssuûd Efendi tarafından ifade edilmiş ve uygulamasıyla ilgili veriler ışığında mahiyet ve nisbeti bakımından öşürden farklı olduğu ortaya konmuştur (İA, IX, 485-488; DİA, XVI, 89-90).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc, Kahire 1352, s. 25-26, 28-29, 30, 54-56, 74, 76, 77, 151, 152; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü'l-Ḫarâc, Kahire 1384/1964, s. 106, 107, 112-113, 121-127, 134-137, 140-142, 150-151, 156; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Muhammed İmâre), Beyrut-Kahire 1409/ 1989, s. 124-129, 634-643, 648-649, 654-656, 662, 667-668, 672, 674-679; Belâzürî, Fütûḥ (Zekkâr), s. 18-22, 31, 34-36, 42, 76, 77, 83-85; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), XII, 156, 158-161, 168, 173; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 235, 453; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Kahire 1393, s. 117-119, 137-139, 161; İbn Hazm, el-Muḥallâ, V, 256, 259, 260; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, IV, 132; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 3, 23, 162; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 63, 64, 179, 181; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr içinde), V, 280; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 272, 284-286; İbn Şâs, ʿİḳdü'l-cevâhiri's-s̱emîne (nşr. M. Ebü'l-Ecfân - Abdülhafîz Mansûr), Beyrut 1415/1995, I, 298-299; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), II, 690-692; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr fitaʿli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), Kahire 1370/1951, IV, 143; Bâbertî, el-İnâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr içinde), II, 189; V, 217; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), II, 188,195, 196, 199, 281; V, 216, 275, 279, 280, 286, 287; Tecrid Tercemesi, V, 83-85, 287; VII, 157-159; İbn Nüceym, et-Tuḥfetü'l-marḍıyye fi'l-arâżi'l-Mıṣriyye (Resâʾilü İbn Nüceym içinde, nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1400/1980, s. 50-64; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 29, 79, 84, 184; III, 394; a.mlf., Minḥatü'l-ḫâliḳ ʿale'l-Baḥri'r-râʾiḳ (İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ içinde), Kahire 1311, V, 114-115; M. Maʻrûf ed-Devâlibî, el-Medḫal ilâ ʿilmi uṣûli'l-fıḳh, Dımaşk 1965, s. 158-159; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Ḫarâc ve'n-nüẓumü'l-mâliyye, Kahire 1969, s. 104-105; Yûsuf el-Kardâvî, Fıḳhü'z-zekât, Beyrut 1389/1969, I, 340-419; İbrâhim M. Ahmed Ali, el-Mevâridü'l-mâliyye fi'l-İslâm, Kahire 1972, s. 364-368; Muhammed Abdülcevâd Muhammed, Milkiyyetü'l-arâżî fi'l-İslâm, İskenderiye 1972, s. 79, 83, 97, 101, 105-106, 111-112, 126; M. Ebû Zehre, İslâm Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usûlü (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1973, s. 197, 205, 385; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, Ankara 1979, s. 20, 26-29, 36;

Hayreddin Karaman, “Toprak Mülkiyeti ve Öşür”, Diyanet Dergisi, XV/ 1, Ankara 1976, s. 5-15; XV/2 (1976), s. 80-82; A. Grohmann, “Öşür”, İA, IX, 482-485; “Zekât”, Mv.F, XXIII, 278-292; “ʿUşr”, a.e., XXX, 101-115; “Haraç”, DİA, XVI, 89-90.

Mehmet Erkal

Osmanlılar.

Osmanlı toprak sisteminde hububat üretimi yapılan yerler genellikle mîrî arazi statüsünde olup timarlara bölünmüş durumdadır. Nazarî yaklaşımlara göre fiilî durumlara bakarak Ege adalarıyla birlikte Rumeli’nin harâcî, Anadolu’nun ise çoğunlukla öşrî topraklar olması gerektiği ileri sürülmüştür. Osmanlı toprak sisteminin teorik çerçevesini Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi oluşturmuş ve bunun esası İslâm fetih hukukuna dayandırılmıştır. Buna göre haraç, fetih yoluyla ele

geçirilen topraklardan % 50’ye kadar alınabileceği bildirilen vergidir ve harâc-ı muvazzaf, harâc-ı mukāseme diye ikiye ayrılır. Bunlardan ilki toprak üzerinden maktû olarak alınır. Osmanlı tatbikatında bunun çift akçesi, basma akçesi, kulluk akçesi, zemin resmi, Rumeli’nin birçok yerinde ispençe resmi, boyunduruk hakkı, ağalık hakkı adlı vergileri kapsadığı kabul edilir. Toprağını işleyen ve üretiminin sahibi olan köylü toprak kirasını veya vergisini öşür adı altında sipahiye öder. Bazı küçük tazminat ve vergilerle birlikte toplam mükellefiyet genelikle % 15’ten fazla olmaz. Harâc-ı mukāseme ise toprak ürünlerinden yerin durumuna göre “öşürden nısfa kadar” (% 10-50) alınan vergidir. Öşür resm-i bâğ ve bâğçe, resm-i sebzevât gibi vergi türlerini ihtiva eder.

Umumiyetle öşür adı altında toplanan vergiler ziraî vergilerdir ve böylece beşte birden (humus) onda bire (öşür) kadar değişen çeşitli oranlar ortaya çıkmaktadır. Bu vergiler tahıl ve bakliyatta mal olarak tahsil edilirdi. Lifli bitkiler, sebze ve meyveler, âdet-i ağnâm, resm-i kovan ve gümrük vergilerinde alacaklısına seçme hakkı tanınırdı. Vergilerin çoğunu buğday, arpa ve çavdardan alınan öşür ve sâlâriyye oluşturmaktaydı. Bunlardan başka meyve bahçelerinden alınan bahçe; kavun, karpuz ve hıyardan bostan; üzüm bağlarından bağ; çeşitli meyvelerden fevâkih; turfanda meyve

ve sebzeden resm; baldan kovan; pamuktan penbe; ipek kozalarından harîr; şıradan şıra resmleriyle ekonomik değer taşıyan çeşitli bitkilerden alınan vergiler mevcuttu. Bunlar mahsul yetiştiği zaman ağırlık, adet veya alan üzerinden kanunlarla belirlenen miktar ve nisbetlere göre toplanırdı.

Osmanlı ülkesinde özellikle timar sistemi geçerli olduğu için sahiplerin mülkü olan öşrî toprakların sayısı çok azdı. Timar sisteminde rakabe (soyut mülkiyet ve denetim hakkı) fetih esnasında müslümanlara vakfedilerek, mîrî arazi yani devlete ait toprak addedilerek hemen hemen bütün ülke topraklarına yaygınlaştırılmıştı. Bu idare tarzında çiftçiler devlete ait toprakların dâimî ve irsî kiracısı durumundaydı. Öşür adıyla her yıl üründen devlete bir pay toprak kirası (icâre) veya bir paylaşma haracı (harâc-ı mukāseme) olarak alınmaktaydı. Öşrün oranı toprağın verimine, sulama şartlarına, ürün çeşitlerine, mahallî örf ve âdetlere göre büyük değişiklikler arzetmekte, bazan her kaza, hatta her köy için ayrı ayrı tayin edilmekteydi. Öşür toprak mahsullerinden vezir, kumandan ve diğerlerine ayrılan pay olan sâlâriyye ile birlikte tahsil edilirdi.

Bu oranlar pek az istisna ile hemen her zaman onda biri aşmakta; sâlâriyye, sâlârlık, yemlik gibi adlarla anılan ve öşrün tamamlayıcısı denen ek yükümlülüklerle birlikte genellikle sekizde biri bulmaktadır. Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da uygulanmış olan kanunlarında da öşürlerin miktar ve oranlarında farklar vardır ve bu farklılıkların sebepleri hakkında mâlûmat verilmektedir. Burada köylülerin yükümlü tutuldukları derbentlerde gelip geçenlere hizmette bulunmaları, hububat, pamuk, meyve, sebze gibi ürün farklılıkları ve köylülerin değişik dinlere mensup olmaları gibi sebepler belirtilir. Bazan aynı vergi içinde matrah menşeleri birbirinden farklı olan çeşitli vergilerin bir arada tahsil edilmesinden dolayı oranlar değişik olabilmekteydi. Osmanlılar da bu eski dönem uygulamalarını devam ettirmişti. Toprağın verimini dikkate aldıklarından bu durum nisbet farklılıklarının sebeplerinden bir başkasını ortaya çıkarmıştı. Osmanlı timar nizamında toprak mahsulleri vergilerinin büyük bir kısmının cibâyet hakkı, timarlı sipahilere askerî ve idarî vazifeleri mukabilinde dirlik (maaş) olarak tevzi edilmiş bulunuyordu.

Teorik olarak müslümanlardan alınan ve mülk topraklarının mahsullerinin zekâtını ifade eden öşür, Osmanlı uygulamasında özellikle Ebüssuûd

Efendi’den sonra harâc-ı mukāseme vergisinin veya toprak kirasının alt dilimi şeklinde görülmüştür. Öşür ve sâlâriyye hububat istihsalinde bulunan bütün çiftçilerden alınırdı. Bu vergiler bir yandan timar kesimi içerisinde dirlik sahibinin gelirlerinin en önemli kısmını oluşturuyor, dolayısıyla eyalet ordularının masraflarını karşılıyor, bir yandan da mülk topraklardan ve padişah haslarından alındığı üzere devlet hazinesinin bir kaynağını ve vakıfların da en önemli gelirini teşkil ediyordu.

Hububat dışında dut, pirinç, kendir, kenevir, pamuk, susam, zeytin gibi lif ve yağ bitkilerinin üretiminden alınan öşür nisbetleri daha az tutulmuştur. Böylece bir bakıma üretim teşvik edilmiştir. Anadolu toprakları sulama imkânları olduğunda verimli topraklardır. Bu sebeple sunî sulama geliştirilmiş, sudan faydalanma durumu kurallara bağlanmıştır. Sulamayı kendi imkânlarıyla sağlayan çiftçiler veya bahçe sahipleri yarı öşür (% 5) ödüyordu. Bu tür topraklara “suğla” adı veriliyordu.

Timar yönteminin dünya ekonomisindeki değişikliklerden sonra gitgide zayıflamasıyla, devletin ve ücretli bir merkez ordusunun artan nakdî ihtiyaçlarını karşılamak üzere timarların geliri merkezî bütçeye aktarılmak üzere padişah veya vezir hasları haline sokulmuş, bu kabil hasların gelirinin, dolayısıyla öşrün cibâyeti işi iltizama verilmeye başlanmıştır. Mültezimler devlete ait olan vergiyi müzayede ile alır, mahsulün öşrünü adamları vasıtasıyla cibâyet ettikleri gibi ikinci birine de ihale edebilirlerdi. Böylece burada da bir iltizam hiyerarşisi ortaya çıkmıştı. XVII. yüzyıldan itibaren timar topraklarının iltizama verilme süreci içinde öşür de nakdîleşmeye başlamış ve artık kelime çoğul şekliyle “âşâr / a‘şâr” olarak kullanılmıştır.

Osmanlı ekonomisi gibi kapitalizm dışı ekonomilerdeki tarım en önemli sektör olduğundan Tanzimat dönemiyle başlayan yeni malî uygulamalarda âşâr bütçenin en önemli gelirlerinden biri olmuştur. Yine Osmanlı ekonomisi ve maliyesi büyük ölçüde tarım ve hayvancılığa dayandığı için meselâ Sultan Abdülaziz döneminin 1863-1864 yılına ait ilk bütçesinde âşâr ve ağnâm resimleri en kabarık kalemleri meydana getiriyordu (Karal, VII, 230-231).

Osmanlı ekonomisinde âşâr oranlarında görülen farklılıkların mükelleflerin

kanun önünde eşitsizliğinden çok mahallî geleneklerden, toprağın veriminden, sulu-susuz gibi tarım yöntemlerinden kaynaklandığı düşünülmeksizin Tanzimat döneminde bu vergi, mahsulün yetişmesi için üreticinin yaptığı masraflara da bakılmaksızın gayri sâfi hâsılat üzerinden tahsil edilmeye başlandı. Böylece âşâr, az masrafla işlenen arazide çalışanlarla masrafı çok olan toprakları işleyenlerin elde ettikleri sâfi gelire nazaran farklı nisbetlerde tahakkuk ediyordu. Bu durum vergilendirmenin temel ilkelerinden olan eşitlik kuralına uygun düşmemekteydi. Tanzimat'ın ilânından sonra bütün âşâr vergilerinin bu sebeple onda bire indirilmesi sonuçta hem köylüyü hem de devlet gelirlerini zora soktu.

Tanzimat'tan sonra âşâr vergisinin tahsili birçok aşamadan geçti. Öncelikle âşâr vergilerini ıslah etmek gerekçesiyle bu vergilerin büyük yolsuzluklara sebep olan eski cibâyet yöntemleri değiştirilmeye çalışıldı. Tahsilât işi kısa bir süre muhassıl denen resmî memurlar tarafından yapıldı. Muhassılların yetersizliği ve müteşebbis anlayışından çok memur zihniyetinin hâkim oluşu gibi sebepler yüzünden hazinenin büyük zararlara uğradığı ve köylü için şikâyet konusu olan hususların bu yöntemde de giderilmediği görüldü. Ayrıca devletin peşin ödenecek nakit paraya şiddetli ihtiyacı vardı. Bu sebeple birkaç yıllık bir tecrübeden sonra tekrar iltizam yöntemine dönüldü. Böylece Tanzimat'ın ilk üç yılı hariç bütün dönem boyunca âşâr vergilerinin iltizam yöntemiyle toplanması sürdürüldü.

İltizam yönteminin sakıncalarını dikkate alan devlet birkaç defa iltizam yerine iltizamla devlet memurluğunu birleştiren emanet yöntemini ikame etmek istedi (1840-1843). Bundan sonra tekrar iltizama dönülerek âşâr vergileri ikişer yıllık sürelerle maktû olarak ihale edildi (1843-1847). Fakat iki yıllık kısa sürelerde kârlarını arttırmaktan başka bir şey düşünmeyen mültezimlerin olumsuz davranışları ihale süresinin daha uzun vadeli olmasını getirdi. Sonuçta 1847-1853 yılları arasında tahmîs yöntemi uygulandı; beş yıllık öşür bedeli toplanıp beşe bölünerek halktan tahsiline kalkışıldı. Uzun dönemin belirsizliği birçok mültezimin iltizamlarını devretmesiyle sonuçlandı. Yine öşür elde edilen mahsulden alındığı için mahsul olmadığı veya kıt olduğu yıllarda vergiyi ödemek köylüye büyük külfet getirdi. Uygulamadaki başarısızlıklar sebebiyle bu yöntemden de vazgeçildi.

1856’dan itibaren 1880’lere kadar hem emanet hem iltizam usulü mahallî olarak sürdürüldü. Zamanla her yöntemin sakıncaları görüldüğünden her kasaba ve köyün âşârının tahsili işini aynı köyün halkı üzerine bırakmaya dayanan cibâyet yöntemi denendi. Emanet yöntemi tatbik edildiğinde memurların ihmal ve yolsuzlukları ile teşkilât noksanlığı yüzünden devlet gelirinde hissedilir azalmalar meydana gelmekte, bu işin mültezimlere ihalesi durumunda ise halkın mültezimler tarafından zulüm ve baskıya mâruz bırakılması gibi sonuçlar ortaya çıkmaktaydı. Böylece devlet gelirlerinin önemli bir kısmını elde etmiş olan mültezimler taşrada bir mütegallibe sınıfı haline geldi. Bu arada iltizam işlerini ele geçiren bir kısım Galata bankerlerinin etkisi daha fazla hissedilir oldu. Tanzimat döneminde âşâra eklenen “menâfi‘ hissesi”yle oluşan fon Ziraat Bankası’nın kuruluş finansmanında kullanıldı.

Dış borçlar halindeki yabancı sermaye yatırımlarının üçte iki gibi büyük bir bölümü demiryolu şirketlerine yapılmıştı. Devlet yabancı sermaye şirketlerine demiryolu imtiyazı veriyor ve onlara her yıl kilometre garantisi adı altında ek ödeme yapmayı taahhüt ediyordu. Bu garanti demiryolu geçen vilâyetlerin âşâr gelirleriydi. Düyûn-ı umûmiyye alacaklılar adına bu yerlerin âşâr gelirlerini topluyordu.

Âşârın 1904-1905 yılı itibariyle toprak ürünlerinden sekizde bir veya % 12,5 oranında alındığı bilinmektedir. Bu vergi değişik mahsuller için tütün öşrü, buğday öşrü, harîr öşrü gibi isimler almıştı. Devlet gelirlerinin yaklaşık dörtte birini teşkil eden âşâr bütçenin en temel vergilerindendi. Âşârın toplam bütçe gelirleri içindeki yerine gelince, 1849-1850 malî yılı bütçesinde âşârın payı % 22’dir. 1875-1876 bütçesinde ise % 36,4 olarak tahmin edilmişti. I. Meşrutiyet döneminde 1876-1877 bütçesinde bu pay % 33,7, 1898-1899 bütçesinde % 22,2, 1906-1907 bütçesinde % 19,9 olmuştu.

II. Meşrutiyet döneminde de âşâr vergisi gerek bütçelerde gerekse toplam vasıtasız vergiler içinde en önemli paya sahip olmayı sürdürdü. Dönem bütçelerinde tahmin edilen âşâr miktarının toplam bütçe gelirlerine oranı % 17,9 ile % 25,9 arasında, vasıtasız vergiler içindeki oranı ise % 50 dolaylarında seyretmişti. Yine âşârın toplam vergi tahsilâtı içindeki yeri ortalama % 20 civarındaydı. Böyle olunca devlet tarımı vergilendirmede

titiz davranıp bir taraftan farklı nizamnâmelerle tahakkuk ve tahsilât dengesini korurken diğer taraftan vergi tarhının ziraî faaliyetleri olumsuz etkilememesi için gayret göstermişti. Tanzimat'tan itibaren öşür tahsilâtı toprak verimine ve üreticinin yaptığı üretim masraflarına göre farklılaştırılmadığı için vergi eşitliğine aykırıydı. Bunu gidermek için 1914'te çıkarılan bir kanun I. Dünya Savaşı'nın araya girmesiyle uygulanamadı. Ancak âşâr idaresi devamlı bir sorun yumağı oluşturdu. Köylerin ve tarımın geri kalmasında, çiftçinin tembelleşmesinde asıl sebep olarak gösterildi ve ziraatın gelişmesi için en hızlı bir şekilde lağvı teklif edildi. Verginin en büyük eksikliği gayri sâfi gelir üzerinden alınması olarak görülüyordu.

II. Meşrutiyet'in başlarında geçerli olan nizamnâmeler 1321 r. (1905) ve 1325 r. (1909-10) yılları âşâr nizamnâmeleridir. Son nizamnâmeye, öşrün tarh ve tahsiline dair mevcut kuralların esasları değiştirilmeden yolsuzluk ve adaletsizlikleri giderecek hükümlerle birlikte âşârın kesin ve iktisadî bir arazi vergisine dönüşmesini sağlayacak uygulamalara dair özel maddeler eklendi. Yine bu nizamnâmeye göre âşârın tahsilinde ihale yöntemi kabul edilmekle beraber tâlibi bulunmayan ve ihale miktarı yeterli olmayan bölgelerin âşârı emanet yoluyla toplandı. Seferberlik dolayısıyla emaneten idaresi veya ihalesi mümkün olmayan bölgelerin âşârı bölge halkının üzerine zimmet olarak kaydedildi. İlgili bölge âşârının tahsilinde köy halkından 1911-1914 yılları âşâr tahsilâtı ortalamasına % 10 eklenerek bedel talep edildi. Eylül ve ekim tahsilâtı iki taksitte gerçekleştirilen âşâr vergisi için zahireyi nakde çeviremeyen çiftçilerden aynî olarak tahsilât yapıldı.

1909-1912 yıllarında tahsilât miktarlarının bütçelerde öngörülen vergi gelirlerinin üzerine çıkarak % 118,1 ile % 144,5 arasında seyretmesi bu yıllarda mahsulün tahminlerin ötesinde verimli olduğunu göstermektedir. Gerçekten 1896-1913 yılları arasında hem dış ticarette hem de ziraî üretimde bir genişleme ve artış oldu. 1909-1910 yılında âşâr hâsılatı % 21,5 olarak gerçekleşti. 1918-1919 yılında bu oran % 26,1'e yükseldi. Mahsuldeki verimin tahsilât rakamlarına ve dolayısıyla varidata olumlu yansıması gibi mahsuldeki verimsizliğin ya da savaşlar gibi sebeplerle tarımsal faaliyetlerin sekteye uğramasının da tahsilâtı olumsuz etkilemesi kaçınılmazdı. 1914-1916 yıllarında tahsilâtın bütçelerde yer alan tahminî

öşür gelirlerine oranları % 50,4 ile % 84,2 oldu. II. Meşrutiyet döneminin sonlarına doğru âşâr vergisi tahminleri ciddi bir azalma gösterdi. Bu azalma bütçelerde yer alan tahminî gelirlere paralel tahsilât miktarlarında da görülür. Savaşın olağan üstü şartlarında tarım kesiminde çalışanların önemli bir kısmının silâh altında oluşu, dönem başında toplam tahsilât içinde % 26,2 orana sahip öşür tahsilâtının % 13,5'e gerilemesinde en önemli etkendir (Öztel, s. 114-115).

Maliye için büyük bir önem taşıyan âşâr mültezimlerin yolsuzluklarına, ülkenin tarım ekonomisi, sosyal yapısı üzerindeki olumsuz etkilerine rağmen Cumhuriyet'e kadar devam etti. Yeni yönetim, kuruluşunun ilk yıllarında o zamanki devlet gelirlerinin üçte birine yakın bir kısmını sağlayan bu gelir kaynağını feda ederek 1925'te Âşârın İlgası Yerine İkame Edilecek Mahsûlât-ı Arziyye Vergisi Hakkındaki Kanun ile âşâr uygulamasını yürürlükten kaldırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Kānunnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 854, vr. 54b-55a; Süleyman Sûdî, Defteri Muktesid, İstanbul 1307, II, 52, 53, 55; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, s. 40, 505-569; Barkan, Kanunlar, s. 31, 79, 114-115, 234, 275; a.mlf., "Öşür", İA, IX, 485-488; Hadiye Tuncer, Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Taksimi ve Aşar,

Ankara 1948; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1956, VII, 230-231; Lütfi Güçer, XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler, İstanbul 1964, s. 55, 82; İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, Ankara 1987, s. 173; Abdüllatif Şener, Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi, İstanbul 1990, s. 131-139; Vedat Eldem, Harp ve Mütareke Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomisi, Ankara 1994, s. 88; S. Kamil Akar, "Osmanlı Maliyesinde Bütçe Uygulaması", Osmanlı, Ankara 1999, III, 565-570; İhsâiyyat-Maliye: Maliye İstatistikleri 1885-1909, Ankara 2000, s. 77-78; Coşkun Çakır, Tanzimat Dönemi Osmanlı Maliyesi, İstanbul 2001, s.

51-52; Muharrem Öztel, II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Maliyesi (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 114-115; Halil İnalcık, “Osmanlılarda Raiyyet Rusumu”, TTK Belleten, XXIII/92 (1959), s. 49-145.

Ahmet Tabakoğlu

ÖVÜNME

Övünme karşılığında kullanılan Arapça fahr ve aynı kökten türeyen iftihâr kelimeleri “bir kimsenin, mal ve mevki gibi kendi varlık bütünlüğünün dışındaki değerlere ve imkânlara sahip olduğu için kendini övmesi” veya “kişinin kendisinde yahut ailesinde bulunan üstünlükler, şan ve şeref dolayısıyla övünmesi, böbürlenmesi” şeklinde tanımlanır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fḫr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “fḫr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “fḫr” md.). Yine aynı kökten tefâhür “iki yahut daha çok kimsenin övünme yarışına girişmesi”, müfâhare “bir kimsenin üstünlük ve meziyetlerini sıralayarak bunlarda başkasıyla üstünlük yarışı yapması” anlamına gelmektedir (Kāmus Tercümesi, “fḫr” md.). Temeddüh ve mübâhât kelimeleri “övünme”, ihtiyâl “kibirlenme, böbürlenme”, tebâhî de “üstünlük yarışına girişme” mânasında kullanılmaktadır. Son kavramın geçtiği bir hadiste, “İnsanların mescidler konusunda birbirine karşı üstünlük yarışına girişmeleri (tebâhî) kıyamet alâmetlerindendir” buyrulmuştur (Müsned, III, 134, 145; Nesâî, “Mesâcid”, 2; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 12).

Câhiliye ahlâkının en temel kavramlarından olan övünme Câhiliye edebiyatının başlıca konularındandır. Câhiz’e göre milletler arasında övünmeye en düşkün olanı Araplar’dır (Cevâd Ali, IV, 307). Câhiliye insanı ve özellikle Câhiliye şairi yiğitlit, mertlik, cömertlik ve zekâ gibi üstünlükleriyle, kendi kabilesinin asaleti, cömertliği ve cesareti, hatta saldırganlık ve kan dökücülüğüyle övünür, aynı şekilde başkalarını yermekten de büyük bir zevk alırdı (meselâ bk. Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, s. 115, 178; Cevâd Ali, IV, 291-299, 307-308; Hannâ el-Fâhûrî, s. 9-22). Tekâsür sûresinin (âyet 1-2) yorumu münasebetiyle tefsirlerde bildirildiğine göre (meselâ bk. Şevkânî, V, 575-576) Câhiliye Arapları mal, evlât ve akrabalarının çokluğunu, soylarının asaletini şeref sebebi sayar ve buna öylesine önem verirlerdi ki mezarlıklara gider, ölmüş akrabalarının kabirlerini gösterir, onların çokluğuyla da övünürlerdi.

Kur’ân-ı Kerîm’de dört âyette fahr kökünden kelimeler geçmektedir. Bir âyette (el-Hadîd 57/20) dünya hayatının oyun, eğlence, gösteriş ve insanlar arasında bir övünme (tefâhur), mal ve evlâtta çokluk yarışından ibaret

olduğu belirtilmektedir. Diğer bir âyette (Hûd 11/10), Allah'ın bazı sıkıntıları kendisinden uzaklaştırıp bir nimet tattırmasına bakarak bundan dolayı şımarıp kendini övmeye kalkışan tipler (fahûr) eleştirilir. Nisâ sûresinde (âyet 36), "Allah'a kulluk edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın" buyrulduktan sonra ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın ve uzak komşuya, yakın dostlara ve yolculara iyilik edilmesi istenmekte; ardından Allah'ın kendini beğenen (muhtâl) ve övünüp böbürlenen (fahûr) kimseleri sevmediği bildirilmekte; bu suretle insanın, sayılan iyilikleri kendi gururunun tatmini ve bir övünme aracı olarak yapmasının yanlışlığına işaret edilmektedir. Lokmân sûresinde de (âyet 18), "Şüphe yok ki Allah kendini beğenen ve övünüp böbürlenen kimseleri sevmez" buyrulmakta, ardından kaçınılması gereken olumsuz davranışlardan örnekler verilmektedir. Bu örneklerin özellikle kendini beğenmişlerin başka insanları aşağılayıcı tutumlarından seçilmiş olması ve bunların Allah'ın sevgisinden mahrum kalacakları uyarısında bulunulması Kur'an'ın insan onuruna verdiği değeri göstermektedir.

Hadislerde övünmenin Câhiliye döneminden kalma kötü bir huy olduğuna dikkat çekilir. Bir hadiste insanları nesepleri dolayısıyla yerme, yağmur yağsın diye yıldızlardan medet umma ve ölü için yüksek sesle ağlayıp ağıt yakma ile birlikte asaletiyle övünme de Câhiliye devrinden kalma âdetler olarak zikredilmiştir (Müsned, V, 342-344; Müslim, "Cenâʾiz", 29). İçkinin henüz yasaklanmadığı dönemde ensar ve muhacirler içki içip sarhoş olunca birbirlerine karşı üstünlük ve asaletleriyle övünme yarışına girmiş, sonunda tartışma kavgaya dönüşmüş ve bu olay üzerine içki içmeyi yasaklayan âyet inmiştir (Müsned, I, 181, 186). Hz. Peygamber'in eşlerinin de birbirlerine karşı övündüklerini anlatan hadisler vardır. Zeyneb bint Cahş, kendisinin nikâhının Allah tarafından semada kıyıldığını söyleyerek (el-Ahzâb 33/37) Hz. Peygamber'in diğer eşlerine karşı övünürdü (Müsned, III, 226; Buhârî, "Tevḥîd", 22; "Tefsîr", 33/16). Diğer bir hadiste Hafsa'nın Safiyye'yi yahudi asıllı olduğunu söyleyerek üzdüğü, Resûl-i Ekrem'in Safiyye'ye bir peygamber sülâlesinden geldiğini ve peygamber eşi olduğunu, dolayısıyla Hafsa'nın kendisine karşı övünmekte haklı sayılmadığını hatırlatarak onu teselli ettiği, Hafsa'ya da, "Allah'tan kork" dediği anlatılır (Müsned, III, 26; Tirmizî, "Menâḳıb", 63).

Hz. Peygamber, Câhiliye toplumunun bencillik ve asabiyet ruhundan

kaynaklanan kötü geleneklerini ortadan kaldırmaya büyük önem vermiş, atalarla övünmeyi yasaklamış (meselâ bk. Müsned, I, 301), Allah'ın Câhiliye döneminde olduğu gibi insanların birbirlerini aşağılamaları, atalarla övünmeleri âdetini ortadan kaldırdığını açıklamış ve, "İnsanlar arasında erdemli müminler de âsi günahkârlar da bulunabilir. Bütün insanlar Âdem'in çocuklarıdır; Âdem de topraktandır" diyerek inanç ve yaşayış farklarının insanların var oluştaki eşitliklerini değiştirmeyeceğine işaret etmiş ve Allah katında insanların bu değerlerini korumalarının Câhiliye devrinden kalma övünme huyunu bırakmalarına bağlı olduğunu belirtmiştir (Müsned, II, 361, 524; Ebû Dâvûd, "Edeb", 111; Tirmizî, "Menâḳıb", 74). "Birbirinize karşı alçak gönüllü olunuz, kimse kimseye karşı övünmesin" meâlindeki hadis (Müslim, "Cennet", 64; Ebû Dâvûd, "Edeb", 40) bu hususta takınılması gereken tutumun özlü bir ifadesidir.

Bazı hadislerden kişinin kendi peygamberiyle ve bazı olaylarla (Tirmizî, "Edeb", 40), kendi mesleğiyle (Müsned, III, 42, 96) iftihar etmesinin şöhret elde etme amacı taşımaksızın (a.g.e., V, 234; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 24) savaşta gösterdiği yararlılıklardan yahut yaptığı hayırlardan dolayı memnuniyet ifade etmesinin (Müsned, V, 445, 446) sakıncalı olmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Yûsuf'un göreve liyakatini ifade etmek için Mısır kralına, "Beni ülkenin hazinelerine tayin et, çünkü ben -onları- çok iyi korurum ve bu işi bilirim" demesi de (Yûsuf 12/55) bu çerçevede değerlendirilmiştir (İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, s. 99). At saklamanın Allah yolunda olursa iyilik ve ecir, başkasına ihtiyaç duymamak için olursa koruyucu imkân, müslümanlara karşı gösteriş yapmak ve böbürlenmek için olursa günah sebebi sayılacağını bildiren hadis (el-Muvaṭṭaʾ, "Cihâd",

3; Buhârî, "Şürb", 12; "Cihâd", 48) diğer maddî imkânlarla ilgili olarak da yol göstericidir. Resûlullah'ın, Allah tarafından peygamberler içinde sadece kendisine verilen bazı ayrıcalıkları sıralarken her defasında, "Bunları övünmek için söylemiyorum" demesi (Müsned, I, 5, 301; Tirmizî, "Menâḳıb", 1; İbn Mâce, "Zühd", 37), insanın övünme niyeti taşımaksızın memnuniyet ifadesi olarak mazhar olduğu nimetleri anlatmasında sakınca bulunmadığını belirtmektedir. Başta kibir olmak üzere bencillik iddiası taşıyan her türlü davranışı yasaklayan, dünya hayatında mal mülk, evlât, makam ve mevki gibi imkânların insanlara birbirlerine karşı övünmek,

Allah’ın haram kıldığı yerlerde kullanmak için değil Allah rızasına ve insanların faydasına uygun biçimde değerlendirilmek için verilmiş birer imtihan aracı olduğunu anlatan âyet ve hadisler de bu tür imkânlardan dolayı övünmenin yanlışlığını göstermektedir. İslâm ahlâk literatüründe övünme konusu genellikle kibir, ucb, tevazu gibi konular içinde ele alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 1, 5, 181, 186, 301; II, 361, 524; III, 26, 42, 96, 134, 145, 226; V, 234, 342-344, 445, 446; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve’l-mesâvî (nşr. Muhammed Süveyd), Beyrut 1408/1988, s. 99; Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Şerḥu’l-Muʿallaḳāti’s-sebʿa (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Mektebetü dâri’l-beyân), s. 115, 178; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 304-305; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut-Dımaşk 1412/1991, V, 575-576; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 291-299, 307-308; Hannâ el-Fâhûrî, el-Faḫr ve’l-ḥamâse, Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 9-22.

Mustafa Çağrıcı

ÖZ, Tahsin

(1887-1973)

Müzeci.

İstanbul Çarşamba'da doğdu. Babası Mehmet Şükrü Efendi, annesi Hüsniye Hanım'dır. İlköğrenimini Çarşamba'da Benlizâde Sıbyan Mektebi'nde yaptıktan sonra Vefa Mülkiye İdâdîsi'ne girdi (1899). Mezuniyetinin ardından Maarif Nezâreti Evrak Kalemi'nde memurluk yaparken İstanbul Dârülfünunu Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Âsâr-ı Atîka müzelerine muhasebe memuru tayin edilerek müzeciliğe başladı. Müzede müdür muavini olan Edhem Hamdi Bey'in 1923 yılında bu görevinden ayrılması ile yerine Tahsin Öz getirildi. Topkapı Sarayı müzeye dönüştürülüp İstanbul

Âsâr-ı Atîka Müzesi yönetimine devredilince saray personelinden hazine müdürü unvanıyla burada görev yapan Refik Bey de 1928'de emekli olunca Tahsin Öz, Topkapı Sarayı Müzesi müdürlüğüne getirildi ve bu görevini yaş haddinden emekliye ayrıldığı 1953 yılına kadar sürdürdü. Topkapı Sarayı'ndaki hizmeti sırasında sarayı yeni baştan müze halinde düzenledi. Osmanlı padişahlarının terketmesinden sonra kendi haline bırakıldığı için harap olan sarayın onarımını o günlerin dar imkânları içerisinde gerçekleştirdi. Saray eşyalarının, hazinenin envanterini hazırladığı gibi müze kataloglarını iki ayrı dilde yayımlattı. Depolarda bulunan pek çok eseri ortaya çıkararak teşhir etti. II. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine saraydaki eserlerin bir bölümü koruma amacıyla Niğde'ye gönderilmişti. Savaşın ardından eserlerin yeniden getirilmesi ve sergilenmesi konusunda büyük çaba sarfetti. Ayrıca Edirne'de Osmanlı-Rus savaşı sırasında harap olan Edirne Sarayı'nda 1950'li yıllarda küçük çapta da olsa kazı çalışmaları yaptırdı. 1946-1948 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Sanat Tarihi ve Tarih Bölümü öğrencileri için Osmanlı sanatı ağırlıklı seminerler düzenledi. Türk Tarih Kurumu ve Alman Arkeoloji Enstitüsü üyeliklerine seçildi. Topkapı Sarayı Müzesi müdürü iken İstanbul Eski Eserleri Koruma Encümeni'nin tabii üyesi olan Tahsin Öz, Gayri Menkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu oluşturulunca 1951'de bu kurulun

üyeliğine getirildi. Emekliye ayrıldıktan sonra İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü'nde eski eserler müşaviri oldu. 1956'da seçildiği Gayri Menkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu başkanlığını 1969'da bıraktıysa da üyelik görevini sürdürdü, 1973'te üyelikten de ayrıldı. 21 Eylül 1973'te vefat etti.

Eserleri. 1. Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi (İstanbul 1933). Üzerinde yazarına ait bir kayıt bulunmayan, Türkçe ve İngilizce (İstanbul 1936) basılmış bu kitabın Tahsin Öz tarafından yazıldığı bilinmektedir. 2. Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmet II. Fatih (İstanbul 1935). Türkolog P. Wittek ile birlikte açıklamalarla yayımlanması düşünülen Fâtih Sultan Mehmed'in iki vakfiyesi bir anlaşmazlık yüzünden Wittek aradan çekilince açıklama konulmadan faksimile olarak Wittek'in Almanca önsözüyle basılmıştır. 3. Mimar Mehmed Ağa ve Risale-i Mimariye (İstanbul 1944). 4. Türk Kumaş ve Kadifeleri (XV-XVI. yüzyıl, I, İstanbul 1946; XVII-XIX. yüzyıl, II, İstanbul 1951). Eser İngilizce'ye çevrilmiştir (Ankara 1950). 5. The Topkapı Sarayı Museum 50 Masterpieces (İstanbul 1952). 6. Hırka-i Saadet Dairesi ve Emânât-ı Mukaddese (İstanbul 1953). 7. Topkapı Sarayı'nda Fatih Sultan Mehmed II'ye Ait Eserler (Ankara 1953). 8. Turkish Ceramics (İstanbul 1955). 9. İstanbul Camileri (I-II, Ankara 1962-1965).

İlk yazılarını Tahsin Şükrü adıyla yayımlayan Tahsin Öz'ün ilmî makaleleri Gecit-Reviev, Arkitekt, Türk Tarih Kurumu Belleteni, Güzel Sanatlar Dergisi, Ars Islamica, The Journal of the Palastina Oriental Society, Tarih Vesikaları, Türk Tarih-Arkeologya Dergisi, Vakıflar Dergisi, Türk Tarih Kurumu Yıllık Konferanslar, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi ile Türk tarih kongrelerine sunulan tebliğler arasında neşredilmiştir. Bunun yanı sıra Yedigün, Aylık Ansiklopedi, Mensucat Meslek Dergisi, İstanbul (Halkevleri dergisi), Panorama, Radyo, Resimli Tarih Mecmuası, Türk Hazinesi, Tarih Konuşuyor, Tarih Dünyası, Yeni Tarih Dünyası, Yeni İnci, Türk Dili, La Turquie Kemaliste, La Turquie Moderne, Türkiye, Ülkü ve Yapı dergilerinde, Cumhuriyet, Tan, Tanin, Vatan ve Yeni İstanbul gazetelerinde de çeşitli yazıları bulunmaktadır. Tahsin Öz'ün müzecilik hâtıralarından oluşan Hayatım adlı anıları Topkapı Sarayı Müzesi Müdürü Ahmet Menteş'in gayretleriyle yayımlanmıştır (İstanbul 1991).

BİBLİYOGRAFYA

Tahsin Öz, Hayatım, İstanbul 1991; Bedi N. Şehsuvaroğlu, “Cumhuriyet Devri Müzecilerinin Piri Tahsin Öz (1887-1973)”, Tercüman Gazetesi, İstanbul 24 Eylül 1973; Erdem Yücel, “Tahsin Öz’ün Hatırası”, TTOK Belleteni, XLI/320 (1974), s. 17-20; Semavi Eyice, “Tahsin Öz (1887-1973)”, TTK Belleten, XXXVIII/152 (1974), s. 709-732; a.mlf., “Öz, Tahsin”, DBİst.A, VI, 196-198; Mahmut H. Şakiroğlu, “Tahsin Öz Bibliyografyası”, TTK Belleten, XXXVIII/152 (1974), s. 733-749.

Erdem Yücel

ÖZAL, Turgut

(1927-1993)

Türkiye Cumhuriyeti'nin sekizinci cumhurbaşkanı.

13 Ekim 1927'de Malatya'da doğdu. Babası Mehmet Sıddık Bey, annesi Hafize Hanım'dır. Aile Cinlioğlu olarak tanınmaktadır. Anne tarafı, Elazığ'ın Çemişkezek ilçesinin 1974 yılında Keban Barajı'nın altında kalan Toma mezrasındandır ve Kayı boyuna dayanır. Babasının memuriyeti sebebiyle Anadolu'da çeşitli mekteplerde okudu. Bilecik'in Söğüt ilçesinde başladığı ilkokulu dördüncü sınıfta iken (1937) babasının tayini Silifke'ye çıktığından Silifke'de bitirdi. Silifke'de girdiği ortaokulu Mardin'de tamamladı. Mardin'de o zamanlar lise olmadığı için ailesi onu Konya Lisesi'ne gönderdi. Bir yıl sonra da ortaokulu bitiren kardeşi Korkut'la birlikte Kayseri'deki liseye nakledildi. Buradan mezun olunca (1945) gittiği İstanbul'da kaydolduğu İstanbul Teknik Üniversitesi'nden 1950'de yüksek mühendis olarak mezun oldu. Üniversite yıllarında dinî alt yapısı güçlendi ve burada iken Necmettin Erbakan'la tanıştı. Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı'nın evindeki bir sohbette daha sonraları sıkı bir irtibat içinde olacağı Mehmet Zahit Kotku'nun yakın arkadaşı ve dergâhın postnişini Abdülaziz Bekkine ile tanıştı.

İlk görevine 1950'de Elektrik İşleri Etüt İdaresi'nde başladı. Süleyman Demirel'in de çalıştığı bu kurum o yıllarda Ankara'nın en iyi kurumları arasında yer alıyordu. Demirel baraj projelerini çizerken Özal da projelerin elektrikle ilgili hesaplarını yapıyordu. Bu arada Hasan İnan'ın kızı Ayhan Hanım'la evlendi. 1951 yılının ilkbaharında başlayan ve sonbaharında sona eren bu evlilik onda derin iz bıraktı. Altı ay sonra elektrik enerjisi ve mühendislik ekonomisiyle ilgili eğitim görmek üzere bir yıllığına Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti. Amerika'nın teknolojisinden ve toplumsal yaşamından etkilendi. 1953'te Türkiye'ye dönünce Elektrik İşleri Etüt İdaresi'nde çalışmaya devam etti ve genel müdür teknik müşaviri oldu. İkinci evliliğini 31 Mayıs 1953'te Semra Yeyinmen ile yaptı. 1958'de Ankara'da iki yıllık Devlet Yatırım Planı'yla ilgili çalışma grubunda yer

aldı; bu grup Devlet Planlama Teşkilâtı'nın çekirdeğini oluşturdu. 1957'de Devlet Su İşleri genel müdürü olan Süleyman Demirel'in 1958 ve 1959 yıllarında danışmanlığını yaptı. 1959-1961 yıllarında ifa ettiği askerlik görevinin ardından Elektrik İşleri Etüt İdaresi'ndeki vazifesine geri döndü ve 1965 yılına kadar bu görevini sürdürdü.

1965'te Süleyman Demirel hükümeti kurulunca başbakanlık müşavirliğine tayin edildi. 1967'de Devlet Planlama Teşkilâtı'nın başına getirildi. Bu görevinin yanında Ereğli Demir-Çelik Fabrikaları Yönetim Kurulu üyeliği, Para Kredi başkanlığı, Ekonomik Koordinasyon Kurulu başkanlığı, Avrupa Ekonomik Topluluğu ve Bölgesel Kalkınma ve İşbirliği Örgütü kurul başkanlığı yaptı. 12 Mart 1971 muhtırasının ardından görevden alınınca Dünya Bankası'ndan gelen teklifi kabul ederek Dünya Bankası Başkanı Mc Namara'nın özel danışmanı oldu. 1975'te Türkiye'ye dönüp Sabancı Holding'de genel koordinatör olarak işe başladı. Daha sonra çeşitli firmalarda değişik görevlerde bulundu. Aynı dönemde Madenî Eşya Sanayicileri Sendikası üyesi oldu. Bir süre sonra Madenî Eşya Sanayicileri Sendikası'nın önce yönetim kurulu başkanlığını, ardından genel başkanlığını üstlendi. 1977 seçimleri öncesinde Millî Selâmet Partisi'nden İzmir'den milletvekili adayı olduysa da seçilemedi. Süleyman Demirel 12 Kasım 1979'da bir azınlık hükümeti kurunca hükümetin planlama ve başbakanlık müsteşarlıklarına getirildi. 24 Ocak 1980 tarihinde yayımlanan ve "24 Ocak kararları" diye anılan Türkiye'nin en köklü ekonomik reformuyla ilgili kararların alınmasında başta gelen isimler arasında yer aldı.

12 Eylül 1980 darbesinde Kenan Evren tarafından çağrılarak 24 Ocak kararlarının uygulanacağı ve beraber çalışma isteği kendisine bildirildi. 20 Eylül'de kurulan Bülent Ulusu hükümetinde ekonomiden sorumlu başbakan yardımcısı oldu ve 13 Temmuz 1982'de istifasına kadar görevini sürdürdü. Halk oyuna sunulan yeni anayasa 8 Kasım 1982'de kabul edilip parti kurma çalışmaları başlayınca 20 Mayıs 1983'te Anavatan Partisi'ni oluşturdu. 6 Kasım 1983'te yapılan genel seçimlerde tek başına iktidar olacak çoğunluğu elde etti. 13 Aralık 1983'te kurduğu hükümet 24 Aralık 1983'te Türkiye Büyük Millet Meclisi'nden güven oyu aldı. Böylece başbakan olarak Türkiye'nin 1980'li yıllarına damgasını vuracağı yeni bir dönemi başlattı. Şubat 1987'de Amerika'da "kroner by-pass" ameliyatı oldu. Aynı

yıl gerçekleştirilen erken genel seçimlerde de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde tek başına hükümeti kuracak çoğunluğu sağladı. Anavatan Partisi'nin 18-19 Haziran 1988 tarihinde yapılan II. olağan büyük kongresindeki konuşması esnasında kendisine düzenlenen suikastta parmağından hafif şekilde yaralandı. Kürsüden bu durumda yaptığı konuşma kamuoyunda derin etki bıraktı. Kenan Evren'in yerine 31 Ekim 1989'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde cumhurbaşkanı seçildi ve 9 Kasım'da cumhurbaşkanlığı görevini devraldı. 17 Nisan 1993'te kalp krizi geçirerek öldü. Böylece 1983 yılında başlayan, Türkiye'nin ekonomik, siyasal ve toplumsal alanlarında birçok yeniliğin yapıldığı bir dönem sona ermiş oldu.

Turgut Özal bir devlet adamı olarak bazan mütevekkil, kaderci, bazan da inatçı bir karakter sergilemiştir. Kafasına koyduğu işi mutlaka başarmak isteyen bir kişiliğe sahipti. Kazanma arzusu, kaybetmeyi kabullenmemesi ve tez canlılığı ile dikkat çekiyordu. Bürokratik işlemlerin uzamamasını ister, sürekli yenilik peşinde koşardı, yeni teknolojiye karşı özel bir merakı vardı. Siyasî hayatında ve davranışlarında liberal düşünce tarzı onun en önemli özelliğiydi. O zamana kadar Türkiye'de alışılmamış bir siyasetçi profili çizmişti. Konuşmaları, mimikleri, davranışları ve insanlara yaklaşım tarzı ile sade bir insan görüntüsü ortaya koymuş, halka yakın davranışlarıyla geniş kitlelerin sempatisini kazanmıştı. Bu durumuyla halkın gözünde her gün karşılaşılan bir insan profili çizmekteydi. Siyaset sahnesinde asık suratlı, üstten bakan devlet adamı yerine sevimli ve sempatik bir görünüm sergilemişti. Türk halkının çoğunluğu Özal'ın şahsında kendi kimliğiyle iktidara ortak olduğuna inanmıştı. Özal, devletin geleceğe yönelik kimlik tasavvuru ile halkın tarihsel süreçten gelen geleneksel kimliği arasında bağlantı kurma becerisini de göstermişti. Bir yönüyle Türkiye'yi çağdaş dünyanın rasyonel değerleriyle buluşturmaya çalışırken diğer yönüyle Türk insanının yerel değerlerine evrensel ufuklar açma çabasındaydı.

Özal, siyasî olarak kavgadan uzak dört farklı eğilimi birleştirme hedefini ortaya

koymuş, kendi görüş ve düşüncelerini esas alarak bu dört eğilime yeni bir ruh ve anlayış kazandırma yoluna gitmişti. Temelde muhafazakâr aile yapısına sahipti. Cumhuriyetçi yönetici sınıfının yetiştiği ortamda

yetişmemiş, Cumhuriyet'in bürokratik kadrolarını yetiştiren okullarda okumamıştı. Yaşam tarzından, yönetim biçiminden ve liberal düşünce yapısından etkilendiği Amerika Birleşik Devletleri, Özal'ın dünyaya açılan küresel siyasî bakışının temel paradigmasını oluşturdu. Amerika'nın toplumsal ve siyasal yapısı, Türkiye'nin kültürel ve etnik temelden kaynaklanan sorunlarının çözümünde ilham kaynağı olarak onun üzerinde etkili oldu.

Turgut Özal'ın gerek iç politikada toplumsal sorunların çözümünde, gerekse ekonomide ve dış siyasette gerçekleştirmeye çalıştığı politikalarda ana hatlarıyla bir istikrarın olduğunu söylemek mümkündür. 1973'te Dünya Bankası'nda çalışırken Süleyman Demirel'e gönderdiği bir mektupta Türkiye'nin durumu ve yapılması gerekenlerle ilgili düşüncelerini aktarmış ve serbest piyasa ekonomisine geçilmesi gerektiğini vurgulamıştı. Nisan 1979'da yayımladığı "Kalkınmada Yeni Görüşün Esasları" başlıklı rapor, 1983'te iktidara gelen Anavatan Partisi'nin hükümet programının ekonomik ve siyasal söylemlerinin temelini oluşturacak ve Özal'ın ölümüne kadar savunduğu görüşlerin esaslarını ortaya koyacaktır. Özal, bir taraftan Osmanlı devlet geleneğinin modern Türkiye politikasına güncelleştirilerek uyarlanması ve yeni bir ivme kazandırılması, diğer taraftan özellikle dış politikada Türkiye'nin jeopolitik, jeokültürel, güvenlik ve tarihsel hinterlandını oluşturan Osmanlı mirasına sahip çıkabilecek bir stratejinin geliştirilmesi isteğini ortaya koymuştur. Balkanlar'dan Ortadoğu'ya ve Orta Asya'ya uzanan bölgede Türkiye'nin çıkarlarının korunabilmesi ve Türkiye'nin güvenliğinin sağlanmasının statükocu bir zihniyetle değil çok yönlü geliştirilecek aktif bir dış politika ile mümkün olacağına inanmaktaydı. Dış ilişkilerin yürütülmesinde ülkelerle olan ekonomik ve ticarî münasebetlerin asıl itici gücü oluşturduğunu düşünen Özal, dış ilişkilerde ticarî ve ekonomik çıkarların daha fazla vurgulandığı bir politika stratejisini benimsemiştir. 1985'te Pakistan, İran ve Türkiye arasında kurulan Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı ile jeopolitik açıdan önem taşıyan bir kuşak üzerinde stratejik oyuncu ve mihver devletlerle ticarî ilişkileri kurumsallaştırmaya çalışmış, soğuk savaş sonrası bu örgüte Orta Asya'daki Türk cumhuriyetlerinin dahil olmasını sağlayarak ekonomik ve ticarî bölgesel iş birliğini Orta Asya'ya kadar yaymaya gayret etmiştir. Aynı şekilde onun inisiyatifiyle kurulan Karadeniz Ekonomik İşbirliği Örgütü, küreselleşen dünya ekonomisinde kalkınmakta olan bölge ülkelerinin ticarî

ve ekonomik ilişkilerinin uyumlaştırılmasını öngörmekteydi.

Özal 1987'de Avrupa Ekonomik Topluluğu'na tam üyelik için başvurdu. Avrupa Birliği ile kurumsal iş birliğini gerçekleştirerek Türkiye'nin modernleşme ve demokratikleşme konusundaki açıklarının kapatılmasına gayret etti. Demokratik kurumsallaşmanın önündeki engelleri kaldırmaya çalışan Özal bilhassa din ve vicdan hürriyeti, düşünce hürriyeti, teşebbüs hürriyeti üzerinde durmakta ve bir ülkenin kalkınması ile bireysel özgürlükler ve demokratik haklar arasında sıkı bir ilişki görmekteydi. 1987'de Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne bireysel başvuru hakkının kabul edilmesi, 1991'de 141, 142 ve 163. maddelerin kaldırılması, düşünce hürriyeti ve hukuk anlayışında vatandaşlara tanınan haklar Özal'ın hânesine yazılan olumlu uygulamalardır. Genel anlamda, iç politikada temel özgürlüklerin geliştirilmesine yönelik icraatlarla hizmetin devlete değil topluma ve bireye yapılmasını sağlayan insan merkezli politik bir söylem geliştirmesiyle önemli bir zihnî değişim ortaya koyan Özal iç ve dış politikadaki icraatlarında ve öngörülerinde her zaman haklı çıkmamış, özellikle ekonomik politikaları eleştirilmiş, geleneksel değerlerin maddiyatçılık karşısında giderek bozulduğu, çıkarcı bir hayat tarzının toplumun bünyesinde derin yaralar açtığı belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Ulagay, Özal Ekonomisinde Paramız Pul Olurken Kim Kazandı Kim Kaybetti, Ankara 1987; Başbakan Turgut Özal'ın Dış Gezilerinde Konuşmaları 1987-1988, Ankara 1988; Anavatan Partisi Genel Başkanı ve Başbakan Turgut Özal'ın 2. Olağan Büyük Kongrede Yaptığı Konuşmalar, Ankara 1988; Hasan Cemal, Özal Hikayesi, Ankara 1989; Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın 21. Asır Türkiye'nin ve Türklerin Asrı Olacak Konulu Konuşmaları, Ankara 1991; "Geleceğe Bakış, Değişim", Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın Marmara Kulübü Toplantısı'daki Konuşmaları, Ankara 1992; "Türkiye'de Gerçekleşen Büyük Değişim, İkinci Değişimin Hedefi 15 Batı İleri Ülkesinin Arasına Katılmak", Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın İş Dünyası Vakfı Toplantısındaki Konuşmaları, Ankara 1992; Yavuz

Gökmen, Özal Sendromu, Ankara 1992; Nokta Dergisi, “Turgut Özal Özel Eki”, 17 Nisan 1993; Kutlay Doğan, Turgut Özal Belgeseli, Ankara 1994; Nail Güreli, Gerçek Tanık Korkut Özal Anlatıyor, İstanbul 1994; Mehmet Barlas, Turgut Özal’ın Anıları, İstanbul 1994; Devlet ve Siyaset Adamı Turgut Özal (ed. İhsan Sezal), İstanbul 1996; Ercüment Yavuzalp, Liderlerimiz ve Dış Politika, Ankara 1996; Engin Güner, Özal’lı Yıllarım, İstanbul 2000; M. Ali Birand - Soner Yalçın, The Özal: Bir Davanın Öyküsü, İstanbul 2001; Cengiz Çandar, “Türklerin Amerika’ya Bakışından Örnekler ve Amerika’nın Türkiye’ye Bakışı”, Türkiye’nin Dönüşümü ve Amerikan Politikası (ed. Morton Abramowitz, trc. Faruk Çakır), Ankara 2001, s. 169-219; Şaban H. Çalış, “Ulus, Devlet ve Kimlik Labirentinde Türk Dış Politikası”, Türkiye’nin Dış Politika Gündemi (der. Şaban H. Çalış v.dğr.), Ankara 2001, s. 3-34; M. Hakan Yavuz, “Değişen Türk Kimliği ve Dış Politika: Neo-Osmanlıcılığın Yükselişi”, a.e., s. 35-63; Muhittin Demiray, “Özal Dönemi Türk Dış Politikasının Temel Anlayışları”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XVII, 291-300; Kim Bu Özal: Siyaset, İktisat, Zihniyet (ed. İhsan Sezal - İhsan Dağı), İstanbul 2003; Tanıl Bora, “Turgut Özal”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Liberalizm (ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil), İstanbul 2005, s. 589-601; Emin Akdağ, “Özal-Vefatının 10. Yılında Turgut Özal Belgeseli (1927-1993)”, Aksiyon Dergisi, sy. 436, İstanbul 14 Nisan 2003 (özel ek).

Muhittin Demiray

ÖZBEK

Muzafferüddîn Özbek b. Muhammed Cihân Pehlevân (ö. 622/1225)

İldenizli atabegi (1210-1225).

İldenizli (Azerbaycan) Atabegi Muhammed Cihan Pehlivan'ın oğludur. Babasının sağlığında Hemedan şehrinde görevlendirildi. Cüveynî, Özbek'in Hârizmşah Alâeddin Tekiş'in 592'de (1196) İran'ı istilâsı esnasında ağabeyi Atabeg Ebû Bekir'in yanından kaçtığını, daha sonra Hârizmşah Tekiş'e sığındığını, Tekiş'in ona ilgi göstererek Hemedan'ı kendisine iktâ ettiğini yazar (Târîh-i Cihângüşâ, s. 272). Râvendî ise Hârizmşah'ın Atabeg Ebû Bekir'den Hemedan'ı kendi adına korumasını rica ettiğini, ancak onun kardeşi Özbek'i Hemedan'a gönderdiğini kaydeder (Râhatü's-sudûr, II, 357). Özbek, Hemedan'da iken Ferrezin Kalesi hâkimi Melik Cemâleddin Ay-aba, Hemedan'a gelip kendisine atabeglik yaptı ve işleri düzene koydu. Ancak Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh 593 (1197) yılında Hemedan'a bir ordu sevkederek şehri ele geçirdi. Aynı yıl Hârizmşah Tekiş'in kumandanlarından Mayacık, kısa bir süre sonra da atabeg Ebû Bekir Hemedan'a hâkim oldu ve kardeşi Özbek'i melik unvanıyla burada görevlendirdi. Ertesi yıl halife tarafından desteklenen Mayacık şehrin hâkimiyetini ele geçirdiyse de şehir bir müddet sonra tekrar Özbek'in eline geçti.

607'de (1210) ağabeyi Ebû Bekir'in yerine İldenizli tahtına geçen Özbek bir süre gulâm asıllı kumandanı Mengli ile mücadele etmek zorunda kaldı. Nihayet Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh ve Alamut hâkimi III. Hasan'ın gönderdiği kuvvetlerin yardımıyla Mengli'yi bertaraf etti. 614'te (1217) müttefiki Fars Atabegi Sa‘d b. Zengî ile birlikte İsfahan'a hâkim oldu. Hârizmşah Alâeddin Muhammed b. Tekiş'in Cibâl'e kadar gelip olaylara müdahale etmesi üzerine mağlûp olan Özbek, Hemedan'dan Azerbaycan'a çekildi. Daha sonra taraflar arasında antlaşma sağlandı, Hârizmşahlar'a tâbi olmak şartıyla Azerbaycan ve Arrân, Özbek'in idaresine bırakıldı. 617 (1220) ve 618 (1221) yıllarındaki Moğol saldırılarından fidye vererek kurtulan Özbek üçüncü defa Moğol tehdidine mâruz kalınca Nahcıvan'a

çekildi ve ailesini Hoy şehrine gönderdi. 619'da (1222) Kıpçaklar, Arrân'da karışıklıklar çıkarıp Beylekān'ı tahrip ettiler. Özbek, 620 (1223) yılında Celâleddin Hârizmşah'ın kardeşi Gıyâseddin Pîrşah'ın Azerbaycan'a doğru harekete geçtiğini öğrenince kız kardeşini Gıyâseddin ile evlendirerek bu saldırıları önlemeye çalıştı. 621'de (1224) Rey'de Moğollar karşısında tutunamayan Hârizmli askerler Özbek'e sığındılar. Başta onlara iyi davranan Özbek, Moğollar'dan çekindiği için Hârizmliler'i onlara teslim etti. 622'de (1225) Azerbaycan'a saldıran Gürcüler bir boğazda pusuya düşürülerek imha edildi. Bunun intikamını almaya hazırlanan Gürcüler Celâleddin Hârizmşah'ın yaklaşması üzerine Özbek ile ittifak yapmak zorunda kaldılar. Özbek, Celâleddin'in ilerlediğini görünce Tebriz'in idaresini karısı Melike Hatun'a (Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul'un kızı) bırakarak Gence'ye çekildi. Celâleddin Tebriz'i işgal etti (17 Receb 622 / 25 Temmuz 1225) ve -bazı rivayetlere göre kocasından boş düştüğünü var sayarak-Melike Hatun ile evlendi. Bu arada Gence'yi de kaybeden Özbek kısa bir süre sonra Nahcıvan'a bağlı Alıncak Kalesi'nde üzüntüden öldü (Nesevî, s. 118-119). Kaynaklarda içki ve eğlenceye düşkün, ülkesini korumaktan âciz, kabiliyetsiz bir atabeg olarak tanıtılan Özbek, Tebriz'de büyük paralar harcayarak bir köşk yaptırmış, edip, şair ve sanatkârları himaye etmiştir. II. Kızılarslan (Hâmûş) adlı oğlu, Celâleddin Hârizmşah'ın onayı ile tahta çıkarılmışsa da Özbek'in ölümüyle İldenizliler hânedanı fiilen sona ermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), II, 357-362, 364-365, 369-370; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 121, 138; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), I, 190; II, 15; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Ahmed Ağırakça - Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XII, 253-257, 262-263, 272-274, 332-334, 336-341, 371, 385; Nesevî, Sîretü's-Sulṭân Celâliddîn Mengübertî (nşr. O. Houdas), Paris 1891, s. 17, 76, 114, 118-119, 129, 130, 154, 162, 168, 186, 243; Atâ Melik el-Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1999, s. 272, 312, 330, 352, 561; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 493; Hüseyin Alyarî, Azerbaycan Atabegleri (İldeniz Oğulları) 1146-

1225 (doktora tezi, 1966), İÜ Ed.Fak.; A. Hartmann, an-Nāsir li-Dīn Allāh: 1180-1225, Berlin-New York 1975, s. 17-80; Aydın Taneri, Celâlü’d-dîn Hârizmşâh ve Zamanı, Ankara 1977, tür.yer.; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 137-141, 147, 181, 199-204, 217; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 106, 107; Erdoğan Merçil, “İldenizliler (Azerbaycan Atabegleri)”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, VIII, 105-110; Hüseyin Kayhan, “Azerbaycan Atabegleri (İldenizliler) (1146-1225)”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IV, 876-877; V. Minorsky, “Özbek”, İA, IX, 488-490; C. E. Bosworth, “Ildeñizids or Eldigüzids”, EI² (İng.), III, 1112; a.mlf., “Özbeg b. Muḥammad Pahlawan”, a.e., VIII, 234-235; Gülay Öğün Bezer, “İldenizliler”, DİA, XXII, 83-84.

Ahmet taşağıl

ÖZBEK HAN

(ö. 740/1340)

Altın Orda hükümdarı (1313-1340).

Altın Orda Hanı Tokta'nın kardeşi Tuğrulca'nın (Toğrılca) oğludur. Tokta Han'ın ölümü üzerine han oldu. Tahta çıkışı Tokta Han'ın vefatının ardından baş gösteren karışıklıklar sonucu gerçekleşti. Bazı kaynaklara göre Tokta Han, Sayın Han sülâlesi mensuplarını atalığı Bacır-Tok Buka'nın telkiniyle öldürtmüş ve oğlu İl Basar'ı tek veliaht olarak bırakmıştı. İl Basar'ın ölümüyle Sayın Han sülâlesinin sona erme tehlikesi ortaya çıkmıştı. Bu duruma üzülen Tokta Han'ın yanına gelen öldürttüğü kardeşi Tuğrulca'nın hanımı Gelin Bayalun (Beylûn), Tuğrulca'nın katledilmesi sırasında hamile olduğunu, doğan oğluna Özbek adını verdiğini ve onu ölümden kurtarabilmek için Kabartay ülkesinde yakını İnal Bey'in yanına gönderdiğini söylemişti. Bunun üzerine Tokta Han emîrlerinden Kıyat Astay ve Secut Alatay beyleri, şehzadeyi getirmek için görevlendirmiş, ancak beyler Özbek'i alıp döndükleri esnada Tokta Han vefat etmişti. Bu durumdan faydalanan Atalık Bacır-Tok Buka kendisini han ilân etmiş, ancak Kıyat Astay ve Secut Alatay bir hile ile onu öldürerek Özbek'i Altın Orda hanı yapmışlardı (Abdülgaffar Kırımî, s. 32-33; Kafalı, Ötemiş Hacı'ya Göre Cuci Ulusunun Tarihi, vr. 27b-28b). Buna karşılık Kâşânî küçük farklılıklarla bu rivayete benzeyen, fakat Bacır-Tok Buka yerine o sırada hayatta imiş gibi Tokta Han'ın oğlu Tökel Buka'ya ait bir hikâye nakleder (Târîḫ-i Olcaytu, vr. 188a). Kaynaklarda Tokta Han'ın ölümü 712 (1312) veya 713 (1313) olarak verilmektedir, adına basılan son para ise 713 (1313) tarihini taşımaktadır (Markof, s. 444). Diğer bir rivayete göre Tokta Han öldüğü sırada üç oğlundan Tökel Buka hayatta idi. Özbek Han bu şehzadeyi bertaraf ederek tahta çıkabilmişti. O sırada Hârizm ülkesine hâkim olan Cuci Han'ın oğlu Togay Timur neslinden Kutluğ Timur, Özbek Han'a ve yanındaki emîrlere yardımcı olmuş, onun Altın Orda tahtına çıkmasını temin etmişti (Abdullah b. Ali Kâşânî, vr. 188a-189a; Tiesenhausen [Aynî], s. 371). Bu noktada İran ve Arap kaynaklarına nisbetle Ötemiş Hacı ile Abdülgaffar Kırımî'nin verdiği bilgilerin daha

doğru olabileceği söylenebilir. Özbek Han'ın 713'te (1313) Kırım'da basılmış paralarının bulunması tahta çıkış tarihinin bu yıla tekabül ettiğini gösterir. Bazı kaynaklarda tahta çıktığı esnada otuz, yerli kaynaklarda ise on üç yaşında olduğu belirtilir. Babasının katledildiği 1291'den az sonra doğduğu düşünülürse hükümdar olduğunda yaşının yirmi üç civarında olduğu kabul edilebilir.

Özbek Han tahta oturduktan sonra kendisine suikast tertibinde bulunanları birer birer ortadan kaldırdı. Bunlardan yalnız Babaç maiyetiyle birlikte İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han'ın yanına sığınabildi. Özbek Han, Kutluğ Timur'un telkiniyle, İlhanlılar'la sürüp gelmekte olan savaş haline son verebilmek için bir dostluk heyetini Olcaytu Han'a gönderdi. Altın Orda elçileri, 25 Muharrem 714'te (11 Mayıs 1314) Sultâniye şehrinde İlhanlı hükümdarı tarafından karşılandı (Abdullah b. Ali Kâşânî, vr. 199a-b). Ancak 715'te (1315) İlhanlılar'a sığınmış olan Babaç'ın, maiyetindeki kuvvetlerle Hârizm hâkimi Kutlug Timur'a karşı baskın seferi yapması bu dostluğa son verdi. Kutluğ Timur yenilgiye uğrayarak çekilmeye mecbur oldu (a.g.e., vr. 207a-b). Bunun üzerine Özbek Han, emîrlerinden Akboğa Kıyat başkanlığında bir elçi heyetini Olcaytu Han'a gönderdi ve Babaç'ın cezalandırılmasını isteyerek tehditte bulundu. Aradaki ilişkileri yeniden düzeltmek isteyen Olcaytu Han, Babaç'ı getirtip elçilerin huzurunda öldürttü (a.g.e., vr. 210a-212b).

Özbek Han ayrıca Memlükler'le de iyi ilişkiler kurmaya çalıştı. Nüveyrî ve Mufaddal'ın rivayetlerine göre 16 Zilhicce 713'te

(3 Nisan 1314) o zamana kadar görülmedik derecede muhteşem bir Altın Orda elçilik heyeti Kahire'ye gitti. 174 kişiden meydana gelen ve kıymetli hediyeler götüren heyet büyük itibar gördü. Buna karşılık Mısır Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır da Emîr Alâeddin Aydoğdu başkanlığında bir heyeti Özbek Han'a yollayıp evlenmek üzere hânedandan bir prensese tâlip oldu. Bu elçilik heyeti dönerken Altın Orda elçilik heyeti de onlarla birlikte Ramazan 715'te (Aralık 1315) Kahire'ye gitti. Ramazan 717'de (Kasım 1317) Kahire'ye gelen Özbek Han'ın elçileri evlilik için ağır şartlar öne sürdüler. Bir müddet sonra Özbek Han bu şartlardan vazgeçerek hânedandan Tolun-Bige Hatun'u, o sırada Saray şehrine gelmiş olan el-Melikü'n-Nâsır'ın yeni elçisi Emîr Seyfeddin Otacı'nın dönüşü sırasında

pek çok hanımın da bulunduğu kalabalık bir heyetle Mısır'a gönderdi ve nikâh merasimi 6 Rebîülâhir 720'de (16 Mayıs 1320) gerçekleştirildi (Tiesenhausen [Nüveyrî], s. 287, 298, 300, 302, 304, 306; [el-Mufaddal], s. 344-346).

Altın Orda hükümdarları, Özbek Han'a kadar Berke Han (1256-1266) dışında müslüman olmamıştı. Özbek Han da hükümdar olduğu sırada henüz İslâmiyet'i kabul etmemişti. Hatta 1315 yılında kız kardeşi Könçek Hatun'u Moskova Knezi Yuri Daniloviç'le evlendirmiş, Könçek Hatun bu münasebetle vaftiz edilerek Agatha adını almıştı. Özbek Han muhtemelen 720'de (1320) İslâmiyet'i kabul ederek Muhammed adını aldı. Nitekim Uluğ Bey de Özbek Han'ın saltanatının sekizinci yılında müslüman olduktan sonra bütün Deşt-i Kıpçak'ı İslâm'a soktuğunu belirtir (Şeceretü'l-Etrâk, vr. 122b-123b). Özbek Han'ın bu tarihten sonraki paralarında Muhammed adının varlığı verilen bu bilgiyi teyit eder. Ötemiş Hacı ve Abdülgaffar Kırımî'nin rivayetlerine göre Özbek Han'ı İslâm'a davet eden dört velî Hârizm ve Buhara taraflarından gelen Mecdüddin Şirvânî, Baba Tökles (Şeyh Necîbüddin), Şeyh Ahmed ve Şeyh Hasan Gürgânî'dir (Abdülgaffar Kırımî, s. 35-36; Kafalı, Ötemiş Hacı'ya Göre Cuci Ulusunun Tarihi, vr. 32a-34a). Uluğ Bey ise Özbek Han'a İslâmiyet'i telkin eden kişinin Seyyid Ata adlı bir zat olduğunu yazar (Şeceretü'l-Etrâk, vr. 122b-123b). İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han'ın 716'da (1316) vefatından sonra iki devlet arasında barış durumu ortadan kalktı. 718'de (1318) ordusu ile Derbend'i geçen Özbek Han, Kür ırmağı boyunda Emîr Çoban idaresindeki orduyla çarpıştıysa da netice alamayarak geri döndü (Hâfız-ı Ebrû, s. 84-86; Ebû Bekir el-Kutbî el-Âharî, s. 52).

719'da (1319) Bizans ile münasebetlerin bozulması yüzünden Altın Orda birlikleri Edirne'ye kadar Bizans arazisini yağmaladı. Ertesi yıl Tuğluk Togan, Taytak ve Taş Buka'nın idaresinde Altın Orda kuvvetleri bütün Trakya'yı altüst ederek Bizans'ı dehşet içinde bıraktı. Yağma kırk gün devam etti. İmparator II. Andronikos nihayet birçok fedakârlık karşılığında barış yaparak bu ordunun geri dönmesini sağladı (Howorth, II/1, s. 158-159). 1323'te "büyük prens" unvanlı Gedimin'in ülkesi Litvanya istilâ edildi. Aynı yıl Özbek Han'ın annesi Gelin Bayalun vefat etti (Hammer, s. 292-293; Howorth, II/1, s. 157-158). 727'de (1327) Tver şehrinde Özbek Han'ın yeğenlerinden ve Şiban Han neslinden Çolkan maiyetiyle birlikte

katledildi. Bunun üzerine Özbek Han, Yuri Daniloviç'ten sonra Moskova knezi olan kardeşi İvan Daniloviç'i çağırarak onu büyük knez ilân etti. Ayrıca Suzdal Knezi Aleksandr Vasiloviç'i 50.000 kişilik kuvvetle takviye edip Tver knezi üzerine gönderdi. Tver knezi Novgorod'a, oradan da Gedimin'in yanına kaçtı. Özbek Han'ın büyük knez ilân ettiği İvan Daniloviç daha sonra Moskova Rusyası'nın kurucusu olacaktır (Howorth, II/1, s. 161-162; Vernadsky, s. 201-203).

Özbek Han tahta çıktığı zaman Cuci ulusunun doğu bölümü olan Gök Orda'da Orda İçen neslinden Sasi Buka hüküm sürmekteydi. Kısa bir müddet sonra oğlu İrzen Han, Özbek Han'ın yarlığı ile babasının yerine tayin edildi. Otrar, Sabran, Sığnak, Cend ve Barçkend gibi Sirideryâ şehirlerinde camiler, mescidler yaptırarak hayır işleriyle meşgul olan İrzen Han'ın (Muînüddîn-i Natanzî, s. 88) vefatının ardından Gök Orda tahtına çıkan oğlu Mübârek Hoca, istiklâl alâmeti olmak üzere Gök Orda'nın merkezi Sığnak şehrinde kendi adına 728 (1328) ve 729 (1329) tarihinde gümüş paralar darbettirmişti (Markof, s. 528). Mübârek Hoca'nın istiklâl hareketini Özbek Han şiddetle bastırdı ve isyan hareketini destekledikleri gerekçesiyle Gök Orda hânedanına son verdi. Suçlu "sol kol" oğlanlarını emîrlerinden Kıyat Astay'a "koşun" olarak bıraktı ve asalet haklarını alarak onları "kara kişi" mesabesine indirdi (Abdülgaffar Kırımî, s. 35; Kafalı, Ötemiş Hacı'ya Göre Cuci Ulusunun Tarihi, vr. 31b). Böylece Cuci ulusunda mevcut iki bölümlü yapı (Ak Orda [sağ kol] Gök Orda [sol kol]) Gök Orda'nın yok olmasıyla bozulmuş oldu. Doğudaki sol kol doğrudan merkeze bağlandı. 733 (1333) yılında Özbek Han'ın Kırım'da oturan sağ kol emîri Îsâ Bey'in yeğenleri Kutluğ Timur ve Hacı Bey, Podolya üzerine akın yaptı; fakat Litvanya Büyük Prensi Gedimin ve oğlu Olgerd onları durdurdu. Aynı yılın ağustos ayında Kutlug Timur, Özbek Han adına Venedik elçilik heyetiyle Kuban ırmağı boyunda bir antlaşma imzaladı. Tana ırmağının Azak'a yakın bölümünde pazar yeri olarak kullanılacak arazi imtiyazına karşılık % 3 nisbetinde vergi ödenmesi, Venedik gemilerinin yelken sayısına göre vergi tahsili her iki tarafın temsilcileri tarafından kabul edildi (Hammer, s. 298; Howorth, II/1, s. 163).

1333'te Kırım'ın Kerç Limanı'na çıkarak Altın Orda Devleti sınırlarına giren İbn Battûta bu sırada Özbek Han'ı dünyadaki en büyük yedi hükümdardan biri diye nitelendirir. Onun cuma günleri namazdan sonra

altından yapılmış, zümrüt ve kıymetli taşlarla süslü, zemin ve ayakları halis gümüşten olan tahtına oturarak kabul merasimi yaptığını, bu merasim süresince ulu hatunu Taytuğlu'nun sağ tarafında, ikinci hatunu Kebek'in onun alt tarafında, üçüncü hatunu Bayalun'un solunda, dördüncü hatunu Ordacı'nın onun aşağısında yer aldığını, tahtın alt tarafında sağda büyük oğlu Tinbeg, solda ikinci oğlu Canbeg, önünde kızı İt-Kiçicek'in oturduğunu, hatunları geldiğinde ayağa kalktığını, büyük hatununu ise kapıda karşıladığını yazar. Taytuğlu, Tinbeg ve Canbeg'in anneleri olarak çok itibarlıydı. İkinci hanımı Kebek Hatun Emîr Nangıtay'ın, üçüncü hanımı Bayalun Bizans İmparatoru III. Andronikos'un, dördüncü hanımı Ordacı ise Ulus Emîri Îsâ Bey'in kızıydı. Özbek Han, İbn Battûta'yı huzuruna kabul ederek ona iltifatlarda bulunmuş, kendisine atlar, koyunlar ve tulum içinde kımız ihsan etmişti (Seyahatnâme, I, 359-376). Özbek Han daha sonra İlhanlılar'la yeni bir mücadelenin içine girdi. İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'ın vefat haberini duyunca 736 Rebîülâhiri sonlarında (Aralık 1335) büyük bir ordu ile kış mevsimine rağmen Derbend'i geçerek Kür ırmağı boyuna ulaştı. İlhanlı ordusu da yeni hükümdar Arpa Han kumandasında ırmağın karşı yakasında yer aldı. Bu sırada çok değer verdiği, Hârizm'de oturan sol kol emîri Kutluğ Timur'un ölüm haberi gelince Özbek Han ordusuna geri dönüş emri verdi. İlhanlı ordusu da Altın Orda ordusunu takibi göze alamadı (Ebû Bekir el-Kutbî el-Âharî, s. 59; Tiesenhausen [Kazvînî], s. 93).

Özbek Han'ın İslâmiyet'i kabulünden önce darbedilen paralarında “Sultan Özbek Han, es-Sultânü'l-Âdil Özbek Han” ibarelerine rastlanırken 720'den (1320) sonraki paralarda “es-Sultânü'l-a'zam Gıyâseddin Muhammed Özbek Han el-Âdil”

şeklinde bir ibare görülmektedir (Fraehn, s. 6-10; Lane-Poole, VI, 125-131). Özbek Han'ın 740 yılında (1340) vefat ettiği konusunda kaynaklar birleşir. En son darbedilen paraları 740 tarihliydi (Lane-Poole, VI, 130; Markof, s. 449) ve Bulgar ile Saray şehirlerinde basılmıştı. Oğlu Canbeg Han'ın ilk paralarının da 740 tarihini taşıması ölümünün bu yılda vuku bulduğuna şüphe bırakmaz. Bütün kaynaklar Özbek Han'ı dirayetli, akıllı, muktedir bir hükümdar olarak nitelendirir. Onun zamanında Altın Orda Hanlığı haşmet devrine ulaşmış, uzun süren saltanatında Cuci ulusu altın

çağını yaşamıştı.

BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddin, Şu‘b-i Pençgâne, TSMK, III. Ahmed, nr. 2937, vr. 113a; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 359-376; Hâfız-ı Ebrû, Ẕeyl-i Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Hânbâbâ Beyânî), Tahran 1317 hş., s. 84-86; Uluğ Bey, Şeceretü’l-Etrâk, British Museum, Add., nr. 26190, vr. 122b-123b; Abdullah b. Ali Kâşânî, Târîḫ-i Olcaytu, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3019, vr. 188a-207b, 210a-212b; Ebû Bekir el-Kutbî el-Âharî, Târîḫ-i Şeyḫ Uveys (nşr. J. B. van Loon), ‘s-Gravenhage 1954, s. 52, 59; Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Türk (nşr. L. Baron Desmaisons), Petersburg 1871-74; a.e.: Türk Şeceresi (nşr. Rıza Nur), İstanbul 1925, s. 174; Muînüddîn-i Natanzî, Münteḫabü’t-tevârîḫ (nşr. J. Aubin), Tahran 1336 hş., s. 88, ayrıca bk. tür.yer.; Hammer, Geschichte der Goldenen Horde im Kiptschak, Pesth 1840, s. 292-293, 298; Abdülgaffar Kırımî, Umdetü’t-tevârîh (nşr. Necib Âsım, TTEM ilâvesi), İstanbul 1343, s. 32-36; Ch. Fraehn, Die Münzen der Chane vom Ulus Dschutschi’s oder von der Goldenen Horde, Petersburg-Leipzig 1832, s. 6-10; H. H. Howorth, History of the Mongols, London 1876-1927, II/1, s. 157-159, 161-163; S. Lane-Poole, Catalogue of Oriental Coins in the British Museum, London 1881, VI, 125-131; W. G. Tiesenhausen, Sbornik Materyalof Otnosiaşçihsiya k Istorii Zolotay Ordu, I, Petersburg 1884 (Aynî, s. 371; Nüveyrî, s. 287, 298, 300, 302, 304, 306; Birzâlî, s. 315-318; el-Mufaddal, s. 344-346; nşr. A. A. Romaskoviç - S. L. Volin, II), Moskova-Leningrad 1941 (Kazvînî, s. 93); A. K. Markof, Inventarniy Katalog Musulmanskih Monet Ermitaja, Petersburg 1892, s. 444, 449, 528; W. de. Tiesenhausen, Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler (trc. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul 1941, I, 287-411; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, I, tür.yer.; G. Vernadskiy, The Mongols and Russia, New Haven 1953, s. 199-200, 201-203; A. Yu Yokubovskiy, Altın Ordu ve İnhitatı (trc. Hasan Eren), İstanbul 1955, tür.yer.; Mustafa Kafalı, Ötemiş Hacı’ya Göre Cuci Ulusunun Tarihi (doktora tezi, 1965), İÜ Ktp., nr. 4086, vr. 27b-28b, 29a, 31b, 32a-34a;

a.mlf., Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976, s. 73-82.

Mustafa Kafalı

ÖZBEK HAN CAMİİ

Eski Kırım şehrinde XIV. yüzyılda yapılmış cami.

Kırım’ın güneydoğusunda bulunan Eski Kırım (Solhat) şehrinde Altın Orda hükümdarı Özbek Han döneminde (1313-1340) inşa edilmiştir. Evliya Çelebi burada ikisi cuma camisi olmak üzere beş mabed zikretmişse de günümüzde bunlardan sadece Özbek Han Camii ayakta olup iki caminin ise harabeleri kalmıştır. Cami 17,5 × 13,5 m. ölçüsünde dikine dikdörtgen bir plana sahip oldukça sade bir yapıdır. Dış köşeleri kesme, duvarları kısmen kesme, kısmen moloz taşla yapılmış, üzeri kiremit kaplı kırma bir çatı ile örtülmüştür. Kuzeydoğu köşesindeki minare XVIII. yüzyıla ait resimlerde kısmen yıkık ve kalın silindir gövdeliyken yakın dönemde yeniden inşa edilen mevcut minare ince uzun gövdelidir. Özbek Han Camii’nin ihtişamlı taçkapısı hafif dışarı taşmaktadır. Kapının üst kısmı aslına uymayan bir şekilde tamir edilmişse de orijinal düzeni belli olmaktadır. Dıştan biri ince, diğeri kalın iki bordürle çerçevelenmiş olup kalın iç bordürde damarlı rûmî, dilimli yaprak, stilize çiçeklerden oluşan zengin bir motif yer almaktadır. İç tarafta derin tutulan girişinin köşelerine bitkisel süslemeli başlıkları olan yivli sütunçeler yerleştirilmiştir. Kapı üzeri mukarnaslı kavsaralı olup üstte bazı parçaları günümüze intikal etmiş sivri kemerli yazı bordürünün varlığı anlaşılmaktadır. Köşe dolgularında rûmî bezemelerin izleri mevcut olan kavsaranın en alt şeridinde kitâbe yer almaktadır. Taçkapısındaki kitâbede yapının Muhammed Özbek Han zamanında 714 (1314-15) yılında Abdülaziz b. İbrâhim el-Erbîlî tarafından inşa edildiği yazılıdır. Üslûp ve tezyinatı gibi caminin bu girişi de Anadolu’da Selçuklu dönemine ait cami cephelerini hatırlatmaktadır. Cami üçerden altı sütunla bölümlenmiş mihraba dik üç nefli bir plana sahiptir. Sütunların kaideleri ve başlıkları mukarnaslı olup sivri kemerlerle birbirine bağlanmıştır. Evliya Çelebi yapının dört sütunlu ve ahşap tavanlarının da nakışlı olduğunu yazar. Alt kısımlarında geometrik yıldız motifleri bulunan mihrap sülüs hatla Âyetü’l kürsî’nin yer aldığı bir yazı bordürüyle çevrelenmiştir. Mukarnas kavsaralı mihrap nişi iki yanda birer sütunçe ile sınırlanmış, bunun içine ikinci bir mukarnaslı küçük niş yerleştirilmiştir. Üstteki kitâbede kelime-i tevhid yazılıdır. Üst kavsaranın köşelerinde birer rozet, kalan yüzeyde ise kıvrık

dallı rûmî motifleri bulunmaktadır. Evliya Çelebi’ye göre I. Mengli Giray Han bu camiye üstünde 918 (1512) tarihli kitâbesi bulunan bir minber yaptırmıştır.

Caminin kıble duvarına bitişik olan İnci Hatun Medresesi harap durumdadır ve yalnızca kuzey duvarındaki tonozlu birimleri kısmen günümüze ulaşmıştır. Yaklaşık 30,30 × 29,00 m. ölçülerindeki yapı dört eyvanlı avlulu bir şemaya sahiptir. XVIII. yüzyıla ait iki resimde medresenin harap, ancak ayakta olduğu görülür. Doğu cephesinde yer alan taçkapısı dışa biraz taşkın olup avluya eyvan şeklinde açılır. Batı’da taçkapı karşısında ana eyvanla avlunun doğuya yakın iki köşesinde yan eyvanlar yerleştirilmiştir. Eyvanları revaklı avluya hafifçe taşan yapıda ana eyvanın iki yanında ve giriş eyvanının kuzeyinde büyük tonozlu dört oda, giriş eyvanının güneyinde ise dört, yan eyvanların batı taraflarında da beşerden toplam on dört küçük tonozlu oda bulunmaktadır. Yapının vaktiyle muvakkithâne olarak da kullanıldığı bilinmektedir. Evliya Çelebi’nin naklettiği, günümüzde mevcut olmayan kitâbesine göre medrese Emîrü’l-ümerâ Kılburun Bey’in kızı İnci Bey Hatun tarafından 733’te (1333) inşa ettirilmiştir.

Caminin kuzeyinde sadece duvarları ayakta kalmış bir türbe bulunmaktadır. Bugün türbenin içinde bir taş lahitle bazı parçalarda bitkisel süslemeler, bazılarında ise yazılar olan birçok lahit ve mezar taşı parçaları vardır. Ayrıca XVIII. yüzyıla ait bir resimden caminin doğusunda klasik tarzda sivri kemerli nişli bir çeşmenin mevcut olduğu görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 204; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 662; V. G. Tiesenhausen, Sbornik materialov otnosyaşçixsya k istorii Zolotoy Ordı, St. Petersburg 1884, I, 363, 435; A. L. Jacobson, Srednevekoviy Krım, Moskva 1964, s. 106-108; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan’da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 5-10; A. Yu. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1992, s. 47, 51; C. Krikun, Pamytniki

Krimskotatarskoy Architektura, Simferopol 2001, s. 18, 19; M. G. Kramarovskii, “Solkhat-Krym in 13th and 14th Centuries: People, Culture and Craft Traditions”, Altın Orda ve Varisleri İkinci Uluslararası Konferansı, İstanbul 2005, s. 48-49; a.mlf., “City, Palace and City Dominants in the Golden Horde”, The Golden Horde: History and Culture, St. Petersburg 2005, s. 134; Osman Akçokraklı, “Staro-Kirimskie i Otuzkie natpisi XIII.-XV. vv.”, Izvestiya tavriceskogo obşcestva istorii, arheologii i etnografii, I/58, Akmescit 1927, s. 5-17.

Nıcole Kançal-Ferrarı

ÖZBEKİSTAN

Orta Asya Türk cumhuriyetlerinden.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

IV. MİMARİ

Batıda ve kuzeyde Kazakistan, güneyde Afganistan, güneybatıda Türkmenistan, doğuda Kırgızistan ve güneydoğuda Tacikistan ile komşudur; sınırları içerisinde Karakalpakistan Özerk Cumhuriyeti yer alır. Yüzölçümü 447.400 km², nüfusu 26.800.000 (2005), başşehri Taşkent (2.100.000), diğer önemli şehirleri Nemengân (471.000), Endican (413.000), Nukus (325.000), Buhara (299.000) ve Semerkant'tır (282.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yaklaşık beşte dördü düzlük alanlardan oluşan ülkenin özellikle orta ve kuzeybatı kesimleri ova ve platoların yer aldığı sade bir topografyaya sahiptir. Aral gölünün güneyindeki Amuderya deltası ile Turan, Taşkent, Semerkant, Buhara, Fergana ovaları ve Kızılkum çölü başlıca düzlük alanları teşkil eder. Tanrı dağları (Tien Şan) ile Pamir dağlarının batı uzantılarının meydana getirdiği dağlık alanlar ülkenin güneydoğusundadır (Çatkal dağında Adelunga zirvesi 4301 m.). Ülkede sıcak yazlar ve soğuk kışların yaşandığı karasal bir iklim, özellikle alçak alanlarda çöl iklimi hâkimdir. Yazlar uzun, sıcak ve yağışsız olup sıcaklık yer yer 40 C°'nin üzerine çıkar. Buna karşılık kısa süren kış mevsiminde sıcaklığın zaman zaman - 38 C°'ye kadar indiği şiddetli soğuklar görülür. Batı kesiminde yağışlar azdır. Doğuya doğru gidildikçe yükseltinin de etkisiyle büyük bölümü kış ve ilkbahar aylarında düşen yıllık yağışlarda bir miktar artış görülür: Karakalpakistan ve Hârizm bölgelerinde 75-100, Taşkent'te 350-

400, dağların etek kesimlerinde ise 600 mm.

Bitki örtüsünün esasını alçak düzlükler ve havza tabanlarında çöl bitkileri, plato ve dağlık alanlarda step bitkileriyle dağ çayırları teşkil eder. Ülke topraklarının yaklaşık % 10'u çalı ve orman formasyonuyla kaplıdır. Önemli akarsular Orta Asya'nın en büyük nehirleri olan Amuderya ile Siriderya'dır. Aral gölüne dökülen bu akarsulardan Amuderya gölün güney kıyısında büyük bir delta oluşturur. Siriderya ise Kazakistan'a geçtikten sonra Aral'a ulaşır. Amuderya'nın kollarından Zerefşân Semerkant, Buhara ve Nevai ovalarını, Siriderya Fergana ovasını, kollarından Çircik Taşkent ovasını sular. Başlıca göller Sarıkamış, Aydar ve Aral'dır. Bunlardan güney bölümü Özbekistan'a ait olan Aral'da büyük bir çevre felâketi yaşanmış ve Sovyetler Birliği tarafından uygulanan yanlış tarım politikaları sonucu gölü besleyen iki nehrin sularının önemli bir bölümü pamuk tarlalarının sulanmasında kullanıldığı için göl 1960'lardan itibaren kurumaya başlamış ve yüzeyi yaklaşık % 60, hacmi ise % 80 oranında küçülmüştür; bu sebeple eski kaynaklarda dünyanın dördüncü büyük gölü olarak gösterilirken günümüzde altıncı sıradadır. Diğer taraftan pamuk tarımında kullanılan kimyasal maddeler göl tabanında birikmiş ve bunlar suların çekilmesiyle birlikte toz fırtınaları tarafından çevreye yayılarak binlerce canlı türünün yok olmasına ve insanların ölümüne yol açmıştır.

Özbekistan, Orta Asya Türk cumhuriyetleri arasındaki en kalabalık ülke olup nüfusunun yıllık artış hızı yaklaşık % 1,5, yoğunluğu 53 kişidir (km²). Nüfus özellikle Amuderya ve Siriderya ile bunların kollarının suladığı vadi ve ovalarda toplanmıştır; Nemengân, Endican ve Fergana gibi büyük şehirlerin bulunduğu Fergana havzası ile Taşkent, Buhara, Semerkant, Ürgenç, Nukus ve Karşı çevreleri en yoğun alanlardır. Halkın yaklaşık % 80'ini Özbekler, % 10'unu diğer Türk boyları, geri kalanını da büyük bölümü Taşkent'te yaşayan Ruslar (% 5), Tacikler, Ermeniler, yahudiler, Almanlar ve Koreliler oluşturur. Resmî dil Özbekçe'dir; ayrıca her etnik grup kendi dilini de konuşur. Nüfusun % 90'ı hemen tamamı Sünnî müslüman, % 6 kadarı hıristiyan, geri kalanı ise farklı dinlerin mensubudur.

İnsanların büyük bir bölümünün kırsal kesimde yaşadığı Özbekistan'da tarım en önemli geçim kaynağı ve ekonominin temelidir. Toprakların yaklaşık % 10'undan elde edilen ürünlerin başlıcaları pamuk, buğday,

pirinç, çeşitli sebze ve meyvedir. Yağışların azlığı sebebiyle tarım büyük ölçüde sulamaya bağlıdır. Özbekistan dünyanın önde gelen pamuk üreticilerinden biridir. Ancak tahıl ihtiyacını karşılamak amacıyla son yıllarda pamuk üretim alanlarının bir kısmı başta buğday olmak üzere çeşitli tahıllara ayrılmış ve 1999'da 3,6 milyon ton olan pamuk üretimi 2003'te

2,8 milyon tona inerken 1999'da 3,7 milyon ton olan tahıl üretimi 2003'te 5,7 milyon tona çıkmıştır. İpek böcekçiliğinin çok gelişmiş olduğu ülkede başlıca geçim kaynaklarından biri de hayvancılıktır. Geniş bozkır alanlarındaki iklim ve bitki örtüsünün özellikleri sebebiyle koyun, bilhassa karakul koyunu yetiştiriciliği ve buna bağlı astragan üretimi ve ihracatı büyük önem taşımaktadır.

Özbekistan yer altı zenginlikleri bakımından şanslı bir ülkedir ve tabii kaynaklarının en önemlileri doğalgaz, altın, petrol, uranyum ve kömürdür. Tahminî 1,8 trilyon metreküp doğalgaz rezervinin bulunduğu ülkede Kaşkaderya, Buhara, Endican ve Surhanderya üretim yapılan başlıca idarî bölgelerdir. Petrol Buhara, Kaşkaderya, Surhanderya, Fergana, Nemengân ve Endican idarî bölgelerinde üretilmektedir. Buhara Petrol Rafinerisi ve Fergana petrol tesisleri ülke için büyük değer taşımaktadır. Özbekistan dünyanın önde gelen altın üreticisi ülkelerden biridir ve pamuktan sonra ikinci ihracat ürünü altındır. Kızılkum çölündeki Muruntau madeni sadece Özbekistan'ın değil dünyanın en önemli altın madenlerinden biridir. Yıllık üretim miktarı yaklaşık 6 milyon ton olan kömür, Taşkent'in doğusunda Angren ile Termiz'deki Şargun ve Baysun ocaklarından çıkarılmaktadır.

Ülkede tarım ürünleri ve zengin yer altı kaynaklarına bağlı çeşitli sanayi kolları gelişmiştir. Bunların başında tarım ve tekstil makineleri, çeşitli kimyasallar, gaz, metalürji, gıda ve otomobil sektörleri gelir. Taşkent makine, gıda, otomotiv; Semerkant ve Fergana tekstil, petrol, kimya, gübre; Endican ve Nemengân tekstil, makine, kimya, elektronik ve petrol sanayiinin toplandığı başlıca merkezlerdir. Orta Asya'nın en büyük tekstil fabrikası ve tek uçak fabrikası Taşkent'tedir. Taşkent civarındaki Bekâbâd demir çelik tesisleri de önemli sanayi kuruluşlarından biridir. Bu ekonomik etkinliklere bağlı olarak ülkenin dış ticareti gelişme yolundadır. Özbekistan 1992'de Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı'na ve 1996'da İslâm Konferansı

Teşkilâtı'na üyle olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Talip Yücel, Asya Coğrafyası, Ankara 1960, I, 72-73, 181; a.mlf., Asya'nın Beşerî ve İktisadî Coğrafyası, Ankara 1965, s. 116, 171, 209; L. Ligeti, Bilinmeyen İç Asya (trc. Sadrettin Karatay), Ankara 1986, s. 27, 28, 29; Yusuf Dönmez, Türk Dünyası'nın Beşerî ve İktisadî Coğrafyası, İstanbul 1987, s. 64, 68, 69, 73, 75, 78, 83; D. T. Twiniry, Guide to the Repulolics of the Former Soviet Union, Westport 1993, s. 151-155; Ali Yiğit, Türk Ülkeleri ve Türklerin Yaşadıkları Bölgelerin Coğrafyası, Elazığ 1996, s. 87-95; İbrahim Atalay, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, İzmir 2001, s. 187-192; Faruk Uysal, Özbekistan Ülke Raporu, Ankara 2004, s. 6-15, 41-43, 50.

Cemalettin Şahin

II. TARİH

Eskiden Turan, Ortaçağ'larda Türkistan, Mâverâünnehir, günümüzde Özbekistan denilen topraklar zengin bir tarihî geçmişe sahiptir. Fergana vadisi (Selungun mağarası), Taşkent vahası (Kölbulak ve Âbirahmet mağarası), Surhanderya vadisi (Teşiktaş / Deliktaş mağarası), Semerkant vahası (Âmankotan mağarası) ve diğer yerlerde gerçekleştirilen arkeolojik araştırmalar sonucu yerleşim tarihinin Eskiçağ'lara kadar indiği, ilkel insan topluluklarının geniş bir coğrafyada yayılmış olduğu tesbit edilmiştir. Bilhassa avcılık ve hayvancılıkla geçinen kabilelerin, milâttan önce V-III. binyıllarda "Kaltaminarlılar medeniyeti" adıyla bilinen medeniyeti kuran eski balıkçı ve avcı kabilelerin geniş alanda dağıldığı belirtilmiştir. Milâttan önce III. binyılın sonu ile II. binyıllarda ilkel tarım şekillenerek ilk sulama kolları, bunların yanında küçük köyler ortaya çıkmış, ardından ilk şehirler (Sopollitena, Carkotan) kurulmuştur. Milâttan önce VI-IV. yüzyıllarda bu ülkede Bahtar Krallığı ve Büyük Hârizm gibi eski devletlerin kurulduğu

anlaşılmakta, bu dönemlerde ticaret ve küçük zenaatların geliştiği bilinmektedir. Söz konusu devirde eski Turan diyarının güney sınırlarında Aryaniler, kuzeyde ise Törler adıyla meşhur olan halklar yaşamıştır. Aynı zamanda Ârâmî yazısı esasında Soğd yazısı ve Hârizm yazısı gibi eski yazılar ortaya çıkmıştır.

Eski Turan halkı milâttan önce V-IV. yüzyıllarda İran Ahamenîleri, milâttan önce 329-327 yıllarında İskender'in istilâsına karşı mücadele etti. Milâttan önce III-II. yüzyıllarda bu kesimde güçlü Kang Hakanlığı, onun güney kısmında Kuşan, Fergana vadisinde Dâvân devletleri hüküm sürdü. IV-VI. yüzyıllarda bu sınırlar önceleri Akhunlar, Kidariylar ve Eftalitler idaresi altında bulunuyordu. Halkın önemli bir kısmı hayvancılıkla uğraşıyordu, bir kısmı da şehir ve köylerde yerleşik bir hayat sürüyordu. Burada birçok din hâkim durumdaydı. Soğd ve Çaç'ta Zerdüştîlik, Tâaristây ve Doğu Türkistan'da Buda dini yaygındı. Şehirlerde Nestûrîler ve yahudi cemaatleri de yaşıyordu. Yerli halkın çoğunluğu Soğdca, göçebeler ise Türkçe konuşuyordu.

VI. yüzyılın ikinci yarısı ile VII. yüzyılda bölgede yaşayan topluluklar Yettisuv'da (Yedisu) kurulan Batı Türk Hakanlığı bayrağı altında birleşti. Bunlar birkaç küçük feodal hâkimliğin bir araya gelmesiyle teşekkül etmişti. İçlerinde en güçlüsü Zerefşân ve Kaşkaderya vadilerinde yerleşmiş Soğd Konfederasyonu idi. Konfederasyona Semerkant ve Buhara dışında Maymurg, İştihan, Kuşaniya, Vardana, Keş ve Mahşab gibi meliklikler bağlıydı. Soğd'da nüfus çok kalabalık olup çiftçilik ve bağcılıkla uğraşılıyordu. Buğdaydan başka pamuk ve pirinç yetiştiriliyor, pamuk dokumacılığı yaygın biçimde yapılıyordu. Soğd şehirlerinde çeşitli küçük el sanatları, dokumacılık, seramikçilik, dericilik, seracılık, bakırcılık ve kuyumculuk, ayrıca iç ve dış ticaret oldukça gelişmiş durumdaydı.

707-715 yıllarında Mâverâünnehir ve Hârizm, Kuteybe b. Müslim kumandasındaki İslâm orduları tarafından fethedildi ve bölge halkı tedrîcen İslâmiyet'i kabul etmeye başladı. Ancak Emevîler'in bölge halkına yönelik siyasetleri Mâverâünnehir ve Horasan halkının birkaç defa ayaklanmasına yol açtı. IX. yüzyılda bu kesimde bağımsız Sâmânîler Devleti ortaya çıktı. Aynı asırda Karahanlılar ve XII. yüzyılda

Karahıtaylılar'ın hâkimiyetine giren ülkede XII. yüzyılın ikinci yarısıyla XIII. yüzyılın başında Hârizmşahlar Devleti kuruldu. IX-XII. yüzyıllardaki bu çok karışık siyasî ortam beraberinde birçok sosyal ve ekonomik değişimi getirdi, ayrıca kültürel hayatın gelişmesine vesile oldu. Dünyaca ünlü düşünürler, ilim ve fen adamları, din âlimleri ve kumandanlar yetişti. Bunlardan Fergānî, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Fârâbî, Bîrûnî, İbn Sînâ, İmam Buhârî, Hakîm et-Tirmizî, Burhâneddin el-Mergīnânî gibi âlimler dünya ilmine büyük katkıda bulunmuştur. 1220-1221 senelerinde bölge Cengiz Han liderliğindeki Moğollar'ın istilâsına uğradı. Onlara karşı direnen Buhara, Semerkant, Ürgenç, Hucend ve Tirmiz şehirleri tamamen tahrip edildi. Moğollar XIII-XIV. yüzyıllar boyunca ülkede hâkimiyetlerini sürdürdüler. Onlara karşı direniş ise devam etti.

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılda ülkede yeni siyasî değişiklikler meydana geldi. Moğol hâkimiyeti ve feodal dağınıklık sona erdirildi. Emîr Timur başkanlığında feodal bir devlet kuruldu. Türk kabileleri başta olmak üzere Orta Asya'daki toplulukların bir araya gelişi Timur sayesinde gerçekleşti. Yirmi yedi devleti idaresi altına alarak bir imparatorluk kuran Timur'un hükümranlığı döneminde Türkistan'da önemli gelişmeler oldu. Semerkant ve Buhara gibi şehirlerde birçok âbide inşa edildi. Ticarî hayatta ilerleme kaydedildi. Timur'un ölümünden sonra ülkede başlayan taht mücadeleleri siyasî sıkıntılara yol açtıysa da onun vârisleri Şâhruh, Uluğ Bey, Ebülkāsım Bâbür, Ebû Said ve Sultan Hüseyin yaklaşık bir asır boyunca Timurlular'ın hükümranlığını sürdürdü.

XV. yüzyıl sonunda Timurlular Devleti'nin kuzeyinde Deştikıpçak'ta ortaya çıkan Şeybânîler giderek güçlenip Mâverâünnehir'e doğru yayıldılar. Batu Han'ın kardeşi Şeybânî ahfadından gelen Ebülhayr Han, büyük dedesi Özbek Han'ın adını taşıyan topluluğunu siyasî bir çatı altında bir araya getirip bağımsızlığını ilân etti (831/1428) ve Timurlu topraklarına girdi, Timurlular saltanatına son verdi ve 855'e (1451) kadar bütün ülkeye hâkim oldu. Bir ara durumları sarsılan Özbekler, Muhammed Şeybânî Han döneminde (1500-1510) yeniden toparlandılar ve kısa bir müddet sonra hâkimiyetlerini Orta Asya'ya yaymaya başladılar. Ancak XVI-XVII. yüzyıllarda Türkistan ülkesinde devlet bölünerek küçük hanlıklar ortaya çıktı. XVI. yüzyılda Hîve Hanlığı (Amuderya'nın aşağı kısmında), Buhara Hanlığı (Semerkant, Buhara, Kaşkaderya, Surhanderya vilâyetleri ve Güney

Tacikistan toprakları), XVIII. yüzyılda Hokand Hanlığı (Fergana vadisi, Taşkent, Siriderya vilâyetleri, Kırgızistan ve Kazakistan'ın güney bölgesi) kuruldu. Türkistan tarihinde bu dönem "Üç Özbek Hanlığı" adıyla bilinir. Bu sırada İran'da ortaya çıkan Safevîler'e karşı Özbek hanları Osmanlılar'la daha XVI. yüzyılda irtibat kurdular. Özellikle XVI. yüzyıl sonunda başlayan mücadelelerde Şah Abbas'a karşı Özbek hanları ile Osmanlılar arasındaki ilişkiler siyasî açıdan da gelişti. XVIII. yüzyılda İran'da duruma hâkim olan Nâdir Şah, Orta Asya'daki hanlıkları kendi kontrolü altına aldıysa da bu durum uzun sürmedi. İran'la başlayan bu mücadeleler XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam etti. Bu durum Hîve ve Buhara hanlıkları arasındaki rekabet ve çekişmeyi alevlendirdi. Buhara Emîri Haydar, İran ve Hîve Hanlığı ile yapılan mücadelede zor durumda kalınca İstanbul'a başvurdu. Fakat Ruslar'ın ilerleyişi Hîve, Hokand ve Buhara hanlıkları için yeni bir dönemin başlangıcını oluşturdu.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında bütün Türkistan, Rusya İmparatorluğu tarafından işgal edilmeye başlandı. 1865 yılı Haziranında Çarlık ordusu Taşkent'i aldı. İşgal edilen ülkeyi yönetmek üzere 1867'de Türkistan Genel Gubernatorluğu kuruldu. 1876'da Hokand Hanlığı'na son verilip Buhara Emirliği ve Hîve Hanlığı müstemleke haline getirildi. Çar Rusyası Türkistan'ı alınca doğal kaynakları ve zengin toprakları eline geçirdi. Burayı ham madde merkezi yaptı ve sanayi malları için pazara dönüştürmeye çalıştı. Pamuklu sanayi geliştirildi, pamuklu dokuma, yağ, sabun ve çeşitli atölyeler kuruldu. 1898'de 1748 kilometrelik demiryolu hattı yapıldı. Böylece Çarlık Rusyası, Türkistan'ın doğal zenginliklerini ucuz ve kolay taşıma imkânına sahip oldu. Her ne kadar bu dönemde hanlıklar arasındaki çekişmelere son verildiyse de Rus idaresi altında halkın durumu kötüleşti. Ruslar'a karşı birçok ayaklanma çıktı. Çarlık Rusyası'nın sömürgeci baskısına karşı 1893'te Taşkent'te, 1898'de Endican'da Dukçi İşan ayaklanması ve 1916'da Taşkent, Mergilân ve Cizzah'ta halk ayaklanmaları oldu. Bu ayaklanmalar kanlı bir şekilde bastırıldı.

1 Kasım 1917 tarihinde Taşkent'te Bolşevikler tarafından silâhlı ayaklanma çıkarılıp Türkistan ülkesinde Sovyetler hâkimiyeti gerçekleştirildi. Nisan 1918'de Türkistan Genel Gubernatorluğu ortadan kaldırıldı ve Türkistan Otonom Cumhuriyeti kuruldu. 1920'de Buhara Halk Sovyet Cumhuriyeti ile Hîve'de Hârizm Halk Cumhuriyeti teşkil edildi. Lenin başkanlığındaki

Sovyetler hükümeti ülkede hâkimiyetin devamlılığını sağlamak için çok uğraştı. 1918 yılının Haziran ayında Taşkent'te Bolşevikler'in birinci ülke dönem toplantısı yapıldı. Türkistan Komünist Partisi, Rusya Bolşevikler Partisi'nin bir parçası olarak onaylandı. Bu parti sonradan güçlenip yetmiş yıldan fazla hâkim oldu, sosyalizmin rehberliğini yaptı. Bu dönemde Özbekistan'da sanayi, tarım, ilim, teknik ve kültür alanında belli gelişmeler olduysa da mahiyet itibariyle dünya sosyal ve ekonomik gelişmesinin çok gerisinde kaldı. Özbekistan'dan ham madde ve ürün götürülüp buraya günlük ihtiyaç için gerekli mallar getiriliyordu. Böylece Özbekistan, eski Sovyetler Birliği içinde ucuz ham madde ve stratejik zenginlikler verici ülke, hazır ürün satılacak bir pazar oldu. Sovyetler rejimi döneminde Özbekistan mâneviyat alanında çok zarar gördü. 1930-1950 yıllarında 40.000 kadar aydın ve din âlimi rejimin kurbanı oldu.

Şimdiki Özbekistan sınırı 1917'de Bolşevik İhtilâli'ne kadar Türkistan Genel Gubernatorluğu, Rusya'nın yarı sömürgesi olan Buhara Emirliği ve Hîve Hanlığı'na bölünmüştü. Ülkede esas idarî taksimat vilâyet, kaza, nahiye ve köylerden oluşuyordu. Buhara Emirliği yirmi sekiz beylikten ibaret olup bunlar mülklere, Buhara şehri ve Buhara vahası ise şehirlere ve yedi ilçeye bölünmüştü. Hîve Hanlığı, Hîve şehri yanında yirmi beylik ve iki nâibliğe taksim edilmişti. Sovyet devleti millî cumhuriyetler kurma perdesi altında emirlik ve hanlıkları yok etti. Türkistan ülkesi parçalandı. 1924 yılında Orta Asya'da Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kurulunca yedi vilâyete (Semerkant, Taşkent, Fergana, Zerefşân, Surhanderya, Kaşkaderya, Hârizm), yirmi iki kazaya ve 241 nahiyeye bölündü. Semerkant başşehir oldu. 1926'da yeni bir yapı oluşturuldu. On bölge kuruldu (Hârizm, Buhara, Orta Zerefşân, Semerkant, Taşkent, Hucend, Kokond, Endican, Surhanderya, Kaşkaderya). Ayrıca seksen yedi ilçe ve 1746 köy mevcuttu. 1936'da Karakalpakistan Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti içine alındı. Böylece Özbekistan içinde bir otonom cumhuriyet, dokuz vilâyet, üç bölge, 109 ilçe, yirmi iki şehir, on sekiz köy tipindeki kasaba ve 1392 köyden oluştu. Sonradan vilâyetler daraltıldı. 1957'de bir otonom cumhuriyet, dokuz vilâyet, altı şehir ilçesi, 115 köy ilçesi, yirmi dokuz şehir, elli yedi şehir tipinde kasaba ve 993 köy vardı.

Özbekistan Cumhuriyeti. Sovyetler Birliği sisteminin çöküşüyle birlikte 31 Ağustos 1991 tarihinde Özbekistan Cumhuriyeti bağımsızlığını ilân etti. 20 Aralık'taki referandumda Özbekistan Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı seçildi. 8 Aralık 1992'de Özbekistan Cumhuriyeti anayasası kabul edildi. Başkanlık sisteminin uygulandığı Özbekistan'da başkan geniş yetkilerle donatıldı. Ülkede 100'den fazla milletten oluşan insan yaşamaktadır. Bunların eğitimlerini, inanç ve geleneklerini yerine getirmeleri için şartlar mevcuttur. Cumhuriyette yirmi beş milletlerarası kültür merkezi faaliyet göstermektedir. Vilâyet, ilçe ve şehirlerde hâkimlik makamı ihdas edildi. Özbekistan 21 Aralık 1991'de Bağımsız Devletler Topluluğu'na üye oldu. Dünyada 160'tan fazla devlet Özbekistan Devleti'nin bağımsızlığını tanıdı, yetmiş yediden fazla ülke ile diplomatik ilişki kuruldu. Ülkenin başşehri olan Taşkent'te Türkiye, Amerika Birleşik Devletleri, Hindistan, Fransa, Almanya ve diğer devletlerin büyükelçilikleri, uluslararası teşkilâtların temsilcilikleri açıldı. 2 Mart 1992'de Özbekistan Birleşmiş Milletler'e kabul edildi. 1 Temmuz 1994'te millî parası "som" tedavüle girdi. Cumhuriyette dış ticaret gelişmekte ve yabancı sermaye girişi sürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Seyfi Çelebi, L'ouvrage de Seyfi Çelebi: Historien ottoman du XVIe siècle (nşr. ve trc. J. Matuz), Paris 1968, s. 123-133; Feridun Bey, Münşeât, II, 73, 147, 281-282; V. V. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia (trc. Vladimeir-Tatiana Minorsky), Leiden 1962, III, 136, 163-166; D. S. Carlisle, "Uzbekistan and the Uzbeks", Handbook of Major Soviet Nationalities (ed. R. Rogers), New York 1975, s. 298-303; a.mlf., "Geopolitics and Ethnic Problems of Uzbekistan and its Neighbours", Muslim Eurasia (ed. Y. Roi), London 1995, s. 71-103; Republic of Uzbekistan: Laws and Decrees, Taşkent 1992; I. A. Karimov, Uzbekistan: The Road of Independence and Progress, Tashkent 1992; Essays on Uzbek History: Culture and Language (ed. Bakhtiyar A. Nazarov v.dğr.), Bloomington 1993; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 191, 200-219; A. R. Muhammedcanov, Özbekistan Tarihi (V. Asırdan XVI. Asrın Başlarına Kadar), Taşkent 1994;

E. Allworth, The Modern Uzbeks, from the Fourteenth Century to the Present: A Cultural History, Stanford 1995; Mehmet Saray, Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, Ankara 1996, s. 261-325; Heirs to the Silk Road: Uzbekistan (ed. J. Kalter - M. Pavaloi), London 1997; R. Hanks, Uzbekistan, Oxford 1999; N. J. Melvin, Uzbekistan: Transition to Authoritarianism on the Silk Road, Amsterdam 2000; "Özbekistan Cumhuriyeti", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XIX, 625-708; Th. Zarcone, "Uzbekistan", EI² (İng.), X, 960-963; "Uzbekistan", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, IV, 176-178.

Abdullah Muhammedcanov

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Emevîler ve Abbâsîler'den sonra Sâmânîler, Karahanlılar, Me'mûnîler, Gazneliler, Selçuklular, Hârizmşahlar ve Timurlular gibi devletlerle Çağatay, Buhara, Hîve ve Hokand hanlıklarının hüküm sürdüğü Özbekistan toprakları İslâm kültür ve medeniyeti açısından büyük önemi haiz Mâverâünnehir, Hârizm ve Fergana bölgelerinin mühim bir kısmını, bu arada Buhara, Semerkant, Taşkent (Şâş), Nesef, Tirmiz ve Gürgenç gibi tarihî şehirleri ihtiva etmesi dolayısıyla çok değerli bir İslâm kültür mirasına ev sahipliği yapmıştır. Çeşitli dönemlerde kurulan medrese, kütüphane ve rasathânelerin yanı sıra gerek dinî ilimler gerekse fen ve tabiat bilimleri alanında yetişen âlimlerle bölge dünyanın sayılı ilim merkezlerinden biri olmuştur. Fıkıh, tefsir, hadis, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerde başlı başına ekol oluşturmuş, eserleri temel başvuru kitabı haline gelmiş çok sayıda âlim bulunmaktadır. Bunlar arasında Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Ebû Îsâ et-Tirmizî, Hakîm et-Tirmizî, Mâtürîdî, Hakîm es-Semerkandî, Muhammed b. Ali el-Kaffâl (Kaffâl eş-Şâşî / el-Kebîr), Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Zemahşerî, Ahmed Yesevî, Abdülhâlik-ı Gucdüvânî, Kādîhân, Burhâneddin el-Mergīnânî, Necmeddîn-i Kübrâ, Bahâeddin Nakşibend ve Hâce Ubeydullah Ahrâr zikredilebilir. Felsefe, tıp, matematik, astronomi, tarih, edebiyat, coğrafya alanındaki meşhur âlimlerden bazıları da şunlardır: Muhammed b.

Mûsâ el-Hârizmî, Fergānî, Ceyhânî, Nerşahî, Ebû Bekir el-Hârizmî, Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, İbn Sînâ, Bîrûnî, Çağmînî.

1. Dil ve Edebiyat. Özbekistan Cumhuriyeti'nin resmî dili olan Özbekçe, Çağatay Türkçesi'nin bir devamı olup Özbekistan'ın yanı sıra Afganistan, Kırgızistan, Kazakistan, Doğu Türkistan, Tacikistan, Türkmenistan, Rusya Federasyonu, Suudi Arabistan ve Türkiye gibi ülkelerde yaşayan yaklaşık 35 milyon Özbek tarafından konuşulmaktadır. Arapça ve Farsça'nın Özbekçe üzerindeki tesiri diğer Orta Asya Türk dillerine göre daha fazladır. Özbekistan'da 1929 yılına kadar Arap alfabesi, daha sonra Latin (1929-1940) ve Kiril (1940-1993) alfabeleri kullanılmış, bağımsızlığın ardından 2 Eylül 1993'te yeniden Latin alfabesine dönülmüş, bu arada imlâ kuralları beş defa yenilenmiştir (1923, 1929, 1935, 1956, 1995). Orta Asya'da yaşayan diğer Türk boyları gibi Özbekler de Orhon yazıtlarını ve eski Uygur metinlerini ilk edebî eserleri olarak kabul etmektedir. Bugün Özbekistan sınırları içinde yer alan Fergana ve Siriderya havzasında yirmi civarında runik Türk yazıtı bulunmuştur.

Çağdaş Özbek edebiyatı tarihlerinde Özbek edebiyatı kadîm dönem, mümtaz edebiyat, yeni edebiyat adıyla üç dönemde ele alınmaktadır. Zerdüştîliğin kutsal kitabı Avesta ve runik Türk yazıtlarıyla başlatılan kadîm dönem VII. yüzyılda yerini bu dönemin ikinci evresine bırakır. Kâşgarlı Mahmud, Yûsuf Has Hâcib, Edib Ahmed Yüknekî, Ahmed Yesevî ve Rabgūzî'nin eserleriyle Oğuznâme bu evreye aittir. Mümtaz edebiyat Timurlular dönemi ve XVI-XIX. yüzyıllar arası olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Seyf-i Sarâyî, Lutfî, Hâfız-ı Hârizmî, Hüseyin Baykara, Ali Şîr Nevâî, Bâbür, Atâî, Sekkâkî ve Gedâyî birinci dönemin; Şeybânî Han, Muhammed Sâlih, Ebülgazi Bahadır Han, Sûfî Allahyâr, Nâdire, Muhammed Şerîf Gülhanî, Üveysî, Nûr Muhammed Andelib ikinci dönemin temsilcileridir. Yeni edebiyat millî uyanış (1850-1905), Cedîd edebiyatı (1905-1930), Sovyet devri edebiyatı (1930-1980) ve müstakillik devri (1990'dan itibaren) olarak dört dönemde incelenir. Millî uyanış devrinde Kâmil Hârizmî, Muhyiddin Muhyî, Yûsuf Saryomiy, Mukīmî, Zevkî; Cedîd edebiyatı döneminde Sıddîkī Azîz,

Abdullah Avlânî, Abdürraûf Fıtrat, Hamza Hekimzâde Niyâzî, Abdullah Kādirî, Abdülhamid Süleymanoğlu Çolpan; Sovyet edebiyatı devrinde

Gafûr Gulâm, Aybek, Mîrkerîm Âsım, Mîrtemir, İzzet Sultan, Zülfiye, Şükrullah, Mîrmuhsin, Âdil Yâkubov, İbrâhim Gafurov, Pîrimkul Kadirov gibi yazarlar yetişmiştir. Hüsnüddin Şerifov, Muhtar Omonov, Âzâd Şerefeddinov, Naîm Kerimov, Yoldaş Süleyman, Erkin Vahidov, Şükür Halmîrzaev ve diğerleri müstakillik dönemi yazarları arasında dikkat çekmektedir.

Özbek halk edebiyatının en hacimli eserleri Köroğlu ve Alpamış destanlarıdır. Köroğlu destanının 100 civarında varyantı tesbit edilmiştir. Halk edebiyatının günümüze aktarılmasında en büyük rolü bahşı, şair, cirav, cırçi gibi adlar verilen halk ozanları oynamıştır. Cumanbülbül, Ergeş Cumanbülbüloğlu, Fazıl Yoldaşoğlu, Polken, İslâm Şair Nazaroğlu, Çarı Bahşı Umiroğlu, Rahmetullah Yusufoğlu meşhur bahşılardır. Sovyet döneminde 200'den fazla bahşı tesbit edilip eserleri kayda geçirilmiştir.

1875 yılından itibaren Türkistan Vilayatining Gazeti isimli gazetede Tolstoy ve Puşkin'in eserlerinin Özbekçe çevrileri yayımlanmış, Özbek yazarları bu çevirilerden etkilenerek modern şiir ve edebiyatın örneklerini vermeye başlamıştır. 1913'te Özbekçe olarak çıkan Sadâ-yı Türkistan, Semerkand ve Ayna gazetelerinde eserlerini tefrika etme imkânı bulan Özbek yazarlarının modern şiir, hikâye ve romanla tanışmalarında Rus ve Batılı edebiyatçıların yanında Türk yazarların da katkısı olmuştur. Şinâsi, Nâmık Kemal, Ziyâ Paşa, Tevfik Fikret, Rûşen Eşref Ünaydın, Yahya Kemal Beyatlı, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Refik Hâlit Karay ve Fâlih Rıfkı Atay gibi Türk yazar ve şairlerinin eserleri Özbekçe ve Tatarca'ya tercüme edilmiştir.

1917 Bolşevik İhtilâli'ne kadar sadece Mîrmuhsin'in Bezerfend Açıldıbey adlı romanı (1914), Abdülhamid Süleyman Çolpan'ın Dohtor Muhammedyar isimli hikâyesi (1914), Hamza Hekimzâde Niyâzî'nin Yeni Saadet: Millî Roman'ı (1915) yayımlanma imkânı bulmuştur. Özbek romanının kurucusu olarak kabul edilen Abdullah Kādirî'nin ilk romanı Ötken Künler, 1923-1924'te İnkılâb dergisinde tefrika edildikten sonra 1926 yılında kitap halinde basılmıştır. 1929'da Semerkant'ta yayımlanan ikinci romanı Mehrabdan Çayan'da Rus işgali öncesinde Hokand Hanlığı'nda taht kavgası veren hânedan mensuplarıyla valileri, dergâh ve camiler etrafında toplanan asalak tiplerin maceralarını, Abid Ketman isimli romanında kolhoz ve köy hayatını anlatmıştır.

Abdürraûf Fıtrat'ın 1918 yılında Taşkent'te kurduğu Çağatay Gürüngi adlı yazarlar birliği modern Özbek edebiyatının gelişmesine önemli katkıda bulunmuştur. Stalin döneminde pantürkizm ve panislâmizm suçlamalarıyla ortadan kaldırılan şair Çolpan'ın sağlığında dört şiir kitabı yayımlanmıştır (Uyanış [1922], Çeşmeler [1924], Tan Sırları [1926], Koşuklarım [1935]). Çolpan komünizmin inşa sürecinde (1920-1937) şiirlerinin propaganda aracı olarak kullanılmasına izin vermemiş; Elbek, Aydın ve Aybek gibi dönemin diğer şairleri de onun yanında yer almıştır. Abdullah Kādirî, Abdürraûf Fıtrat ve Çolpan gibi Özbek millî uyanış edebiyatının önemli şahsiyetleri 4 Ekim 1938 tarihinde kurşuna dizilmiştir. Bu dönemde Erkin Vahidov, Berat Baykabilov, Abdullah Aripov gibi şairler rejimin istekleri doğrultusuda eser vermek zorunda kalmıştır. Çolpan'ın hayatının en kritik döneminde yayımlanan Keçe ve Kündüz adlı romanı (1936) Özbek edebiyatında roman türünün gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Romanda Rus İmparatorluğu zulmü altında ezilen Türkistan halkı ele alınmıştır. Aybek mahlasıyla tanınan Musa Taşmuhammedoğlu Nevaî (1942) adlı romanında Ali Şîr Nevâî'yi anlatmıştır. Özbek edebiyatının en parlak eserleri arasında yer alan roman defalarca basılmış, Türkiye Türkçesi'ne aktarılmış ve yabancı dillere tercüme edilmiştir. Özbek edebiyatının tarihî konuları işleyen önemli eserlerinden biri de Pîrimkul Kadirov'un büyük devlet adamı, Çağatay edebiyatının ünlü temsilcisi Bâbür'ün hayatını konu edinen Yulduzlu Tünler adlı romanıdır. Yazar, bunun bir devamı olan Evladler Davani'de Bâbür'ün kurduğu imparatorluğu sürdüren Hümâyun ve Ekber Şah'ın hayatını ve mücadelelerini anlatmıştır.

Stalin döneminde milyonlarca mâsum insanın ölümünü, sürgüne gönderilmesini, hapsedilmesini konu edinen ilk romancı olan Şöhret (Âlimov Gulâm) Altın Zenlemes adlı romanında saf, iyi niyetli ve açık sözlü öğretmen Sâdık'ın trajik yaşamını hikâye etmiştir. Eser Özbek edebiyatında otobiyografik roman tarzının seçkin örneklerindendir. Stalin devrinde yaşayan insanların çektikleri sıkıntıları dile getiren başka bir roman da Şükrullah'ın Kefensiz Kömilgenler'idir. Abdulla Kahhar'ın 1934 yılında yayımlanan Serah isimli romanının kahramanı yazar olma arzusuyla yanıp tutuşan yetenekli genç Rehimcan Seidiy'dir. Ancak ideolojik baskılar onun özgür düşünmesine, hayatı ve insanları doğru algılamasına engel olur. Âdil Yâkubov Diyanet adlı romanında (1973) perestroykadan önceki

Sovyet yönetimini sert bir dille eleştirir. Yâkubov daha sonra yazdığı Ak Kuşlar, Apak Kuşlar'da (1988) yine Sovyet yıllarını daha derin ve geniş olarak yansıtmıştır.

Özbek romanında dikkati çeken konulardan biri de Afganistan, Arabistan, Türkiye gibi ülkelerde göçmen olarak yaşayan Özbekler'dir. Şöhret Cennet Kıdırgenler adlı romanında (1968) muhaceretteki Özbekler'in çektikleri sıkıntıları anlatmış, İstanbul'da yaşayan Özbek asıllı yazar Sabir Seyhan Edeşgenler romanında (Taşkent 1996) aynı konuyu işlemiştir. II. Dünya Savaşı da Özbek edebiyatında en çok işlenen konulardan biridir. Aybek Kuyaş Karaymes, Şöhret Şinelli Yıllar, Âdil Yâkubov Er Başige İş Tüşse, Seid Ahmed'in Ufk adlı romanlarında savaş yıllarında ölen, sakat kalan, kaybolan Özbek gençlerinin dramı, askere gidenlerin geride bıraktıkları ailelerinin çektikleri sıkıntılar, savaşın getirdiği yoksulluk ve kıtlık, aşklar, acılar anlatılmıştır. Sadreddin Aynî'nin Buhara Cellatları (1970), Abdullah Kādirî'nin Ötgen Künler (1993), Âdil Yâkubov'un Uluğbeyin Hazinesi (1993), Köhne Dünya (1993), Adalet Menzili (1994), Nur Ali Kabul'un Unutulan Sahiller (1996), Aybek'in Nevâî (1995), Pîrimkul Kadirov'un Son Timurlu I, II (2004), Şükrullah'ın Kefensiz Kömilgenler (2005), Tulepbergen Kaipbergenov'un Karakalpak Kızı (2006) adlı romanları Türkiye Türkçesi'ne çevrilmiştir.

Özbek edebiyatında ilk tiyatro yazarı Mahmud Hoca Behbûdî'dir. 1911 yılında kaleme aldığı Pederkûş yahut Okımegen Balenin Hali isimli üç perdelik oyunu

Turan mecmuasında tefrika edilmiş ve 1913'te basılmıştır. Tiyatro türünün gelişmesinde Hamza Hekimzâde Niyâzî'nin önemli katkısı olmuştur. Hekimzâde eserlerinde dinsizliği yaydığı gerekçesiyle 1928 yılında halk tarafından linç edilmiştir. Abdürraûf Fıtrat 1920'de yazdığı Hind İhtilâlcileri isimli tiyatro eserini 1923'te Berlin'de bastırmak zorunda kalmıştır. Gulâm Zaferi, Usman Nâsır, Kâmil Yaşın, Maksud Şeyzâde, Sabir Abdulla, Uygun, Nezir Seferov, Hamid Gulâm, Şükrullah, Âdil Yâkubov, Cumaniyaz Cabbarov ve Şeref Başbekov da önde gelen tiyatro yazarlarıdır. Bunların eserleri Rusça, Kazakça, Kırgızca, Tacikçe gibi dillere çevrilmiştir. Özbek yazarlarının komünist döneminde yasaklanmış olan eserleri bugün yeniden basılmaktadır.

2. Eğitim ve Öğretim. XIX. yüzyılın sonlarında Taşkent, Buhara, Semerkant, Hîve gibi önemli şehirler başta olmak üzere çevre illerle birlikte Özbekistan topraklarında toplam 7860 mektep ve medrese mevcuttu. Taşkent'te 167, Siriderya bölgesinde 1402 mektep ve medrese bulunuyordu. Öğrenci sayısı 70.864 idi. 1890'lardan itibaren açılmaya başlanan Cedîd mektepleri dışındaki mektep ve medreselerde eğitim çağın çok gerisindeydi. Öğrenciler Arapça'yı Farsça ders kitaplarından öğrenmeye çalışıyordu. Cedîd okullarının açılmasıyla Mahmud Hoca Behbûdî, Münevver Kārî, Abdürraûf Fıtrat, Hamza Hekimzâde Niyâzî gibi yazarlar Özbekçe ders kitapları hazırlamaya giriştiler. Özbekistan topraklarında ilk Rus okulu 1875'te Taşkent'te açıldı. 1916'da Ruslar'ın bölgede açtığı okulların sayısı seksen üçe ulaştı; ancak eğitim Rusça yapıldığı ve Ortodoksluğun esasları öğretildiği için halkın bu okullara ilgisi fazla olmadı, seksen üç okulda sadece 2800 öğrenci eğitim görüyordu. 1897 nüfus sayımına göre halkın yalnız % 2'si okuma yazma biliyordu. 1914-1915 yıllarında erkek çocukların % 2-3'ü eğitim alıyordu. Sovyetler döneminde Özbekler'e diğer Türk boylarından daha fazla yüksek tahsil imkânı sağlanmıştır ve sosyalizmin Orta Asya'da bu okumuş sınıf tarafından inşa edilmesi amaçlanmıştır. Özbekistan'da ilk üniversite 1920'de Türkistan adıyla açılmış, adı 1960'ta Taşkent olarak değiştirilmiştir. 1926 yılında eğitim seferberliği başlatıldığında halkın ancak % 11,6'si okuma yazma biliyordu. 1970'te okuma yazma oranı % 99,7'ye ulaştı. 1975-1976 öğretim yılında 9700 ilkokulda 3.803.000 öğrenci okuyor ve 210.900 öğretmen görev yapıyordu. Kırk iki üniversite ve yüksek okulda 246.600 öğrenci eğitim görüyordu.

Özbekistan Cumhuriyeti'nde iki eğitim bakanlığı vardır. Birinci sınıftan on birinci sınıfa kadar eğitim veren ve adına "mektep" denen okullar ve pedagoji enstitüleri Halk Eğitimi Bakanlığı'na; diğer okul, kolej, enstitü ve üniversiteler Yüksek ve Orta Meslekî Eğitim Bakanlığı'na bağlıdır. Zorunlu eğitim dokuz yıldır. Yüksek öğretim yirmi dört üniversite ve kırk enstitüde sürdürülmektedir. Bunların yarısı Taşkent'tedir. Üniversite ve yüksek okullardaki öğrenci sayısı 280.000 civarındadır. Taşkent'te ayrıca Rusya'nın meşhur yüksek öğretim kurumlarından olan Plehanov Ekonomi Akademisi ve Lomonosov Moskova Devlet Üniversitesi'nin şubeleri bulunmaktadır. İngiliz Westminster Üniversitesi Taşkent'te bir şube

açmıştır. Ülkede 6500 civarında kütüphane bulunmaktadır. Başarılı öğrenciler Umid, Ulugbek, Kamolot gibi vakıflarca desteklenmektedir. 2003-2005 yılları arasında Avrupa Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri fonlarından 2,5 milyon dolar, 2005 yılında Avrupa Birliği fonlarından 2,6 milyon euro eğitim yardımı alınmıştır. Özbekistan'a bağlı tek muhtar cumhuriyet olan Karakalpakistan'daki Berdah Devlet Üniversitesi 1935'te öğretmen enstitüsü olarak açılmış, 1944'te Pedagoji Enstitüsü'ne dönüştürülmüş, 1976'da Nukus Devlet Üniversitesi adını almış, 1992'de Berdah Devlet Üniversitesi olarak yeniden yapılandırılmıştır.

Basın-Yayın. 1917 yılında Özbekistan'da orta ölçekli yirmi beş matbaa ve litografya bulunuyordu, bunların çoğu devlete aitti. 1913'te basılan elli altı kitabın otuz üçü Özbekçe idi. İlk Türkistan devlet matbaası 1920'de açıldı, 1925'te 334 kitap ve broşür yayımlandı. Kitap ve broşürlerin tirajı 1940'ta 11,2 milyona, 1960'ta 20 milyona ulaştı. 1975 yılında basılan 2280 kitap, broşür, gazete ve derginin toplam tiraji 47 milyon kadardı. Aynı yıl altı ciltlik ilk Özbek ansiklopedisi neşredildi. İlk Özbekçe gazete 1870'te Turkistanskie Vedemosti adıyla çıkmaya başladı. 1883'te adı Türkistan Vilayatining Gazeti olarak değiştirilen gazete ancak 500-600 adet basılıyordu. 1914'te ülkede yayımlanan on beş gazeteden biri Özbekçe, diğerleri Rusça idi. İhtilâl yıllarında İştirakiyun, 1918'den itibaren Kommunist, 1924'te Kambagal Dehkon, İşçi, Kolhoz Yolu gibi değişik adlarla on altı Özbekçe gazete çıkarıldı. 1975'te ülkede yayımlanan 256 gazetenin 169'u Özbekçe idi. Bugün Özbekistan'da toplam 507 gazete yayın hayatını sürdürmektedir. Özbekçe Halk Sözü, Rusça Narodnoye Slovo, Pravda Vostoka, Özbekçe-Rusça Darakçi en önemli gazetelerdir. Ülkede yayımlanan 157 derginin büyük bölümü çeşitli devlet ve sivil toplum kuruluşlarınındır. Dergiler genelde Özbekçe ve Rusça ağırlıklıdır. Ülkede yaşayan diğer azınlıkların kendi dillerinde (Tacikçe, Kazakça, Ermenice, Korece) çıkarmakta oldukları bazı dergiler de bulunmaktadır. 1921'de Taşkent'te kurulan ilk radyo istasyonu 1927 yılından itibaren düzenli biçimde yayın yapmaya başladı. Özbek Radyosu 1975'te Özbekçe ve Rusça'nın yanı sıra Kazakça, Tacikçe, Karakalpakça, Tatarca ve Uygurca; Özbekistan'ın Sesi Radyosu İngilizce, Farsça, Arapça, Hintçe, Urduca, Uygurca yayın yapıyordu. Düzenli televizyon yayınları 1956 yılında başladı. Bugün ülke genelinde dört televizyon kanalı yayın yapmaktadır.

3. Dinî ve Tasavvufî Hayat. Bugünkü Özbekistan topraklarında Buhârî, Tirmizî, Mâtürîdî, Bahâeddin Nakşibend gibi İslâm dünyasının meşhur din âlimleri ve mutasavvıfları yetişmiştir. % 82'si müslüman olan nüfusun büyük çoğunluğu Hanefî mezhebine mensuptur. Buhara ve Semerkant civarında çok az sayıda Şiî topluluğu mevcuttur. Sovyet müslüman cumhuriyetleri, 1923'te kendilerini İslâm dünyasından ayıran bir demir perdenin üzerlerine inmesiyle birlikte sınırları ötesindeki din kardeşleriyle bütün ilişkilerini kesen yeni bir döneme girdiler. Haccın yanında İran (Kum, Meşhed) ve Irak'taki (Necef, Kerbelâ) Şiî kutsal merkezlerine ziyaret yapılması yasaklandı. Orta Asya ve Kafkasya bu bölgeler dışından gelen müslümanlara kapatıldı ve hemen hemen hiçbir Sovyet müslümanına yurt dışına çıkma izni verilmedi. İslâm dünyasından kopuş alfabenin değiştirilmesiyle doruk noktasına ulaştı. Arap alfabesi 1929'da yerini Latin alfabesine bıraktı. Alfabenin değiştirilmesiyle Sovyetler Birliği'nin diğer bölgelerinde olduğu gibi Özbekistan'da da İslâmiyet'i ortadan kaldırma çabaları hızlandırıldı. Camiler ve Kur'an kursları kapatıldı, vakıf malları devletleştirildi, şeriat mahkemeleri kaldırıldı, din âlimleri asalak, sabotajcı, Alman veya Japon casusu suçlamasıyla tutuklanmaya, sürgüne gönderilmeye veya idam edilmeye başlandı. Bu dönemde öldürülen, sürgüne gönderilen veya uzun yıllar hapis yatan müslümanların sayısı milyonlarla ifade edilmektedir. Stalin bu imha kampanyasının İslâm dünyasından gizli tutulmasına özen gösteriyordu. Stalin sonrası dönemde din âlimleri üzerindeki baskılar hafiflemekle birlikte dine karşı mücadele devam etti. 1948-1976 yılları arasında İslâm karşıtı yaklaşık 177 kitap Özbekçe olarak yayımlandı. Nikita Kruşçef'in görevden alınması Moskova, Sovyet müslümanları ve müslüman ülkeler üçgeninde büyük bir değişikliğe sebep oldu. Müslümanlar ilk defa devletin Sovyetler Birliği sınırları dışındaki müslüman ülkelere ilişkin çeşitli birimlerinde görev almaya başladılar.

Sovyetler döneminde Özbekistan Orta Asya müslümanları açısından özel bir konuma sahipti. Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlarının Dinî İdaresi (Taşkent Müftülüğü) Taşkent'te bulunuyordu. Faaliyetlerine izin verilen Buhara'daki Mîr Arap ve Taşkent'teki İsmâil el-Buhârî medreseleri bütün Sovyetler Birliği'nin müslüman din görevlisi ihtiyacını karşılıyordu. Sovyetler Birliği'nde basılarak yurt dışına dağıtılan tek dinî neşriyat müftülük tarafından hazırlanan Sovyet Şarkî Müslümanları adlı dergiydi.

Bu dergi beş ayrı dilde yayımlanıyordu (Özbek, İngiliz, Fransız, Arap ve Urdu). Özbekistan'da Sovyetler Birliği'ndeki diğer müslüman ülkelerden daha fazla sayıda ibadete açık cami bulunuyordu. Taşkent müftüsü gerek hükümet gerekse yabancı ülkeler nezdinde Sovyetler Birliği'ndeki müslümanların resmî lideri gibi hareket etmekteydi. Sovyetler Birliği'ni ziyaret eden müslüman delegasyonlar Taşkent müftüsü tarafından karşılanıyor, milletlerarası İslâmî konferanslar ve toplantılar da genel olarak Taşkent, Semerkant ve Buhara'da düzenleniyordu.

Bağımsızlık sonrasında ülkede İslâmî faaliyetlerde büyük canlanma oldu, cami ve mescidler inşa edilmeye başlandı. Bugün ülkede Özbekistan Müslümanlarının Dinî İdaresi, Karakalpakistan Kadılığı, Taşkent İslâm Enstitüsü, on medrese ve 2000'den fazla cami devlete bağlı olarak faaliyet göstermektedir. Abdürreşid Kori Bahramov 1993 yılından beri Özbekistan Müslümanlarının Dinî İdaresi'nin başkanlığını yapmaktadır. Özbekistan Bakanlar Kurulu'na bağlı olarak çalışmakta olan bu kurum İslâm Nuru isimli bir gazete ve Hidâyet isimli bir dergi neşretmekte, yine bu kuruma ait Mâverâünnehir Yayınevi çeşitli dinî kitaplar basmaktadır. 1999'da kurulan İmam Buhârî Taşkent İslâm Üniversitesi 2003 yılında ilk mezunlarını verdi. Özbekistan'da bugün 2222 dinî vakıf, dernek, cami ve kilise bulunmaktadır. Bu kuruluşların 2042'si müslümanlara, diğerleri çeşitli dinî gruplara aittir (164 hıristiyan, sekiz yahudi, altı Bahâî, bir Budist ve diğerleri). Ülkede müslümanlar dışında Provaslavyan, Katolik, Luteryan, Babtist, Evangelist, Buhara ve Avrupa yahudileri, Bahâî ve Krişna gibi dinî cemaat ve gruplar bulunmaktadır. Müslümanlardan sonra en güçlü grup Rus Ortodoksları'dır. Ortodokslar'ın otuz dernek ve vakfı, üç manastırı ve çeşitli okulları mevcuttur.

Bağımsızlık sonrasında ülkede tasavvufî faaliyetler büyük bir canlılık kazanmıştır. Nakşibendiyye Özbekistan'ın en yaygın tarikatıdır. Kübreviyye Hârizm oblastında ve Karakalpak Muhtar Cumhuriyeti'nde, Yeseviyye Kuzey Özbekistan'da tesirlidir. Kādiriyye, Özbekistan'a II. Dünya Savaşı'ndan sonra Orta Asya'ya sürülen Çeçen-İnguşlar tarafından getirilmiştir. Kalenderiyye tarikatı da bütün Özbekistan'da yaygındır. Özbekistan'da Buhara, Semerkant ve Hârizm gibi vilâyetler başta olmak üzere 160 civarında türbe, ziyaretgâh ve kutsal mekân bulunmaktadır. İmam Buhârî, Ebû Hafs el-Kebîr, Seyfeddin Bâharzî, Muhammed Bahâeddin

Nakşbend, Çor Bakr, Şah Zinde, Zengî Ata ve Hâce Ubeydullah Ahrâr türbeleri en meşhurlarıdır. Komünist döneminde din aleyhtarı müzelere çevrilen bu ziyaretgâhların bazıları bağımsızlık sonrası tekrar eski hüviyetini kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Buzruk Slahof, Özbek Edebiyatında Milletcilik Körünişleri, Taşkent 1933; V. Koçarov, İz istorii organizatsii i razbitiya narodnogo obrazovaniya v Turkestanskom krae, Taşkent 1969;

Baymirza Hayit, Sovyetler Birliği'ndeki Türklüğün ve İslâmın Bazı Meseleleri, İstanbul 1987, s. 192-199; Stratejik Açıdan Sovyet Müslümanları ve Diğer Azınlıklar (trc. Yuluğ Tekin), Ankara, ts. (Yeni Forum Yayınları), s. 303-328; Timur Kocaoğlu, "Çağdaş Özbek Edebiyatı", TDEK, III, 756-768; Mirzà Şahmuhamadov S., Şimdiki Özbek Edebiyatı Tarihi, Taşkent 1993; Nadir Devlet, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi: Çağdaş Türkîler (ek cilt), İstanbul 1993, s. 323-353; a.mlf., Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1999, s. 205-210; Yusuf Avcı, Fıtrat ve Eserleri, Ankara 1997; İristay Kuçkartayev, "Özbek Romanı Üzerine", IV. Türk Dünyası Yazarlar Kurultayı: Bildiriler (haz. İsmail Çetin - Hasan Avni Yüksel), Ankara 1999, s. 99-107; Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Özbek Edebiyatı I-III, Ankara 2000, XIV-XVI; Türk Dünyası Edebiyatı, Ankara 2002, I-II; Aynur Öz, "Özbek Edebiyatında Tiyatro Türü Üzerine", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XIX, 702-708; Orhan Söylemez, "Özbek Edebiyatı", Türk Dünyası Kültür Atlası: Türk Devlet ve Toplulukları (haz. Ahmet Taşağıl - Aydın Usta), İstanbul 2003, s. 595-604; a.mlf., "Türkiye Türkçesinde Yayınlanmış Türk Dünyası Romanlarında Tarih", II. Uluslararası Türk Uygarlığı Kongresi, Bişkek 2005, s. 101-109; a.mlf., "Özbek Edebiyatından Tarihî Bir Roman: Yıldızlı Geceler (Babür)", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 15, Erzurum 2000, s. 117-131; a.mlf., "Türkiye Türkçesinde Özbek Tarihi Romanı", a.e., sy. 21 (2003), s. 113-122; Ali İhsan Kolcu, Çağdaş Türk

Dünyası Edebiyatı, Ankara 2004, s. 325-327; Özbekistan Ülke Raporu (haz. Faruk Uysal), Ankara 2004; C. D. Eltazarov, Özbekistan'da 20. Asırda Amele Koyulan Yazı ve İmla Islahatları Tarihinden, Taşkent 2006; Rahmetulla Barakaev, "Rus Edebiyatından İlk Tercümeler Tarihine Dair", Özbek Dili ve Edebiyatı, sy. 2, Taşkent 1992, s. 44-49; Aziz Merhan, "Abdulla Qodiriy ve Özbek Romanının Doğuşu", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 20, Konya 2006, s. 138; "Uzbekskaya Sovetskaya Sotsialistiçeskaya Respublika", BSE, XXVI, 483-494; "Özbekler", TDEA, VII, 198-204.

İsmail Türkoğlu

IV. MİMARİ

Özbekistan'da erken yerleşmeler içindeki mimari eserler arasında Koy Kırılgan Kale (m.ö. IV. yüzyıl), Canbas Kale (m.ö. III. yüzyıl), Angka Kale (I-II. yüzyıl) ve Toprak Kale (III. yüzyıl) sayılabilir. İslâm medeniyetinin Özbekistan'a nüfuz ettiği sıralarda Kâfir Kale (VI-VII. yüzyıl), Teşik Kale (VI-VII. yüzyıl), Varahşa (VII-VIII. yüzyıl) başlıca örneklerdir. 674-751 yılları arasındaki mücadelelerden sonra (Talas Savaşı) Araplar Özbekistan topraklarında elde ettikleri yerlerde mevcut olan eski din ve kültürlere ait yerleşmeleri İslâmî kimliğe büründürmek amacıyla çeşitli imar faaliyetlerinde bulundular. Bazan eski mâbedleri camiye çevirmekle birlikte (Baykent ve Semerkant'ta olduğu gibi) çoğu kere yeni cuma camileri inşa ettiler. Zerdüşt ve Budist tapınaklarını yıktılar. Bazan da onların hemen yanına camiler yaptılar.

Türk idaresindeki Buhara'yı fetheden Kuteybe b. Müslim 93 (712) yılında burada bir cuma camisi yaptırdı. Bugün mevcut olmayan caminin yerinde XVI. yüzyılın başında inşa edilen bir cami ile birlikte daha erken tarihli, Karahanlılar devrinden kalma tuğladan yapılmış silindirik formdaki Kalan Minaresi bulunmaktadır (bk. KALAN CAMİİ). Buhara şehrinin en eski anıtlarından biri de Sâmânî İsmâil b. Ahmed'in (892-907) türbesidir. Tuğladan kare planlı türbe dört ana yöne kemerlerle açılan öncü bir yapıdır.

Bazı araştırmacılar, Tim'deki Arap Ata Türbesi'nin de Sâmânîler devrine ait olduğunu ileri sürmektedir. Buhara'ya 40 km. mesafede Karahanlılar devrinde yapılan Hazara (Diggaran) Camii (XI. yüzyıl) kare şeklinde merkezî planlıdır. İslâm öncesi Orta Asya mimarisinin etkilerini taşıyan bu yapı bağlantılar az olsa da bu plan tipini sonraki devirlere ulaştırır. Arslan Han tarafından 513'te (1119) ilk şekli bir musallâ olarak inşa edilen Namazgâh Camii ve özellikle taçkapılarından birindeki süslemeleriyle ünlü XI-XII. yüzyıllara ait Mugak Attari Camii altı sütunla üç bölüme ayrılmıştır ve kısmen geleneksel düz çatılı ulucami tipini devam ettirmektedir. Karahanlı mezar anıtlarının en dikkate değer örneklerinden 367 (977-78) tarihli Tim'deki Arap Ata Türbesi dışarıya taşkın bir cephe halindeki piştak tarzı taçkapısıyla dikkat çekmektedir. Tirmiz'deki Sultan Saâdet Türbeleri ile (XI-XII. yüzyıl) XII. yüzyıla ait Şaburgan Ata Türbesi de Karahanlılar devrine aittir.

Günümüze sadece taçkapısı gelebilmiş olmakla birlikte Karahanlı döneminin kayda değer kervansarayı olan Ribât-ı Melik (1078-1079) Buhara-Semerkant yolu üzerindedir. İslâm öncesi Orta Asya mimarisinin etkilerini taşıyan yivli cephe uygulamasının Türk İslâm dönemindeki önemli örneklerinden olan yapı, tek bünyede iki bölüme ayrılıp arka kısımdaki küçük kubbelerle çevrili büyük kubbeli mekânı ve salonlarıyla Kırgızistan'daki Taş Ribât'ı hatırlatmaktadır. Karahanlılar'ın Tirmiz Sarayı da devrin önemli eserlerindendir (XI-XII. yüzyıl).

Günümüzde sadece belirli bölümleri ayakta duran Semerkant'taki Bîbî Hanım Camii 1399-1405 yılları arasında yapılmış olup Timurlu devrinin ihtişamını yansıtan tipik bir örnektir. Timur'un torunu Muhammed Sultan adına Semerkant'ta inşa edilen, daha sonra Timur'un kendisinin de gömülmesi sebebiyle Gûr-i Emîr adıyla anılan türbe ile çoğu XIV-XV. yüzyıllardan kalma Şah Zinde Mezarlığı'ndaki yapılar ve bilhassa türbeler de bu dönemin şaheserlerindendir. Uluğ Bey'in yaptırdığı bir taçkapı vasıtasıyla girilen, içinde sahâbî Kusem b. Abbas'ın türbesinin yer aldığı inişli çıkışlı bir yolun iki tarafındaki, çoğunluğu dörtgen planlı bu anıtlar özellikle çok renkli sır ve mozaik çini tekniğinin kullanıldığı süslemeleriyle dikkati çeker. Bir diğer önemli yapı ise Semerkant'ta ilk defa 1409'da inşa edilen Uluğ Beğ Rasathânesi'dir (bk. SEMERKANT RASATHÂNESİ).

Semerkant’ın Registan denilen meydanının çevresindeki Uluğ Bey (1417-1420), Şîr Dâr (1619-1636) ve Tillakârî (1646-1660) medreseleri tipik Timurlu veya Timurlu tarzını devam ettiren eserlerdir. Bunlardan başka aynı geleneği sürdüren Taşkent Kükeltaş Medresesi, Buhara Uluğ Bey Medresesi (1417), Buhara Abdülaziz Han Medresesi (1654) gibi pek çok medrese vardır. Buhara’da önemli medrese ve yapıların bir kısmı da bir havuzun etrafında toplanmıştır. 86 × 69 m. ölçüsündeki Kükeltaş Medresesi (976/1568-69) ve bir hankahla

Nâdir Divan Beyi Medresesi de (1620) burada bulunur. Şehirde ayrıca kuyumcuların toplandığı Tâk-ı Zergeran Çarşısı ve Tim denilen diğer çarşılar ekonomiye verilen önemi yansıtan mimari eserlerdir.

Buhara şehrinin doğusunda Halif Niyazkul tarafından yaptırılan medresenin bir bölümü olan Çâr Minâr (dört minare) ilginç bir anıttır. Şehir, VIII. yüzyıldan itibaren çeşitli devirlerde elden geçirilmiş ve ilâveler yapılmış duvarları ve kapıları ile de ünlüdür. Ayrıca şehirde Çâr Bekir nekropolisi, Sitoray ve Mohi Hoca Sarayı gibi geç Özbek anıtları bulunmaktadır. Eski ismi Keş olan Şehrisebz’deki Aksaray çok meşhur bir yapı olmakla birlikte ondan günümüze sadece büyük kemerli bir giriş kalmıştır. Vaktiyle bu sarayın merkezindeki dört eyvanlı avlu etrafında idare binaları, harem ve taht odası gibi mekânların bulunduğu bilinmektedir. Keş’te 1437’de Uluğ Bey’in yaptırdığı Kök-Gumbaz Camii, Timur’un inşa ettirdiği Dârüttilâvet ve Dârüssaâdet adlı türbeler de önemli yapılardır.

Aslında IX-X. yüzyıllarda kurulmuş olan Hîve’de Hîve Hanlığı devrinde sanat ve mimarlık değeri olan zengin süslemeli pek çok bina inşa edilmiştir. Cuma Mescidi (1788-1799), Şîr Gazi Han (1725), Muhammed Emin İnak (XVIII. yüzyıl), Muhammed Emin Han (1268/1852), Muhammed Rahim Han (1871), Dost Alyam (1882), Metniyaz Divan Begi (XIX. yüzyıl), Kutluğ Murad İnak (XIX. yüzyıl), Allahkulı Han (XIX. yüzyılın ilk yarısı) ve İslâm Hoca (1917) medreseleri; Şeyh Said Alâeddin ve Pehlivan Mahmud türbeleri (1810), Tura Murad Tura ve Kelte, Minâr minareleri (1855), Allahkulı Han Çarşısı (XIX. yüzyıl ilk yarısı), Allahkulı Han Kervansarayı (1835) ve Taş Avlu Sarayı (XIX. yüzyıl) bu şehirde yer alan önemli eserlerdir. Ayrıca Endican’daki ulucami ile Hokand Hanlığı’nın eseri olan Hokand Han Sarayı Özbekistan’ın önemli yapılarındandır.

Özbekistan’ın Sovyet dönemi mimarisi günümüzdeki mimari faaliyetlere bağlanan son halkayı teşkil eder. Bu dönem binaları Rus mimarisinin etkilerini Özbekistan’ın eski mimari özellikleriyle birleştirerek ülkenin modern mimarisini oluşturmuştur. Bu iki üslûbun kaynaştığı mimari eserlere Taşkent’te eski ismiyle Sovyet Halklarının Dostluğu Lenin Sarayı ile Taşkent’teki ünlü Nevâî Tiyatrosu (1941-1948) örnek olarak verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Emel Esin, Türkistan Seyahatnamesi, Ankara 1959, s. 28-44; G. A. Pugaçenkova - L. İ. Rempel, İstoriya İskusstvo Uzbekistana, Moskova 1965; J. D. Hoag, Islamic Architecture, New York 1977, s. 199, 201; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 55-64, 112-113, 148-167, 189-192, 220-229, 370-381, 429-459; L. Ayni, İskusstvo Sredney Azii Epohi Avutsennı-The Central Asian Art of Avucinna Epoch, Duşanbe 1980, s. 202-215; G. Pugaçenkova - A. Khakimov, The Art of Central Asia, Leningrad 1988, s. 8-11; Zekeriya Kitapçı, Türkistan’da İslamiyet ve Türkler, Konya 1988, s. 105-110, 125-131, 148-152, 160, 173 vd.; T. W. Lentz - G. D. Lowry, Timur and Princely Vision Persian Art and Culture in the Fifteenth Century, Los Angeles 1989, s. 34-37, 40-45; Günkut Akın, Asya Merkezi Mekân Geleneği, Ankara 1990, s. 9, şekil 2-3; L. Yu. Mankovskaya, Buhara Oçik Osmon Ostidagi Muzey-Buhara Muzeypod Otkırıtım Nebom-Bukhara-A Museum in The Open, Taşkent 1991, tür.yer.; P. Ş. Zahidov - R. H. Avanesov, Khiva, Taşkent 1994, tür.yer.; İ. Şoymerdanov v.dğr., Amir Temur-Jahon Tarihida, Taşkent 1996, s. 151-160; K. Pander, Zentralasien, Köln 1996, s. 137-259; Oktay Aslanapa, Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996, s. 198-203, 209, 211-213, 233-235, 244-257, 262, 271-317; Gözde Ramazanoğlu, Orta Asya’da Türk Mimarisi, Ankara 1998, s. 65-71, 84-242; Uzbekistan: The Monuments of Islam, Taşkent 2002, tür.yer.; İnci Kuyulu, “Özbekistan ve Türkmenistan’da Bulunan Ortaçağ Kervansarayları Üzerine Gözlemler”, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 1, İzmir 1996, s. 97-

116; Taşkent Entsiklopediya, Glavnaya Redaktsiya Uzbekskoy Sovetskoy Entsiklopedii, Taşkent 1983, ilgili maddeler.

Yaşar Çoruhlu

ÖZBEKKAN, Suphi Ziya

(1887-1966)

Bestekâr ve kemençe icracısı.

25 Şubat 1887 tarihinde İstanbul'da doğdu. Babası devlet adamı ve bestekâr Yûsuf Ziyâ Paşa, annesi Ayşe Behiye Hanım'dır. Bir Fransız mürebbiyeden aldığı Fransızca dersleriyle öğrenimine başladı. Annesinden ve Şirvanlı Abdülmecid Efendi'den gördüğü Farsça derslerinin yanı sıra Hoca Kâmil Efendi, Dârüşşafakalı Ali Nâdir Efendi ile Galatasaray Mektebi Sultânîsi hocalarından Pérard ve Lacomblez'den aldığı özel derslerle kendini yetiştirdi. İlk memuriyeti, 1903'te Hariciye Nezâreti Tahrîrât-ı Hâriciyye Kalemi'nde başladığı Fransızca kâtip yardımcılığıdır. Burada bir yıl çalıştıktan sonra büyükelçilik göreviyle Roma'da bulunan amcası Mustafa Reşid Paşa'nın yanına gitti. Ardından mühendislik tahsili için gittiği Cenevre'de altı ay kalabildi. Cenevre dönüşü Mektebi Hukūk-ı Şâhâne'ye girmesini müteakip 1908'de kurulan Tensîkāt komisyonlarında görev aldı. Daha sonra Türkiye Millî Bankası'na geçti. 1911'de Mektebi Hukūk'u bitiren Özbekkan, I. Dünya Savaşı dolayısıyla faaliyetini sürdüremeyen bu bankadan 1914'te İ'tibâr-ı Millî Bankası umumi kâtipliğine geçerek 1920'ye kadar burada çalıştı.

1920-1922 yılları arasında serbest avukatlık yaptı. Ardından Shester Demiryolları Şirketi mümessilliği göreviyle 1922'de Ankara'ya gitti. Hidiv II. Abbas Hilmi'nin kurduğu Türkiye Ticaret ve Sanayi Bankası'na müdür olarak tayin edildikten (1926) bir yıl sonra Hariciye Vekâleti'ne Umûr-i Ticâriyye müdürü ve ardından vekâlet

siyasî müşaviri oldu. 1930'da İktisat Vekâleti'ne geçip sırasıyla İskenderiye, Roma ve Londra büyükelçiliklerinde ticarî müşavir sıfatıyla çalıştı. 1943'te Ankara'ya dönerek Vekâlet Tedkik Heyeti üyeliği ve Toprak Mahsulleri Ofisi İdare Heyeti üyeliğinde bulundu. 1952'de yaş haddinden emekliye ayrıldı. Bu arada 1943-1945 yılları arasında Ankara Radyosu müdürlüğünü vekâleten yürüttü. 1952-1962 yıllarında bu kurumda sanat

müşaviri ve Türk mûsikisi üslûp hocası oldu. Aynı zamanda dönemin önemli bir icra topluluğu olan Küçük Koro'yu kurdu. 19 Temmuz 1966'da Ankara'da vefat etti ve Cebeci Asrî Mezarlığı'nda defnedildi. Ölümünden sonra Beylerbeyi'nde (Küplüce) bir sokağa adı verildi.

Türk mûsikisinde klasik üslûbun son bestekârları arasında sayılan Suphi Ziya Bey aynı zamanda iyi bir kemençe icracısı olarak tanınmıştır. Mûsiki öğrenimine Vasilaki'den aldığı kemençe dersleriyle başlamış, dört yıl sonra onun ölümü üzerine çalışmalarını Tanbûrî Cemil Bey'le devam ettirmiştir. Düzenli bir mûsiki öğrenimi görmemesine rağmen babasının mûsiki çevresinde dönemin önemli üstatlarından faydalanma imkânı bulmuştur. Hacı Kirâmî Efendi ve Leon Hanciyan'dan teganni ve usul, Rauf Yektâ Bey ve Ali Rifat Çağatay'dan nazariyat dersleri almış; Ûdî Nevres Bey, Kaşıyarık Hüsâmeddin Bey, Üsküdarlı Ziyâ Bey, Lavtacı Andon ve Kemânî Kirkor'dan istifade etmiştir.

Nota bilmediğinden besteleri yakın arkadaşları tarafından notaya alınmıştır. Bunlardan biri de Nevzat Atlığ'dır. Bestekârlığa kırk yaşından sonra başlayan Özbekkan'ın ilk bestesi, "Ben bilmez idim gizli ayan hep sen imişsin" mısraıyla başlayan hüzzam ilâhisidir. Bir yıl sonra bestelediği, "Neden hiç durmadan sevmiş bu gönlüm, durmadan yanmış" mısraıyla başlayan uşşak şarkısıyla şöhret bulmuştur. Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi ile Hacı Ârif Bey'den çok etkilendiğini, en çok Kadızâde Mustafa Çavuş'u sevdiğini söyleyen Özbekkan'ın basmakalıp nağmelerden uzak, duygu zenginliği ve ifade gücünün dikkat çektiği eserlerinde zarif geçkilerin süslediği melodik yapıyla ortaya konan bir sanat anlayışı kendini gösterir. Mûsikide çok defa ön plana çıkan hüzün onun eserlerinde âdeta bir sis perdesinde yok olur. Genellikle lirizmin hâkim olduğu besteleri melodi-şiir uyumunun en çarpıcı örnekleridir. Bazısının güftelerini kendisinin yazdığı, "Dün gece ye's ile kendimden geçtim" mısraıyla başlayan hicaz divanı, "Feryâd ediyor bir gül için bülbül-i şeydâ" mısraıyla başlayan hüseynî, "Titrer yüreğim her ne zaman yâdıma gelsen" mısraıyla başlayan muhayyer, "Semt-i dildâra bu demler güzerin var mı sabâ" mısraıyla başlayan sabâ şarkısı onun en güzel eserlerinden birkaçıdır. Çok sevdiği şairler arasında yer alan Ahmed Hâşim'in, "Bir gamlı hazânın seherinde / Isrâra ne hâcet yine bülbül" mısralarıyla başlayan şiirine yaptığı kürdîli-hicazkâr şarkısı aynı zamanda şairinin zevk ve titizliğine yakışan bir

örnektir. Yılmaz Öztuna beste, ağır ve yürük semâi, şarkı, türkü, koşma, köçekçe ve ilâhi formlarında bestelediği altmış iki eserin listesini vermektedir (BTMA, II, 179-180). Batı edebiyatına ve özellikle Fransız edebiyatına vukufuyla tanınan Özbekkan, Fransızca şiirler yazmışsa da bunları amatörce bir deneme olarak kabul etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 265-266; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 243-253; Rahmi Kalaycıoğlu, Türk Musikisi Bestekârları Külliyâtı Sayı 20: Suphi Ziya Özbekkan, İstanbul 1962; M. Sadık Yiğitbaş, Dil Din ve Musiki, İstanbul 1968, s. 123; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 308-312; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 206-208; İsmail Baha Sürelsan, "Suphi Ziya Özbekkan", MM, sy. 22 (1966), s. 132-135; a.mlf., "Suphi Ziya Özbekkan'a Dair", Musiki ve Nota, sy. 9, İstanbul 1970, s. 4-5; Öztuna, BTMA, II, 178-180; Mehmet Güntekin, "Özbekkan, Subhi Ziya", DBİst.A, VI, 199.

Nuri Özcan

ÖZBEKLER

Cengiz Han’ın soyundan olup Hârizm ve Mâverâünnehir’de hüküm süren bir İslâm hânedanı (1500-1599)

(bk. ŞEYBÂNÎLER).

ÖZBEKLER

Orta Asya'da yaşayan bir Türk topluluğu.

Bugün büyük bir kısmı Özbekistan'da bulunan Özbekler'in menşei Cengiz Han'ın en büyük oğlu Cuci'nin dönemine kadar iner. Cuci'nin ulusu bozkır halkı diye isimlendirilebilecek göçer Türk boylarından oluşmaktaydı. Bunların içinde yer alan ve sayıları fazla olmayan Moğollar da Türk dilini benimseyerek bu boyların arasında eridi. Bozkırda genellikle tanınmış bir idarecinin veya kumandanın başında bulunduğu grubun zamanla onun adını taşıması geleneği uyarınca Cuci'nin haleflerinden Özbek Han'ı liderleri olarak kabul eden Cuci ulusunun dört şubesi onun ismini kendilerini tanımlamak üzere kullanmaya başlamış, böylece Özbekler denen topluluk ortaya çıkmıştır. Özbek ulusunun bağımsız bir il haline gelişi, İbrahim Ayba'nın torunu ve Tuğlu Şeyh'in (Devlet Şeyh) oğlu Ebülhayr Han zamanında (1428-1468) gerçekleşmiştir.

831'de (1428) Ebülhayr Han, Batı Sibirya'da Tura ırmağının kıyısında Özbek ulusunun hanı olarak ilân edildi. 851 (1447) yılına kadar geçen süre içinde Seyhun hattındaki Sığnak'tan Özkent'e kadar uzanan bütün müstahkem şehirler Özbekler'in eline geçti. Ebülhayr Han'ın başşehri Sığnak'tı. Onun yönetiminde önemli başarılar elde eden Özbekler bir süre sonra Moğol asıllı Oyratlar'ın saldırıları ile güç duruma düştüler ve prestij kaybına uğradılar. Ebülhayr Han'ın iç siyasetteki hataları da buna eklenince Özbekler'in bir bölümü ana kitleden ayrılıp Moğolistan Hanı İsen Buga Han'ın yanına göç etti. Bu topluluk daha sonra Kazaklar'ı oluşturdu.

Ebülhayr Han'ın ölümünün ardından meydana gelen karışık ortam Özbek boylarının çeşitli yerlere dağılmasına yol açtı. Bunları tekrar birleştirme faaliyeti Şeybânî Han'ın öncülüğünde XVI. yüzyılın başında gerçekleşti. Deşt-i Kıpçak'tan göç eden Özbekler'in farklı sülâleleri Türkistan topraklarında XVI. yüzyılda iki hanlık oluşturdu. Bunlardan biri, genellikle isimlendirildiği üzere Şeybânîler ve Astrahanlılar'ın hüküm sürdüğü Buhara Hanlığı (1500-1785), daha sonra Mangıtlar'ın yönetimi üstlendiği Buhara Emirliği (1785-1920), ikincisi Yâdigâroğulları ile Kongrat

hânedanlarının yönetiminde bulunduğu Hîve Hanlığı'dır (1512-1920). Bu Özbek hanlıklarına XVIII. yüzyılda Hokand Hanlığı da eklendi (1710-1876).

XVI. yüzyılda İran'daki Safevî Devleti ile Mâverâünnehir'deki Buhara Özbek Hanlığı arasında çetin savaşlar meydana geldi. Safevî Devleti'ne karşı olma olgusu Osmanlı Devleti ile Buhara Özbek Hanlığı arasında iyi ilişkiler kurulmasını sağladı. İlişkiler özellikle XVI. yüzyılın ortalarına doğru daha da sıkı hale geldi. Osmanlılar'ın Özbekler'e silâh ve askerî malzeme yardımında bulunduğu bilinmektedir. 1578-1590 Osmanlı-Safevî mücadelesi esnasındaki Osmanlı-Özbek ilişkileri daha da gelişti ve siyasî bir ittifak meydana geldi. Ancak Horasan için yapılan mücadeleler hem Safevîler hem Özbekler için ekonomik sıkıntıların yaşanmasına sebep oldu. XVI. yüzyılda Türkistan ile Osmanlı Devleti arasındaki kültürel iletişim Rusya ve Safevî Devleti'nin bölgedeki varlığı ve yapılanması sonucu önemli ölçüde zedelenmişti. Buna rağmen hac kafilelerinin İstanbul'u ziyaretleri ve hacıların misafir edildiği Özbek tekkelerinin Osmanlı Devleti'ndeki faaliyetleri kültürel ve siyasal açıdan önemli sonuçlar ortaya çıkardı.

Mâverâünnehir'de Nakşibendî tarikatı mensuplarıyla hükümdarların sıkı ilişkiler kurdukları uzun dönemler yaşandı. Ubeydullah Han, Abdülaziz Han ve II. Abdullah Han politik alanda önemli ölçüde dinî çevrelerden etkilendi. Buhara, Hîve ve Hokand gibi Türkistan şehirleri tasavvufî birer merkez olma özelliklerini uzun süre devam ettirdi. XVI. yüzyılın sonlarına ait bir Osmanlı kaynağında Özbekler'in menşei ve ortaya çıkışları üzerinde bilgi verildikten sonra Abdullah Han zamanında yapılan fütuhat sonucu Semerkant, Taşkent, Belh, Bedahşan ve Horasan'ın Özbekler'in kontrolüne geçtiği belirtilir. Eserin kaleme alındığı sırada Özbek sultanlarının seksen beş yıldır Mâverâünnehir ve Türkistan'da hüküm sürmekte olduklarına temas edilir (Seyfi Çelebi, s. 123-133).

XVI. yüzyılda kara ticaret yollarının öneminin büyük ölçüde kaybolmasına rağmen Özbekler'in kontrolündeki kesimde Buhara ticaret açısından önemli bir bölgeydi ve en eski zamanlardan itibaren bir ticaret merkezi olarak tanınmıştı. Hem Buhara'nın konumu hem de Buharalılar'ın ticarete olan düşkünlükleri sebebiyle şehrin bu ileri seviyeye ulaştığı anlaşılmaktadır.

Burasının Afganistan, Hindistan, İran, Hîve, Türkmen Bozkırı ve Rusya ile önemli ölçüde ticarî ilişkileri vardı.

XVII. yüzyılın başında Buhara'da sülâle değişikliği meydana geldi, Astrahanlılar sülâlesi iş başına geçti ve bu sülâle mensupları 1785 yılına kadar Buhara Hanlığı'nın başında bulundu. Buhara Özbekleri'nin Safevîler'le mücadelesindeki şiddetli çatışmalar XVII. yüzyılda yerini daha sakin ilişkilere bıraktı. Mangıt hânedanlığının resmî yönetim süreci Şah Murad ile (1785-1800) başladı. Mangıtlar, Mâverâünnehir'in Timurlular'dan beri Cengiz soyundan olmayan ilk hânedanıydı. Özbek hanlarının kabile köklerinin Cengiz soyuna uydurulmasına artık gerek duyulmuyordu. Buhara'daki Mangıt yöneticileri unvanlarını Türk-Moğol geleneğinden İslâm geleneğine dönüştürerek han yerine emîr unvanını kullandılar ve bazı alanlarda önceki yönetimden bir ölçüde daha başarılı duruma geldiler. Merkezî idare Özbek kabile reislerinin yetkilerinin bir ölçüde de olsa kısıtlanmasıyla kuruldu.

Hîve Hanlığı ise Buhara'dan farklı bir şekilde varlığını sürdürdü. Hârizm bölgesini denetimleri altına alan Yâdigâroğulları özellikle bu topraklarda yaşayan Türkmenler'le iç mücadelelere giriştiler. Ticaret yollarında güvenliğin sağlanamaması, bölgede meydana gelen üretimle ilgili sıkıntılar Buhara'ya göre daha güçsüz bir hanlığın ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu zayıflık siyasî ve askerî alanda da kendini gösterdi. Ancak önemli bir tarih kitabı olan Şecere-i Türk'ü bizzat kaleme alacak kadar kültürel alanda mühim bir isim olan Ebülgazi Bahadır Han ile Anuşa (Enûşe) Han zamanında Buhara ile savaşlarda Hîve Hanlığı başarılar elde etti. Hârizm'de Özbekler askerî ve siyasî güç olarak iktidarlarını sürdürdüler. Ziraatta ve hayvancılıkta Türkmenler ön plandaydı. Bunların dışında Özbekler'in Deşt-i Kıpçak'a göç etmesinden çok önce Türkleşmiş, Türkmenler'in dışında kalabalık bir Türk unsuru daha varlığını sürdürmekteydi; bunlar Sart olarak adlandırılıyordu. İran medeniyeti etkisi altında bulunan bu şehirli ahali iktisadî ve medenî hayata tesir eder konumdaydı ve Buhara'da bulunuyordu. Ayrıca Aral denizi civarında Karakalpaklar vardı. Hîve'nin nüfusu XIX. yüzyılda 700.000 olarak tahmin edilir. Bunun 40.000'ini Özbekler oluşturuyordu. Rus istilâsı öncesi Kongratlar'ın yönetimindeki Hîve'de XIX. yüzyılın ilk yarısında sulama sisteminin yaygınlaşmış olması, Özbekler'in giderek daha geniş ölçüde yerleşik konuma geçmeleri

sonucunu ortaya çıkardı. Bunlara rağmen hanlık hâlâ insan ve maddî kaynak sıkıntısı çekmekteydi. Bu arada Hîve Hanlığı Mâverâünnehir'e, Horasan'a, Kazaklar'a ve Türkmen kabilelerine akınlar düzenliyordu. 1855'te Hîve ordusu Horasan'da Serahs yakınındaki Teke Türkmenleri'ne yenildi ve Muhammed Emin Han savaşta öldürüldü. Bu Türkmen isyanı Hârizm'de 1867 yılına kadar sürdü. Hanlık ekonomik ve siyasal açıdan zayıfladı, yüzyılın başında sulanan arazilerin çoğu harap oldu ve hanlık güneyde Türkmen kabileleri üzerindeki denetimini kaybetti. Bu durum Rusya ile fiilî olarak savaşın başlaması olayı ile çakıştı.

Hokand Hanlığı, Özbekler'in Ming boyundan Şâhruh Bey tarafından kuruldu. Önemli şehirlerinin bulunduğu alan tahminen 750.000 nüfusa sahip olan ve Mergilân, Endican, Hokand, Namangan şehirlerinin bulunduğu Fergana vadisiydi. Hokand şehri de o sırada kalabalık nüfusa sahip olup 600 camisi, on beş medresesi ve mekteplerinde öğrenim gören çok sayıda öğrencisi vardı. Şehirde Sartlar'ın yanında Kıpçak, Kırgız ve Karakalpaklar da yaşamaktaydı. XIX. yüzyıldaki hükümdarlarının yayılma hedefleri olarak Ura-Tepe, Hucend, Uş, Taşkent ve Türkistan'ın diğer vilâyetleri görülmekteydi. Hanlığın Ura-Tepe ve Hucend vilâyetleri üzerindeki emelleri Buhara Emirliği'nin menfaatleriyle çatışmıştır.

Rus-İngiliz rekabeti Rusya'nın Orta Asya'daki yayılışının ana çizgilerini ortaya koydu. Rusya'nın jeostratejik öncelikleri Orta Asya'daki politikasının askerî yönünü de belirledi. Orta Asya'nın işgali 1860-1884 yılları arasındaki seferlerin sonucunda tamamlandı. 1860 yılından itibaren Ruslar, Hazar'ın doğusundaki bozkır ve yarı çöl alanları istilâ ederek Seyhun, Çu nehri ve Isık Göl'ü ele geçirip Aral denizine kadar bölgeleri elde etmişlerdi. Hanlıklara karşı resmî bir tavırla Rus ilerlemesi 1865'te başladı. General Çernayev kumandasındaki ordunun hücumu ile başlayan faaliyetler neticesinde Hokand Hanlığı'nın elinde Fergana vadisiyle sınırlı topraklar kaldı. Bu arada Taşkent Ruslar tarafından ele geçirildi. 1868'de Buhara Emirliği'nin Rusya himayesine girmesi gerçekleşti. 1873'te Hîve Rus birlikleri tarafından zaptedildi. 1876'da Hokand Ruslar'ın eline geçti. 1879'da Göktepe'de Ruslar, Türkmenler önünde başarısızlığa uğradılarsa da 1884'te Türkmenler de kontrol altına alındı. Türk hanlıklarının kendi aralarındaki çıkar çatışmaları, eğitim ve teknolojide geri durumda olmaları yanında dış siyasette etkilerinin bulunmaması sebebiyle Türkistan'ın işgali

milletlerarası alanda tepki uyandırmadı.

XIX. yüzyılda Ruslar bölgede yeni şehirler kurdular. Bu şehirlerin kuruluşu Ruslar'ın koloni idaresini kolaylaştırma amacını güdüyordu. Demiryolu politikası da bölgede Ruslar'ın güç dengesini koruyucu bir

rol oynadı. Rusya, Hokand Hanlığı'nın varlığına 1876'da son vermiş olmasına rağmen Buhara ve Hîve'nin küçük bir toprak parçası olarak kalmasına müsaade etti. Hîve'de 1920'de hanlığın kaldırılmasından sonra 1924 yılına kadar sürecek olan Hârizm Halk Cumhuriyeti kuruldu.

XX. yüzyılın başında Türkistan halkının içinden çıkan ve onu çağdaşlaştırmayı hedef alan Cedîdcilik bu dönemin önemli bir akımıdır. Münevver Kārî, Mahmud Hoca Behbûdî, Sadreddin Aynî gibi isimlerin önderliğinde faaliyetlerini sürdüren Cedîdciler, Gaspıralı İsmâil'den etkilenmişlerdi. Rusya'nın bölgedeki hâkimiyetine karşı çeşitli ayaklanmalar düzenleyen halk meşhur Basmacı Hareketi'ni de gerçekleştirdi. Enver Paşa'nın 1922'de ölümü Buhara'daki kurtuluş hareketine önemli bir darbe vurdu. Basmacı Hareketi'ne Buhara ve Fergana bölgelerinden büyük oranda katılımlar oldu. Bu oluşuma aşiret liderleri, aksakallar, din adamları, rahzenler, Cedîd önderleri ve Enver Paşa'yı izleyen bazı Türk subayları liderlik yapmıştı. Bolşevik İhtilâli'nin ve Rus iç savaşının ihtiraslı yıllarında Taşkent, Türkistan'daki siyasî hareketliliğin odak noktası oldu. 1924'te Taşkent, Özbek Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin başşehri olarak Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin bir parçası haline geldi. 1924-1926 yılları arasında Türkistan'da sınırları yapay bir şekilde oluşturulan Özbek ve Türkmen cumhuriyetleri, Tacik ve Kırgız Özerk cumhuruyetleri ile Karakalpak özerk vilâyeti meydana getirildi. Amuderya, Siriderya, eski Türkistan topraklarından Semerkant ve Fergana ile Buhara ve Hîve'nin bir kısmını ihti va eden Özbek Cumhuriyeti 27 Ekim 1924'te kurulmuştu. Bu cumhuriyet 1929'a kadar Tacikistan'ı da içinde bulundurdu. Aynı yıl Tacikistan, Sovyet Cumhuriyeti statüsü elde etti; Karakalpakistan da 1936 yılında Özbek Cumhuriyeti ile birleştirildi. Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecinde ise Özbekistan 1991 yılında bağımsızlığını ilân etti.

Bugün Özbekler, Özbekistan nüfusunun % 80'ini oluşturur. Bunun dışında

Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan ile Afganistan'ın kuzeyi, Çin toprakları ve Rusya Federasyonu içinde de Özbekler yaşamaktadır. Özbek Türkçesi içinde çeşitli farklılıklara rastlanırsa da edebî olarak Taşkent ağzı esas alınmıştır. Özbekistan topraklarında 1929 yılına kadar Arap alfabesi, daha sonra Latin alfabesi, 1940 yılından itibaren ise Kiril harflerinin kullanılmasına devam edilmiştir. Özbekistan Cumhuriyeti Yüksek Meclisi 1993'te Latin harflerine dayanan alfabenin temel kurallarını onaylayarak bu konuda önemli bir adım atmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Seyfi Çelebi, L'ouvrage de Seyfî Çelebī: Historien ottoman du XVIe siècle (nşr ve trc. J. Matuz), Paris 1968, s. 123-133; A. A. Semenov, "Şeybani Han i Zavoevanie im İmperii Timuridov", Materiali Po İstorii Tacikov i Uzbekov Sredney Azii, Stalinabad 1954, XII, 39-83; a.mlf. v.dğr., Istoriya Uzbekskoy SSR, Taşkent 1955; M. Holdsworth, Turkestan in the Nineteenth Century, Oxford 1959; Mustafa Kafalı, "Şiban Han Sülalesi ve Özbek Ulusu", Atsız Armağanı, İstanbul 1976, s. 295-306; a.mlf., "Cuci Sülalesi ve Şu'beleri", TED, sy. 1 (1970), s. 194-205; M. Broxup, Basmacılar (trc. Yuluğ Tekin Kurat), Ankara 1984; A. Burton, Bukharan Trade: 1558-1718, Bloomington 1993; İsmail Aka, Mirza Şahruh ve Zamanı, Ankara 1994; Baymirza Hayit, Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi, Ankara 1995, tür.yer.; Shirin Akiner, Sovyet Müslümanları (trc. Tufan Buzpınar - Ahmet Mutu), İstanbul 1995, tür.yer.; Mehmet Alpargu, Onaltıncı Yüzyılda Özbek Hanlıkları, Ankara 1995; a.mlf., "Türkistan Hanlıkları", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VIII, 557-605; Abdullah Gündoğdu, Hive Hanlığı Tarihi, Yadigar Şîbanîleri Devri: 1512-1740 (doktora tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; S. Soucek, A History of Inner Asia, Cambridge 2000, tür.yer.; C. Poujol, Dictionnaire de l'Asie Centrale, Paris 2001, tür.yer.; Abuseyitova v.dğr., Istoria Kazahstana i Sentralnoy Azii, Almatı 2001; Mansura Haidar, Central Asia in the Sixteenth Century, New Delhi 2002; Istoriya Sredney Azii, Moskva 2003; Rafis Abazov, Historical Dictionary of Kyrgyzstan, Oxford 2004; Mustafa Budak, "Osmanlı-Özbek Siyasi

Münasebetlerinin Başlaması”, Avrasya Etüdleri, II/4, Ankara 1995, s. 79-86; Remzi Kılıç, “Osmanlı-Özbek Siyasi İlişkileri (1530-1555)”, TK, XXXVII/ 437 (1999), s. 523-534.

Mehmet Alpargu

ÖZBEKLER TEKKESİ

İstanbul Kadırga’da Orta Asya’dan gelen dervişlerin barınması için inşa edilen Nakşibendî tekkesi.

Kadırga’da Küçük Ayasofya mahallesinde Şehid Mehmet Paşa Yokuşu’nda Sokullu Külliyesi’nin yanında bulunan Nakşibendiyye’ye bağlı tekke Orta Asya’dan gelen Nakşî dervişleri için 1104’te (1692-93) İstanbul Defterdarı İsmâil Efendi tarafından kurulmuştur. Özbek kökenli şeyhlerin Osmanlı Devleti ile Orta Asya hanlıkları arasındaki ilişkilerde oynadıkları önemli rollerden dolayı İstanbul’daki Özbek tekkeleri içinde en önemlisi sayılmaktadır. Kaynaklara Buhara Tekkesi, Buhârî Tekkesi adlarıyla da geçen tesisin vakfiyesinden dışında altı adet oda, şeyh odası önünde bir sofa, etrafında bahçesi olan bir mescid, abdesthane, üç adet helâ ve avlu, içeride bir oda, karşısında yarım sofalı bir oda ve iki oda ortasında bir sofa, meyve ağaçları olan bahçe, bir hamam ve bir kâgir mahzenden oluştuğu anlaşılmaktadır. II. Abdülhamid’in emriyle 1305’te (1887-88) yenilenmiş, bugünkü mescid-tevhidhâne bölümü de Buhara Hanlığı’nın ileri gelen devlet adamlarından Astankul Bey tarafından 1900’de inşa ettirilmiştir. Tekkelerin 1925’te kapatılmasının ardından Buhara Tekkesi Türkistan Gençler Birliği, Türkistanlılar Kültür ve Sosyal Yardım Derneği, Türkistanlılar Talebe Yurdu gibi kurumları bünyesinde barındırmış, harem dairesinde son şeyh Abdurrahman Efendi (ö. 1953) ailesiyle ikamete devam etmiştir. Daha sonra harem bölümü yanmış, işlevsiz ve bakımsız kalan mescid-tevhidhâne de diğer bir yangında harap olmuştur.

Osmanlı sultanları, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren tekkenin şeyhlerini Osmanlı Devleti ile Orta Asya’daki hanlıklar arasında elçi olarak görevlendirmişlerdir. Meselâ XVIII. yüzyılda Şeyh Yahyâ Efendi’nin, XIX. yüzyıl ortalarında Şeyh Mehmed Efendi’nin resmî temasları zikredilebilir. Buhara Emirliği’nden İstanbul’a gelen birçok önemli kişinin burada konakladığına bakılırsa tekkenin Orta Asya’da da aynı şekilde telakki edildiği söylenebilir.

Alman şarkiyatçısı M. Hartmann’ın Çağatay dili ve kültürü üzerine

yayımladığı eserlerinde yer alan bilgilerin önemli bir kısmını bu tekkeden derlemiş olması, öte yandan tekke şeyhlerinden Süleyman Efendi'nin XIX. yüzyıl sonlarında bir Çağatayca-Osmanlıca sözlük yayımlaması, Ahmed Yesevî'nin şiirlerini Türkiye Türkçesi'ne aktarması tekkenin Orta Asya ve Osmanlı kültürleri arasındaki iletişimde oynadığı önemli rolü gösterir. Süleyman Efendi ayrıca II. Abdülhamid'in panislâmist politikası çerçevesinde çeşitli görevlerle Hindistan, Afganistan ve Orta Asya'ya yollanmış, 1877'de Macaristan'ın Peşte şehrinde toplanan Turan Kongresi'ne padişah adına katılmıştır. Âyin günü cuma olan tekkede dokuz erkekle dört kadının ikamet ettiği Dahiliye Nezâreti'nin rûmî 1301 (1885-86) tarihli istatistik cetvellerinde belirtilmektedir.

Günümüze ulaşmayan kuzeydeki ahşap harem dairesi dışında kâgir olarak inşa edilen tekkenin diğer bölümleri ortak bir taban oluşturan zemin katın üzerinde birbiriyle bağlantılı bağımsız kitleler halinde tasarlanmıştır. Zemin katın batısında Şehid Mehmetpaşa Yokuşu üzerinde ortada

cümle kapısı, bunun üzerinde mescid-tevhidhâneden bağımsız olarak tasarlanmış minare yükselir. Bunların güneyinde (sağda) zemin katta mutfak-kiler-taamhâne grubunu, birinci katta meydan odasını, ikinci katta mescid-tevhidhâneyi barındıran kitle yer alır. Cümle kapısı ile minarenin kuzeyinde (solda) cadde üzerinde üç katlı selâmlık, bunun arkasında derviş hücrelerini içine alan misafirhane binası bulunur. Zemin katı güneydoğu kesimi altta su haznesi, üstte fevkanî avlu olarak değerlendirilmiş, avludan meydan odasına, bunun üzerindeki mescid-tevhidhâneye ve derviş hücrelerine geçiş sağlanmıştır.

Dikdörtgen cümle kapısı neo-gotik üslûpta bir sivri kemerin içine alınmış ve II. Abdülhamid'in 1305 (1887-88) tarihli yenileme kitâbesiyle taçlandırılmıştır. Cümle kapısından ufak bir taşlığa girilmekte, bu taşlık kuzey yönünde selâmlıkla misafirhanenin arasındaki ince uzun avluya bağlanmakta, daha ziyade bir havalandırma-aydınlatma boşluğu niteliğindeki bu mekândan fevkanî avluya çıkılmaktadır. Selâmlığın ve misafirhanenin birinci ve ikinci katları arasındaki bu boşluğa bakan, kuzeyde harem bölümüyle hazîreyi tekkenin diğer bölümlerinden soyutlayan duvarın önünden dolaşarak "U" biçimini alan balkonlarla donatılmış, birinci kattaki balkonda "U"nun uçları fevkanî avluyla

birleştirilmiştir. Geleneksel mimarideki revakların yerini tutan, her iki taraftan kapıların ve pencerelerin açıldığı bu balkonlar demir putrelli volta döşemeleri, bunları birbirlerine bağlayan düşey demir gergileri ve aynı malzemeden yapılmış sade korkuluklarıyla dönemleri için oldukça modern bir görünüm sergiler.

Misafirhane kanadının her iki katı “karnı yarık” denilen plan tipinde olup doğu-batı doğrultusuna uzanan sofaların çevresinde dervişlerin barınmasına mahsus odalarla helâ-abdestlik birimleri sıralanmaktadır. Selâmlığın içerdiği en ilginç mekân ise ikinci kattaki şeyh odasıdır. Kahve ocağıyla bağlantılı ufak bir sofadan geçilerek ulaşılan bu bölümde girişin bulunduğu doğu duvarı yüklüklerle donatılmış, güney ve kuzey duvarlarına birer dikdörtgen pencere, güney duvarına küçük bir köprüyle mescid-tevhidhâneye ulaştıran kapı, batı duvarına ise önünde balkon bulunan, sivri kemerli geniş bir kapı-pencere yerleştirilmiştir. Nefis bir manzaraya sahip olan balkon yanlardan birinci ulusal mimarlık üslûbunda birer büyük konsolla takviye edilmiş, bunların arasına da aynı üslûpta bir dizi küçük konsol yerleştirilmiştir. Balkonun basit ahşap korkulukları, köşelerde üstleri soğan kubbeciklerle donatılmış masif ahşap babalara bağlanmaktadır. Selâmlığın geniş saçağı balkonun üzerine gelen yerde ahşap konsollarla desteklenmiştir.

Kareye yakın yamuk bir plan gösteren (yaklaşık 7,50 × 8,40 m.) mescid-tevhidhânenin duvarları tuğlayla örülmüş, kalkan duvarlarıyla kısmen gizlendiği anlaşılan ahşap çatı yanmıştır. Açıklığı içeriden bir basık kemerle, dışarıdan demir putrelli bir lentoyla geçilmiş olan giriş kuzey duvarının ortasında yer almakta, bunun üzerinde 1 Receb 1318 (25 Ekim1900) tarihli, ta‘lik hatlı inşa kitâbesi bulunmaktadır. Mescid-tevhidhânenin duvarlarında sıralanan ikili pencere gruplarından alttakiler dilimli Bursa kemerleriyle taçlandırılmıştır. Yuvarlak tepe pencerelerinin zamanında alçı revzenlerle dolgulandığı tahmin edilebilir. Mihrap nişinde seçilen alçı mukarnas izleri birinci ulusal mimarlık üslûbunda bir süslemenin varlığına işaret eder.

Özbekler Tekkesi’nin, geleneksel plan şemalarıyla Batı kökenli inşaat tekniklerini ve birinci ulusal mimarlık akımına bağlanan birtakım ayrıntıları bağdaştıran ilginç tasarımı gibi Şehid Mehmet Paşa Yokuşu üzerindeki batı

(giriş) cephesinin düzenlemesi de kendine özgüdür. Yatay silmelerle ayrılmış olan katlarda farklı örgüler kullanılmış, bodrumda kesme taş, zemin katta Roma ve Erken Bizans dönemlerinde kullanılan, ancak Osmanlı mimarlığında hemen hiç görülmeyen "opus sectile"ye benzer bir tür örgü, birinci ve ikinci katlarda ise üzeri sıvalı tuğla örgü tercih edilmiştir. Söz konusu cephede gözlenen anıtsallık ve özgünlük iddiasının odağı, şüphesiz minarenin -İstanbul Mevlânâkapı'da XVII. yüzyıla ait Tulumcu Hüsam Mescidi dışında-Osmanlı mimarlığında görülmeyen bir biçimde cümle kapısı üzerine oturtulmuş olmasıdır. Öte yandan şeyh odasının cephesi gerek içerdiği mimari öğeler (sivri kemerli geniş açıklık, balkon ve saçak konsolları) gerekse oranları bakımından Konya Alâeddin tepesinde yer alan XII. yüzyılın ikinci yarısına ait Kılıcarslan Köşkü'nü hatırlatır. Şeyh odasının manzaraya hâkim konumuyla tekkeye gelen hatırlı misafirlerin ağırlandığı bir tür köşk niteliğinde oluşu bu iki yapı arasında bilinçli bir etkilenmenin varlığını destekler. Birinci ulusal mimarlık akımının öncü yapılarından biri olan Özbekler Tekkesi'nin giriş cephesindeki ayrıntıların benzerlerine Alexandre Vallaury'nin günümüzde İstanbul (Erkek) Lisesi olarak kullanılan Cağaloğlu'ndaki Düyûn-ı Umûmiyye binasında rastlanması, 1887'deki yeniden inşa işleminin adı geçen mimara havale edilmiş olduğunu düşündürmektedir.

1990'lı yıllara doğru bu tekkenin genel restorasyonu için girişimlerde bulunulmuş ve bir mimarlık bürosu tarafından binayı bütünüyle ele alan çok ayrıntılı bir projesi hazırlanarak İstanbul Anıtlar Kurulu'na sunulmuş ve buradan alınan onay ile yakın zamanda yapının restorasyonuna başlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333, 1805-1826 arası, nr. 5; Melekpaşazâde Kadri Beyefendi, Hankahnâme (İstanbul Tekkeleri Listesi), Süleymaniye Ktp, Nuri Arlasez, nr. 36, 1833-1846 arası, vr. 2b, nr. 34 (Cuma), vr. 8b, nr. 203 (Perşembe); Mehmed Tevfik, Yâdigâr-ı Macaristân-ı Asr-ı Abdülhamîd Hân, İstanbul 1294, s. 17-18; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 3; Mecmûa-i Cevâmi', I, 12-13; Âsitâne

Tekkeleri, s. 4 (Cuma); Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliyye Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyyesi, Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cetvelidir, İstanbul 1301, s. 50; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 19; Osman Nuri Ergin, Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi, İstanbul 1939, s. 26-36; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasında Siyasi Münasebetler (1775-1875),

İstanbul 1984, s. 84-88, 133-134; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 114; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 45-46; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 62-63; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 298-299; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 291-292; M. Baha Tanman, "Un champ inexploré de l'architecture domestique ottomane: Les harems et les selamlıks des tekkes", Actes des VI et VIIe congrès sur le corpus d'archéologie ottomane sur. selsebils, minarets, mausolées et souks a l'époque ottomane, Tunis 2005, s. 57, 70, fig. 23; a.mlf., "Buhara Tekkesi", DBİst.A, II, 326-327; G. M. Smith, "The Özbek Tekkes of Istanbul", Isl., LVII/1 (1980), s. 137-139; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hankâhlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 584; Th. Zarcone, "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", Anatolia Moderna: Yeni Anadolu, II, Paris 1991, s. 150-153; a.mlf., "Buhara Tekkesi", DBİst.A, II, 325-327; Azmi Özcan, "Özbekler Tekkesi Postnişini", TT, XVII/100 (1992), s. 12-16; Mehmet Alper, "Buhara Özbekler Tekkesi", Arkitekt, sy. 424, İstanbul 1995, s. 38-43; A. Hoffmann, "Politik und Architektur im Umbruch-spätosmaniche Tekken in Istanbul", Architectura, XXXIV, München-Berlin 2004, s. 96-119 (99-105); "Buhârâ Tekkesi ve Mescidi", İst.A, VI, 3099.

M. Baha Tanman

ÖZBEKLER TEKKESİ

İstanbul Üsküdar'da Orta Asya'dan gelen dervişlerin barınması için inşa edilen Nakşibendî tekkesi.

Kaynaklarda el-Hac Hoca, Hacı Hoca, Kalenderhâne adlarıyla da anılan, Sultantepe'de Servili Köşk (günümüzde Münir Ertegün) sokağındaki tekke, Orta Asya'dan gelen seyyah dervişler için 1166'da (1753) Maraş Valisi Abdullah Paşa tarafından kurulmuştur. 1171'de (1757-58) Hasan Ağa adında bir hayır sahibinin desteğiyle ilk postnişin Şeyh Seyyid Hacı Abdullah Efendi tekkeyi Nakşibendiyye tarikatına vakfetmiş, mescid-tevhidhâneye minber koydurmuş, imâmet ve hitâbet görevlerini kendisi üstlenmiştir. III. Mustafa döneminde ise (1757-1774) postnişin Semerkantlı Şeyh Seyyid Abdülekber Efendi tarafından genişletilmiştir.

Başlangıçta mütevazi bir kuruluş olan tekke zaman içinde birtakım eklerle donatılarak tam teşekküllü bir tarikat tesisine dönüşmüştür. 1844'te Sultan Abdülmecid bugünkü şekliyle tekkeyi yeni baştan inşa ettirmiştir. 1849'da Buharalı Şeyh Mehmed Receb Efendi ile büyük oğlu ve halefi Şeyh Mehmed Sâdık Efendi'nin ruhları için bir su haznesiyle çeşme yaptırılmış, bunlar 1872'de Sultan Abdülaziz'in eşlerinden Dürrünev Kadınefendi tarafından tamir ettirilmiştir. 1877 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında tekkeye sığınanlar için arsanın kuzeyinde 1950'lerde yıktırılacak olan ahşap odalar yapılmış, 1893'te II. Abdülhamid tarafından binada bir onarım daha gerçekleştirilmiştir.

Tekkelerin 1925'te kapatılmasının ardından selâmlık bölümünde son postnişin Şeyh Atâ Efendi'nin kardeşi Şeyh Necmeddin Efendi ile (Özbekkangay) ailesi, haremde ve derviş hücrelerinde tekkenin bazı emektar mensupları ikamet etmiştir. Necmeddin Efendi'nin önderliğinde mübarek gün ve gecelerde zikir meclisleri düzenlenmiş, tekkenin mutfağında geleneksel Özbek pilâvı pişirilmiş, âşûrâ ve mevlid cemiyetleri, mûsiki ve sohbet toplantıları düzenlenerek tekke ve tarikat kültürü yaşatılmaya çalışılmıştır. Şeyh Necmeddin Efendi'nin vefatından (1971) sonra bakımsızlıktan iyice harap olan tekke, Amerika Birleşik

Devletleri'nde yaşayan ve tekke şeyhlerinin neslinden gelen iş adamları Ertegün kardeşlerin yardımlarıyla 1983-1994 yılları arasında onarılmıştır. Günümüzde özgün mimarisi ve mefruşatı ile müze gibi korunan yapının selâmlık bölümünde şeyh ailesi mensupları yaşamaktadır.

Tekkenin âyin günü bazı kaynaklarda pazar, bazılarında perşembe olarak verilmekte, Dahiliye Nezâreti'nin rûmî 1301 (1885-86) tarihli istatistik cetvelinde burada on üç erkekle sekiz kadının oturduğu belirtilmekte, ayrıca Maliye Nezâreti'nin rûmî 1325 (1909-10) tarihli Taâmiye ve Tahsisat Defteri'nde tekkeye günde 2 okka et, yılda 372 kuruş verildiği belirtilmektedir. Aslında Nakşibendiyye'nin Yesevî izleri taşıyan ve cehrî zikri benimseyen koluna bağlı Özbekler Tekkesi'nin son şeyhi Necmeddin Efendi'nin Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Ankaralı Küçük Hüseyin Efendi'nin halifelerinden olması dolayısıyla aynı tarikatın adı geçen kolu da temsil edilmiştir.

İstanbul'daki diğer Özbek tekkeleri ve Üsküdar'daki Afganîler Tekkesi ile yakın ilişkiler içinde olan bu tesis, konaklama işlevinin yanı sıra Orta Asya tasavvuf kültürünün ve özellikle İstanbul'da hiçbir zaman doğrudan temsil edilmeyen Yeseviyye'ye has tarikat folklorunun yaşatıldığı bir ocak olmuştur. Diğer taraftan altıncı postnişin Şeyh Mehmed Sâdık Efendi'nin Buhara'da öğrendiği ebru sanatını İstanbul'da devam ettirmesi ve yayması, oğlu ve halefi olan "Hezarfen" lakaplı Şeyh İbrâhim Edhem Efendi'nin hat, ebru, ince marangozluk, hakkâklık, matbaacılık, dokumacılık, oymacılık gibi el sanatlarını icra etmesi sebebiyle tekkenin Türk sanat tarihinde önemli bir yeri vardır. İ. Edhem Efendi'nin şeyhliği sırasında (1855-1904) bir ilim ve sanat merkezine dönen tekke matematikçi Sâlih Zeki Bey, Mektebi Harbiyye Nâzırı Galib Paşa, ressam Hüseyin Zekâi Paşa, Halide Edip Adıvar'ın babası Edip Bey, filozof Rıza Tevfik (Bölükbaşı) gibi ünlü simaların uğrağı olmuştur.

Özbekler Tekkesi, Kurtuluş Savaşı tarihinde de önemli bir rol oynamıştır. Şeyh Atâ Efendi'nin İstanbul'da işgal kuvvetlerine karşı oluşturulan Karakol Cemiyeti'nin üyelerinden olması sebebiyle tekke bir müddet Kuvâ-yi Milliyye mensuplarından yaralananlar için hastahane olarak kullanılmış, ayrıca İstanbul'dan kaçırılan silâh ve cephanelerle Anadolu'ya gizlice geçmek isteyen, içlerinde İsmet İnönü, Adnan Adıvar, Halide Edip Adıvar,

Ali Fuat Cebesoy'un babası İsmâil Fâzıl Paşa, Mehmed Âkif Ersoy ve Celâleddin Ârif Bey gibi önemli isimlerin bulunduğu kişilerin ilk durağı haline gelmiştir.

Tekkenin, yüzölçümü 11.500 metrekareyi geçen geniş arsası kuzeyde Servili Köşk sokağından başlayarak güneydeki Bülbüldere-Bağlarbaşı caddesine kadar uzanmakta, tekke binaları kuzeyde, hazîre ise kuzeydoğuda yer almaktadır. Haremi, selâmlığı, küçük mutfağı ve derviş hücrelerini barındıran, en geniş yerinde 25 × 25 m. boyutlarına ulaşan "L" planlı ana yapı Servili Bahçe sokağı üzerindedir. "L"nin güney ucuna bir sundurmanın sonuna mescid-tevhidhâne yerleştirilmiş, bu kitlenin kuşattığı alan selâmlık ve harem bahçeleri olarak değerlendirilmiş, su haznesi, havuz, güneybatı köşesinde büyük mutfak ve çeşmeyle donatılmıştır. Söz konusu yapı moloz taş örgülü bazı zemin kat duvarları dışında tamamen ahşaptır ve dışarıdan aşı boyalıdır.

Selâmlığın zemin katında sokağa açılan dikdörtgen cümle kapısının üzerinde bulunan ta'lik hatlı ve tuğralı manzum kitâbe tekkenin 1260'ta (1844) Sultan Abdülmecid tarafından yenilendiğini belgeler. Cümle kapısını bahçeye bağlayan, solda arabalık ve ardiye mekânları, sağda kapıcı dervişin odasıyla kuşatılmış olan geçidin sonunda soldaki merdivenlerle derviş hücrelerinin önündeki ahşap dikmeli sundurmaya çıkılır. Zemini kısmen Rodoskârî denilen çakıllı bezemeyle kaplı olduğundan çakıllık olarak anılan sundurmanın kuzey ucunda selâmlık, güney ucunda mescid-tevhidhâne, gerisinde de (doğuda) iki derviş hücresiyle zamanında meydan odasının yer aldığı bir girinti bulunur. Sundurmanın mescid-tevhidhâneye yakın olan güney kesiminde hazîreye açılan dört pencere sıralanmakta, bunların arasında 1844 tarihli ihyadan önce cümle kapısının üzerinde bulunduğu bilinen 1166 (1753) tarihli sülüs hatlı manzum inşâ kitâbesiyle 1182 (1768-69) tarihli, tekkenin niteliğini belirten sülüs hatlı diğer bir manzum kitâbe bulunmaktadır.

Selâmlık bölümü bir sofanın çevresinde sıralanan küçük mutfak, helâ-abdestlik ve iki odayla hareme bağlanan mâbeyin odasından meydana gelir. Bu kesimin kuzeydoğu köşesindeki şeyh odasının dolaplarında Şeyh Edhem Efendi'nin ortaya koyduğu sanat eserleri, duvarlarında Nakşibendiyye tarikatına, tekkenin tarihçesine ilişkin levhalar ve resimler yer almaktadır.

Aslında orta sofalı plan tipinin karnıyarık türünü yansıtan haremin her üç katında yapıyı boydan boya kateden iki cepheli sofa uzanır. Söz konusu sofalar tam ortalarından birer duvarla ikiye ayrılarak yan sofalı denilen plan tipi oluşturulmuştur. Planları aynı olan katların köşelerinde yüklüklerle donatılmış ikişer oda, bunların arasında kalan kesimlerde merdivenle birer helâ-abdestlik birimi yer alır. Zemin kattaki odaların Edhem Efendi tarafından marangozhane ve dökümhane olarak kullanıldığı bilinmektedir. Dışarıdan bakıldığında iki yandaki çıkmaları ve geniş saçaklarıyla tipik bir İstanbul konağı görünümünde olan haremdeki bu simetrik ikiz ev düzeni, 1884’teki ihya sırasında Mehmed Sâdık Efendi ile kardeşi Abdürrezzak Efendi’nin tekkenin meşihatını paylaşmasıyla açıklanabilir. Kareye yakın dikdörtgen planlı (8 × 6,50 m.) mescid-tevhidhâne dikdörtgen pencerelere, iyon başlıklı ahşap sütunlarla bir arkitravın çevrelediği empire üslûbunda bir mihraba, çıtaların oluşturduğu dikdörtgenlerle kaplı bir tavana sahiptir. Mescid-tevhidhânenin zemin katında Şeyh Edhem Efendi’nin atölye olarak kullandığı mekân bulunur. Selâmlık bahçesinin güneybatı köşesindeki büyük mutfakla kuzeybatı köşesindeki su haznesinin duvarları moloz taş ve tuğlayla örülmüş, haznenin bahçeye bakan doğu yüzüne 1289 (1872) tarihli kitâbe, bunun sağına barok bezemeli ve kitâbeli küçük bir çeşme yerleştirilmiştir. Su haznesinin yanında sonradan yıktırılmış olan, harem bahçesinin duvarına bitişik bir çamaşırhanenin ve yine bu duvarda büyük mutfakta pişen yemeklerin hareme aktarıldığı bir dönme dolabın bulunduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Evkaf, nr. 1427/11; nr. 1950/5; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 240; İstanbul Tekkeleri Listesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825 (nr. 149); İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333 (nr. 152); İstanbul Tekkeleri Listesi, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, vr. 7b; Âsitâne Tekkeleri, s. 8; Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-i Dâhiliyye Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyyesi Dersaâdet ve Bilâd-i Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cetvelidir, İstanbul 1301, s. 58; Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 58-59 (nr. 91); Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ,

İstanbul 1307, s. 13; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 142; Ârif Hikmet, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 789, vr. 32a; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 19; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 376; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 481; Musahibzâde Celâl, Eski İstanbul Yaşayışı, İstanbul 1947, s. 44; Cemal Kutay, Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları, Ankara 1973, s. 28-32; Halide Edip Adıvar, Türkün Ateşle İmtihanı, İstanbul 1975, s. 62-72; a.mlf., Mor Salkımlı Ev, İstanbul 1979, s. 125-126; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 57-58; II, 354-356, 424-427; M. Uğur Derman, Türk Sanatında Ebrû, İstanbul 1977, s. 32-40; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 76; a.mlf., a.e.: İstanbul Hankahları Meşâyihi (nşr. Turgut Kut), Harvard 1995, s. 72-73; Kadir Mısıroğlu, Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahitler, İstanbul 1980, s. 210 vd.; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasında Siyasî Münasebetler (1775-1875), İstanbul 1984, s. 84-88, 133-134; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 227-230; Ahmed Yüksel Özemre, Üsküdar'da Bir Attar Dükkânı, İstanbul 1996, s. 23; Süleyman Beyoğlu, "Milli Mücadele ve Özbekler Tekkesi", Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler (haz. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2004, I, 201-212; a.mlf., "Osmanlı Devleti'nin Üsküdar Özbekler Tekkesi'ne Yaptığı Tahsisatlar", Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 7, İstanbul 1997, s. 27-34; Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi. Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi, İstanbul 2000, s. 130-131; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 303-304; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 259-261; Sâlim Yorgancıoğlu, Üsküdar Dergâhları (haz. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 2004, s. 108-111; Hasan Özönder, "Türk El Sanatlarında Bir Ekol: Üsküdar (İstanbul) Özbekler Tekkesi", Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'na 55. Yıl Armağanı (haz. Ali Berat Alptekin), Konya 2006, s. 674-682; Razi Yalkın, "İstiklâl Savaşı'nın Meçhul Kahramanlarından Rahmetli Şeyh Atâ", Tarih Hazinesi, sy. 5, İstanbul 1951, s. 217-218; Nezih Uzel, "Derviş Tufan Efendi", Büyük Gazete, İstanbul 3 Kasım 1976; "Özbekler Tekkesi Müze mi Oluyor?", Sebil, sy. 194, İstanbul 1979; G. Meredith Smith, "The Özbek Tekkes of Istanbul", Isl., LVII/ 1 (1980), s. 130-137; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 588; Cengiz Bektaş, "Üsküdar'ın

Sultantepe’sindeki Özbekler Tekkesi”, TT, sy. 8 (1984), s. 40-45; a.mlf., “Nakşibendî Tarikatının Halidiyye Kolu ve Özbekler Tekkesi-II”, a.e., sy. 9 (1984), s. 38-43; Th. Zarcone, “Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul”, Anatolia Moderna-Yeni Anadolu, II, Paris 1991, s. 147-150; L. Ammaur, “La Restauration du Tekke des Ouzbeks a Üsküdar”, Observatoire Urbain d’Istanbul, sy. 7, İstanbul 1994, s. 14-18; Mehmet Altun, “Kuvayı Milliyecilerin Gizli Sığınağı ve Ardındaki Bilinmeyenler Özbekler Tekkesi”, Toplumsal Tarih, sy. 112, İstanbul 2003, s. 18-23; M. Baha Tanman, “Özbekler Tekkesi”, DBİst.A, VIII, 199-202.

M. Baha Tanman

ÖZCAN, Ruhi

(1945-1986)

Fıkıh alanındaki çalışmalarıyla tanınan son dönem âlimlerinden.

4 Ocak 1945 tarihinde Çanakkale'nin Bayramiç kazasına bağlı Pınarbaşı köyünde doğdu. Ailesi, Lofça'dan Türkiye'ye göç eden ve Abdülahadoğlu lakabıyla anılan bir sülâledendir. İlk öğrenimini Edremit'te, orta öğrenimini İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda tamamladı (1963). 1967'de Bağdat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Bu üniversitenin İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde İslâm hukuku dalında yüksek lisans yaptı (1972). Irak'ta öğrenciliği sırasında Bağdat'ta Medînetüsselâm'daki Zeydân Camii'nde imamlık, Irak Radyo ve Televizyon Kurumu'nda tercümanlık, spikerlik ve redaktörlük görevlerinde bulundu. Ocak 1973'te Türkiye'ye döndü. Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'nde kısa bir süre Arapça ve fıkıh hocalığının ardından Haziran 1973'te Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'ne İslâm hukuku asistanı oldu. İslâm Hukuku'nda Karı-Koca Mükellefiyeti (Nafaka) adlı çalışmasıyla doktor (1976), İslâm Hukuku'nda Hısımlık Nafakası adlı teziyle doçent (1981) unvanını aldı. İslâmî İlimler Fakültesi'nin İlâhiyat Fakültesi'ne dönüştürülmesinden sonra (1982) bu kurumdaki görevine devam etti. Temmuz 1985'te Suudi Arabistan'da Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yaptı. Türkiye'de geçirdiği tatilinin ardından Suudi Arabistan'a dönerken 17 Ağustos 1986 tarihinde meydana gelen trafik kazasında eşi ve büyük oğlu ile birlikte öldü, Edremit Mezarlığı'nda defnedildi. İsmi daha sonra Edremit'te bir özel liseye verildi.

Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu gibi düşünce adamlarının Ruhi Özcan üzerinde büyük etkisi olmuştur. İlmî toplantılarda Arapça'ya olan hâkimiyetiyle dikkat çeken Özcan özellikle İslâm hukuku sahasında kendini yetiştirmiştir. Abdülkerîm Zeydân ve Selâhaddin en-Nâhî'nin onun hocaları arasında ayrı bir yeri vardır. Sahip olduğu zengin kütüphaneyi evinde öğrencilerin ve araştırmacıların istifadesine sunmuş ve Erzurum'da bulunduğu yıllarda kütüphanesi önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Erzurum’da üniversite camisindeki hutbe ve vaazları ile yurdun çeşitli yerlerinde verdiği konferanslar onun eğitimciliğinin bir diğer yönüdür. Ruhi Özcan’ın Hanefî fıkhının ana kaynaklarının bir araya getirilmesi, Türkçe’ye çevrilmesi ve yorumlanması konusunda yaptığı plan ve hazırladığı program erken ölümü sebebiyle gerçekleştirilememiştir.

Eserleri. 1. İlmî Millî ve Amelî Transkripsiyon İmlâsı (İMAT) (İstanbul 1977). 2. İmam Hatip Liseleri İçin Fıkıh Ders Kitabı (İstanbul 1987, Ali Şafak ve İhsan Yağız’la birlikte). 3. İbadetlerde Şekil ve Mânâ İlişkisi (İstanbul 1988; eser daha sonra Vahiy Kültürü adıyla basılmış ve 1988-2007 yılları arasında otuz baskısı yapılmıştır). 4. İslâm Hukuku’nda Hısımlık Nafakası (İzmir 1996, doçentlik tezidir). 5. Tahâvî, eş-Şürûṭü’ṣ-ṣaġīr müẕeylen bimâ ʿuṣira ʿaleyhi mine’ş-Şürûṭi’l-kebîr (I-II, Bağdad 1974, yüksek lisans tezidir). Tercümeleri. 1. Abdülkerîm Zeydân, Uṣûlü’d-daʿve (İslam’da Da’vet ve Tebliğ Esasları, İstanbul 1979) ve Fıkıh (İslâm Hukuku) Usûlü (Ankara 1979; İstanbul 1982, 1993). 2. M. Sellâm Medkûr, el-Medḫalü’l-fıḳhi’l-İslâmî (İslâm Hukuk Başlangıcı, İstanbul 1995). 3. Muhammed Hamîdullah, İslâm Tarihine Giriş (İstanbul, ts.). Hamîdullah’ın Erzurum İlâhiyat Fakültesi’nde verdiği derslerin teyp bantıyla yapılan tesbitlerinin tercümesidir. Ruhi Özcan’ın bunların dışında bazı makaleleriyle ansiklopedi maddeleri, tebliğleri ve tamamlanmamış çalışmaları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim E. Kozak, “Aziz Bir Dost, Ciddî ve Derinlik Sahibi Bir İnsan, Ruhi Özcan”, Mektep, sy. 9, İstanbul 1986, s. 41-43; Bahattin Kök, “Doç. Dr. Ruhi Özcan Hoca’nın Ardından”, a.e., s. 44-48; Ferman Karaçam, “Ruhi Özcan Hoca Gerçek Bir Usta İdi”, İslâm, sy. 37, İstanbul 1986, s. 55-56; İhsan Süreyya Sırma, “Ruhi Özcan Hoca’nın Ardından, Hayatınızda Kur’an’ın Damgası Olsun”, a.e., sy. 38 (1986), s. 42-44; Mehmet Çağlar, “Ruhi Özcan Hoca İslâm’ı Gururla Yaşamaya Çağırıyordu”, a.e., s. 44-45; Nuri Özcan, “Ruhi Özcan”, İslâmî Araştırmalar, sy. 5, Ankara 1987, s. 21-

22; İbrahim Canan, “İlim Adamı Olarak Ruhi Özcan”, a.e., s. 23-24; Ali Şafak, “Bir İslâm Hukukçusu Olarak Ruhi Özcan”, a.e., s. 24-28.

Nuri Özcan

ÖZDENÖREN, Alaeddin

(1940-2003)

Şair ve yazar.

Maraş'ta doğdu. Eyüplü bir aileye mensup olan babası Hakkı Bey, fen memuru olarak tayin edildiği Maraş'ta Kısakürek ailesinden Ayşe Nezahat Hanım'la evlenerek bu şehre yerleşmişti. Özdenören, Maraş'ta başladığı öğrenimini babasının Malatya ve Tunceli'ye tayiniyle bu şehirlerde, emekliye ayrılmasıyla Maraş'ta sürdürdü. Ailesinin 1958'de İstanbul'a dönmesi üzerine orta öğrenimini 1962'de Eyüp Lisesi'nde tamamladı. Aynı yıl girdiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1966'da mezun oldu. Maraş, Çorum, Mersin Atatürk liselerinde, Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü ve Halide Edip Adıvar, Başkent ve Fen liselerinde felsefe öğretmenliği yaptı. Kültür Bakanlığı'ndaki müşavirlik görevinden emekliye ayrıldıktan sonra yerleştiği Balıkesir'de vefat etti (26 Haziran 2003).

Özdenören'in kişiliğinin şekillenmesinde doğup büyüdüğü Maraş'ın yöresel kültür renklerinin yanı sıra babasının hep muhafaza ettiği İstanbullu duruşu ve dil zevkinin önemli rolü olmuştur. Maraş Lisesi'nde okuduğu yıllarda sonradan edebiyat dünyasında isim yapacak olan ikiz kardeşi Rasim Özdenören ile Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt, Mehmet Akif İnan gibi arkadaşlarının oluşturduğu edebiyat grubunun içinde yer aldı. Maraş'ta daha önce

çıkan Hamle dergisini yeniden yayımlayan ve mahallî gazetelere sanat ekleri hazırlayan bu grup Pazar Postası dergisi aracılığıyla İkinci Yeni şiiriyle tanıştı. Özdenören bu şairlerden özellikle Cemal Süreya'nın etkisi altında kaldı. İstanbul'a gelmesinin ardından Sezai Karakoç'la tanışması kendi şiirini bulması yolunda bir dönemeç oldu. Klasik şiirin duyarlılıklarına açık olan Özdenören'in şiiri Fuzûlî, Şeyh Galib, Ahmed Hâşim ve Sezai Karakoç çizgisinin devamı gibidir. "Divan Şiiri Savunma İstemez" başlıklı yazısında divan şairlerinin bir gerdanlığın boncukları gibi

birbirine benzediklerini, bununla birlikte birbirinden farklı kişilikleri yansıttıklarını söylemiş, oradaki özü aynen aktarmanın değil çağdaş duyarlılık içinde yeni katkılarda bulunarak geliştirmenin gereği üzerinde durmuştur. Ona göre her sanatçı bunu kendi kişiliğinin hamurunda yoğurarak yapmalıdır. Lirik ve narin duyarlılıklar, mânevîlik, hüzün ve içlilik, estetikleşmiş yiğitlik onun şiirlerinin ana temalarını oluşturur. Bu şiirde çocuk masumiyeti, kalp mânevîliği, güle ve altına dönüşen güneş ise sahihliği karşılamaktadır. Sekiz yaşındaki oğlu Kerem'i 1984 yılında bir trafik kazasında kaybettikten sonra içine daha fazla kapanan şairin duygularının bu tarihten sonraki şiirlerinde daha da derinleştiği görülmektedir. Şiir ve edebiyat yazılarını Diriliş, Edebiyat ve kurucularından olduğu Mavera'nın yanında Kayıtlar, Hece, Edebiyat Ortamı, Yedi İklim, Ay Vakti, Simya gibi dergilerde yayımlayan Özdenören Yeni İstiklal, Yeni Devir, Millî Gazete, Zaman, Sağduyu, Tutanak gibi gazetelerde köşe yazarlığı yapmış, bu tür yazılarında daha çok Bilal Davut takma adını kullanmıştır.

Eserleri. 1. Güneş Donanması (Ankara 1975). On üç şiirden oluşmaktadır. Daha sonraki şiir kitaplarını bir önceki kitabına son yazdıklarını ilâve ederek Yalnızlık Gide Gide (Konya 1996, Türkiye Yazarlar Birliği şiir ödülü), Şiirler (İstanbul 1999) ve Bütün Şiirleri (Ankara 2002) adıyla yayımlamıştır. Bu son kitabında elli beş şiir yer almaktadır. 2. Şiirin Geçitleri (Konya 1997). Cahit Zarifoğlu ve Mehmet Akif İnan'ın şiir dünyalarını değerlendirdiği yazılarından oluşmaktadır. 3. Unutulmuşluklar (İstanbul 1999). Hâtıra ve deneme türü yazılarıyla konuşmalarından ibarettir. 4. Açılı/ Yorum (Ankara 2004). Ölümünden sonra bir araya getirilen hâtıra, kurgu ve değerlendirme niteliğindeki denemelerdir. Özdenören'in diğer eserleri de şunlardır: Batılılaşma Üzerine (İstanbul 1983), İnsan ve İslâm (İstanbul 1984), Devlet ve İnsan (İstanbul 1986), Yakın Çağ Batı Dünyası ve Türkiye'deki Yansımaları (İstanbul 1986). Hece (Nisan ve Eylül 2003, nr. 76, 81), Yedi İklim (Haziran-Temmuz-Ağustos 2003, nr. 159-160-161) ve Ay Vakti (Temmuz-Ağustos 2003, nr. 34-35) dergileri Alaeddin Özdenören için özel bölüm ayırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1989, s. 253; Cemil Çiftçi, Maraşlı Şair-Yazar Âlimler, İstanbul 2000, s. 238-240; Ebubekir Eroğlu, “Alâeddin Özdenören’in Şiirini Düşünmek”, Diriliş, sy. 16, İstanbul 1971, s. 60-61; Ali Yakın, “Alâeddin Özdenören ile Şiirle Yaşanan Kırk Beş Yıl Üzerine”, Hece, VII/76, Ankara 2003, s. 73-88; Rasim Özdenören, “Alâeddin: Bir Yalnızlık ve Istırap Adası”, a.e., VII/81 (2003), s. 77-93; Âlim Kahraman, “Alaeddin Özdenören’in Şiiri/ Kar Yağınca Dağa Tırmanan Ak Bir At”, Kaşgar, sy. 34, İstanbul 2003, s. 59-65; TDEA, VII, 207; “Özdenören, Alaattin”, Tanzimat’tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 658-659; Türkiye Edebiyatçılar ve Kültür Adamları Ansiklopedisi, Ankara 2006, VII, 2855-2857.

Âlim Kahraman

ÖZEGE, M. Seyfettin

(1901-1981)

Bibliyografya uzmanı.

7 Şubat 1901'de İstanbul'da doğdu. Harbiye Nezâreti Muhâsebât Dairesi mümeyyizlerinden Kudsîzâde Hacı Mehmed İhsan Bey'in oğludur. İlk öğrenimini Fatih'teki Rehberi Saâdet Mektebi'nde tamamladıktan sonra Vefa İdâdîsi'ni bitirdi. Vefa Sultânîsi ikinci sınıfında iken sınavı kazanarak Mülkiye Mektebi'ne girdi (Ekim 1918). Bu okuldan mezun olunca Dârülfünun Hukuk Fakültesi'ne kaydoldu (1921). Mezun olduğu yıl (1924) İ'tibâr-ı Millî Bankası'nda memur olarak göreve başladı. Çalıştığı banka Türkiye İş Bankası'na katılınca (1926) İstanbul Merkez Şubesi'ne geçti. Türkiye İş Bankası'nın çeşitli kademelerinde yirmi beş yıl görev yaptıktan sonra 1950'de emekliye ayrıldı. Emeklilik döneminde kendini bütünüyle özel çalışmalarına verdi. Arap harfleriyle basılmış Türkçe kitapları tek tek görerek bibliyografik künyelerini çıkarma ilkesiyle yürüttüğü çalışmalar neticesinde oluşturduğu kütüphanesini bir katalogunu yayımlamak şartıyla 1961'de Erzurum Atatürk Üniversitesi'ne bağışladı. Üniversitenin bu işi lâyıkıyla yerine getirememesi üzerine elindeki künye fişlerini kitap adlarına göre alfabetik şekilde düzenleyip Haziran 1971'de Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu adıyla aylık fasiküller halinde yayımlamaya başladı. 27 Nisan 1981'de İstanbul'da öldü ve Merkezefendi Kozlu Mezarlığı'na defnedildi. İslâmî takvim alanında bilgi ve birikim sahibi olan Özege, uzun yıllar fahrî olarak Aksaray'daki Pertevniyal Vâlide Sultan Camii'nin muvakkitliğini yapmıştır.

Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu büyük boy 2392 sayfa olup beş cilt halinde 151 fasikülden oluşur. Son cildin üzerindeki 1979 tarihi bu cildin başında yer alan 124. fasiküle ait olup fasiküllerin yayımlanması daha sonraki yıllarda da sürmüş, son fasikül müellif hayatta iken basılmıştır. Alanında sağlıklı tek kaynak olma niteliğini taşıyan katalog 23.920'ye kadar numaralanmış kitaplardan oluşan asıl bölümle 25.554'e kadar ulaşan bir ek bölümden meydana gelmiştir. Kitapların muhtelif ciltleri

ve aynı kitabın çeşitli basımları tek numara altında gösterilmiştir. Benzeri katalog çalışmalarının en gelişmişi olan Millî Kütüphane'de Mevcut Arap Harfli Türkçe Kitapların Muvakkat Katalogu'nda (Ankara 1964) kayıtlı kitap sayısının Özege katalogundakilerin yarısına ulaşamadığı dikkate alınırsa eserin önemi daha iyi anlaşılır.

Katalogda 1729 yılından başlayarak Osmanlı Devleti sınırları içinde ve dışında Arap harfleriyle basılmış kitap, risâle, tek yapraklık metin mahiyetindeki bütün eserlerin gösterilmesi amaçlanmıştır. Eserde bibliyografik bilgiler dışında her eser bizzat görülerek adı, yazarının, çevirenin adı, boyutları, sayfa ve ek sayfaları tesbit edilmiştir. Kitapların üzerindeki hicrî-rûmî tarihlerin milâdîsi de verilmiş, özel bir bilgiden faydalanılmamışsa 1908'e kadar yıllar hicrî, daha sonrakiler rûmî kabul edilmiştir. Müellif ve mütercimler kitabın üzerindeki kayda göre zikredilmiş, yazılmayanların adları, takma isimlerin veya harflerin asılları, benzer isimlerin ayırt edici unvan veya lakapları parantez içinde gösterilmiştir.

Önemsiz sayıldığı için kütüphanelerin ve katalogların çoğunda bulunmayan el ilânları; şarkı, mâni, destan sayfaları; takvimler; kanun, nizamnâme, tâlimatnâme ve muâhedenâmeler; müzayede ilânları;

kütüphane, müze, sergi, kitapçı, plakçı vb. ticarethane katalogları; telefon rehberleri; tren tarifeleri; prospektüsler; nota mecmuaları; dernek, kulüp, fırka, şirket vb. kongre zabıtları, rapor ve lâyihalar; her çeşit ders kitabı, ders programları, ödül dağıtım cetvelleri gibi yayınların kataloga alınması bu çalışmanın en önemli özelliğidir. Aynı zamanda eski harflerle basılı belgeler katalogu niteliğini taşıyan eser bir dönemin eğitim, ticaret, sanayi, askerlik, nakliye, posta, sosyal hizmetler gibi alanlarında araştırma yapacaklar için bir ilk kaynak oluşturmaktadır. Katalogun önsözünde müellif hal tercümelerini de içine alan bir yazar ve çevirici fihristi, ayrıca Dewey ondalık sistemine göre konu fihristi hazırladığını belirtmekteyse de vefatı dolayısıyla katalogun bu ciltlerinin neşri mümkün olmamıştır. Katalogun neşrinden sonra birtakım ekler ve düzeltmeler Nuri Akbayar tarafından Müteferrika dergisinin 1 (İstanbul 1993, s. 45-60), 2 (1994, s. 95-101), 3 (1994, s. 93-98), 15 (1999, s. 75-85) ve 19. (2001, s. 59-71) sayılarında yayımlanmıştır.

Özege’nin bir diğer eseri, M. S. Ö. imzasıyla neşredilen Bir Bibliyografyamız: Nurullah Pertevoğlu adlı on beş sayfalık bir risâledir (İstanbul 1957). Risâlede Türkiye’de ve Türkiye dışında Türkçe basılmış kitaplar konusunda bibliyografya hazırlığında olan yakın dostu Nurullah Pertevoğlu’nun (ö. 1956) hayat hikâyesi ve çalışmaları anlatılmaktadır. Özege ayrıca, Ali Çankaya’nın Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler adlı çalışması için (I-VIII, Ankara 1968-1971) Mülkiye Mektebi’nin Osmanlı dönemi mezunlarının memuriyet hayatlarını Başbakanlık Arşivi’ndeki sicill-i ahvâl defterlerini tarayarak tesbit etmiş, basılı eserlerini de kendi notlarından eklemiştir. Özege eserin kendi nüshasına bazı ekler yapmış, bu ekler Ali İpek ve Güller Nuhoğlu tarafından yayımlanmıştır (M. Seyfettin Özege’den Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler Üzerine Notlar, baskı yeri yok, 1990).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Çankaya, Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1954, II-III, s. 855; a.e.: Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968, IV, 1697-1702; M. Fahrettin Kırzıoğlu, “Atatürk Üniversitesi’ne Kitapları Bağışlananlar”, Atatürk Üniversitesi’nin Kuruluşunun XX. Yıl Armağanı, IV. Kitap, Ankara 1978, s. 209-226 (aynı makale için bk. “Mehmet Seyfettin Özege”, Müteferrika, sy. 8-9, İstanbul 1996, s. 95-108); Orhan Okay, Silik Fotoğraflar, İstanbul 2001, s. 172-176; H. Ayan, “Alfabetik Katalog-Seyfettin Özege Bağış Kitapları”, TK, III/33 (1965), s. 621-625; Nuri Akbayar, “Vefatının Yıldönümünde Seyfeddin Özege İçin”, Fikir ve Sanatta Hareket, sy. 25, İstanbul 1982, s. 56; a.mlf., “Bir Üstadı Anarken”, TT, XI/65 (1989), s. 40-41; a.mlf., “Özege, M. Seyfettin”, TDEA, VII, 209-210; İsmail Kara, “Seyfettin Bey’e Rahmet Tekrarı Bâbında”, TT, XII/67 (1989), s. 2; Emin Nedret İşli, “Seyfettin Özege ve Bağış Kütüphanesi Hakkında”, 4. Kat: Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Bülteni, sy. 9, İstanbul 2003, s. 38-41; a.mlf., “Seyfettin Özege Arşivi’nden 2: Sami N. Özerdim-Seyfettin Özege Mektuplaşması”, Müteferrika, sy. 24 (2003), s. 121-132.

Nuri Akbayar

ÖZİÇE

Sırbistan’da tarihî bir şehir.

Belgrad’ın 180 km. güneybatısında, Morava ırmağına dökülen Detinje’nin (Cetinye) dar vadisinde Saraybosna demiryolu kavşağında ve Belgrad’dan Valjevo ve Prijepolje üzerinden Adriyatik kıyısındaki Bar Limanı’na kadar giden önemli demiryolunun geçtiği yerde bulunur. Burası, Osmanlı hâkimiyeti sırasında yüksek bir tepede yer alan Ortaçağ döneminden kalma kalenin eteğinde küçük bir kasaba iken gelişerek cami, mescid ve tekkeleriyle, geleneksel el zenaatlarıyla önemli bir müslüman-Türk şehrine dönüşmüştür.

Öziçe (Uzice) çevresinin yerleşim tarihi çok eskilere dayanır. Mahallî kazılarda ele geçirilen pek çok İlirya bulgusu bu durumu ispatlar. Ortaçağ’a ait kalenin olduğu yerde kökü Roma dönemine inen Municipium Capedunum adlı küçük bir şehir bulunmaktaydı. Bu isim Keltçe’den gelmekte olup günümüzde kazılarla ortaya çıkarılan bazı Latin yazıtlarında da geçer. Slav ve Avar işgalleri esnasında 600 yıllarına doğru bölgedeki Roma yerleşimi nihayete erdi. Bundan sonraki 700 yıl boyunca bölgenin tarihi ve şehir hayatı hakkında bilgi yoktur.

Užice adı ilk defa XIV. yüzyılın ikinci yarısındaki yazılı kaynaklarda Župan Nikola Altomanović’e ait bir kale şeklinde zikredilir. 1373’ten itibaren, 1389’da Kosova’da I. Murad ile karşılaşan ve bu mücadelede hayatını kaybeden Knez Lazar’ın mülkiyetine girdi. Osmanlılar’ın kaleyi ne zaman ele geçirdikleri tam olarak belli değildir. Sırp kaynaklarında Osmanlı idaresine 1445’te girdiği zikredilmektedir. Ancak buranın Osmanlılar’ca son olarak 863’te (1459) alındığı tahmin edilir. Kâtib Çelebi, Fâtih Sultan Mehmed’in Bosna seferi dolayısıyla 867’de (1463) alındığını belirtir. Fetih konusuyla ilgili anlattığı ilginç bir hikâyeye göre bir papaz, idarecilerinden hoşnut olmayan yöre halkı adına Fâtih Sultan Mehmed’e giderek onu kaleyi ele geçirmesi hususunda ikna etmeye çalışmış, evlerin kaleye yakın olduğunu ve ateşe verildiği takdirde kalenin kolayca alınabileceğini bildirmiştir, Fâtih de kaleyi bu şekilde fethetmiştir. Bu tarihten itibaren kale

mahallî bir paşa tarafından yeniden yapılıncaya kadar yirmi yıl süresince harabe şeklinde kaldı. Ardından evler çoğalarak yayıldı ve kasaba gelişti. İlk Osmanlı kayıtlarında ve daha sonraki derlemelerde kalenin fethiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmaz. Evliya Çelebi'nin bu konuda verdiği bilgi ise tamamıyla menkıbevîdir.

Şehrin fizikî yapısı ve nüfus durumuyla alâkalı ilk bilgiler 881 (1476) tarihli Tahrir Defteri'nde bulunur. Bu dönemde şehirde beşi müslüman toplam altmış dokuz hâne bulunmaktadır. Buradaki Osmanlı askerî varlığının durumu hakkında ise bilgi yoktur. Ancak 967 (1560) tarihli Tahrir Defteri'nde (BA, TD, nr. 316) Öziçe garnizonunda bir dizdar, bir kethüdâ, kâtip, imam, müezzin, serbölük ve otuz yedi muhafız olmak üzere toplam kırk üç kişinin bulunması 881'deki (1476) askerî gücün mahiyeti hakkında belirleyicidir. 1476'dan sonra devam eden kesintisiz barış döneminde Öziçe hızla gelişti, köylerden gelen göçmenlerin İslâmiyet'e girmesiyle birlikte bir müslüman şehri halini aldı ve Belgrad bölgesinin en büyük ikinci merkezi oldu. Mahallî hıristiyan nüfusun bir kısmı her şeye rağmen dinlerini muhafaza etti ve Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde nüfusları arttı. 922'de (1516) şehirde mahalle sayısı üçe yükseldi, müslüman nüfusu 129, hıristiyan nüfusu doksan beş hâneye ulaştı. Buna göre XVI. yüzyıl başında burada toplam nüfus 1100'ü geçmişti. 942'ye (1536) doğru hem mahalle sayısında hem nüfusta artış oldu. Bu tarihte altı mahalle, 295'i müslümanlara, otuz üçü hıristiyanlara ait toplam 328 hâne vardı (tahminen 1600 kişi). XVI. asrın

ortalarında müslüman nüfusundaki artış neredeyse iki katına ulaşırken hıristiyan nüfusu sabit kaldı. 968 (1560-61) yılında on mahallede 597'si müslümanlara, otuz ikisi hıristiyanlara ait olmak üzere 629 hâne (yaklaşık 3000 kişi); 980'de (1572) on altı mahalle, 672'si müslümanlara, kırk dördü hıristiyanlara ait 716 hâne (3500 kişi) mevcuttu. Bu rakamlar kasabanın XVI. asır boyunca hızlı yükselişinin önemli bir göstergesidir. Bu yükselişte XVI. yüzyıl ortalarına ait kayıtlar belirleyici olmaktadır. 967 (1560) yılında 597 müslüman hânesi içinde doksan iki hânenin yeni müslüman olmuş kimselerden oluşması dikkat çekicidir. Bu ise toplam nüfusun % 15'ine karşılık gelmektedir. Söz konusu oran bölge halkının İslâmlaşma sürecinin bir asır önceden başlamış olduğuna delâlet eder. Hıristiyan halka kaleden sorumlu oldukları için vergi kolaylığı sağlanmıştı.

Hızlı fizikî gelişme cami ve mescidlerin sayısına da yansıdı. 881 (1476) yılında herhangi bir mescid veya cami ismi zikredilmezken XVI. yüzyıl başlarında iki, 942'de (1536) dört, 968'de (1560-61) yedi ve 980'de (1572) on üç cami ve mescid vardı. 980 (1572) yılı kayıtlarına bakıldığında cami ve mescid yaptıranların çoğunlukla ordudan gelen kişiler olduğu dikkati çeker. İki cami ve bir mescid voyvoda ya da bölgenin mahallî askerî kumandanı tarafından yaptırılmıştır. İki mescid bey, bir cami ise çelebi unvanlı şahıslar tarafından inşa ettirilmiştir. Ali Hoca Mescidi'nin bir medrese hocası tarafından yaptırıldığı düşünülebilir. En eski dinî bina, II. Bayezid'in mütevazi bir mescid olarak inşasını başlatıp müslüman sayısının arttığı 922 (1516) ve 942 (1536) yılları arasında tekrar yaptırılan ve camiye dönüştürülen mâbeddir. Bu yapı Evliya Çelebi'nin kale içinde olduğunu söylediği Ebü'l-feth Camii olmalıdır. Evliya Çelebi alay beyinin inşa ettirdiği şehrin en önemli camisinden de söz eder.

968 (1560-61) tarihli kayıtlar, şehrin XVI. yüzyıl ortalarındaki iktisadî durumuna dair ilginç göstergeler vermektedir. Şehrin bütün vergi miktarının sadece % 8'i altı çeşit tahıl ürününden gelmekte olup % 82'sinden fazlası şehrin dükkânlarından ve ticaretinden elde edilmektedir. Bir diğer ekonomik gösterge şehirde sayısı elli dokuzu geçen su değirmeninin varlığıdır. El sanatlarıyla uğraşan pek çok insanın mevcut bulunması da ayrıca dikkat çekicidir. Seksen hâne derici, bir düzine terzi, saraç, helvacı ve birçok küçük zenaat erbabının varlığı şehrin ekonomik bünyesi bakımından aydınlatıcıdır.

1074 (1664) yılında bölgeyi ziyaret eden Evliya Çelebi, Öziçe'nin en iyi dönemiyle ilgili oldukça renkli tasvirlerde bulunur. Şehrin tarihi hakkında verdiği bilgiler mitolojik olup folklor uzmanlarına ilginç gelecek özelliktedir. Hâne sayısıyla ilgili verdiği rakam (4800) abartılıdır. Bununla birlikte diğer bilgileri güvenilirdir. Ona göre kale içerisinde küçük Fâtih Camii bulunmaktadır. Otuz müslüman, üç hıristiyan ve bir yahudi mahallesi vardır. Onun verdiği bu bilgiler 980 (1572) tarihli kayıtlardan bu yana şehrin büyüklüğünün ikiye katlandığını göstermektedir. Alay beyinin yaptırdığı en güzel ve kurşunla kaplı tek cami ile birlikte beş cuma camisi bulunmaktaydı. Bunların dışında zâviyelerdekilerle birlikte şehirde yirmi dokuz mescid vardı. Çetinye nehri kıyısında güzel bir namazgâh mevcuttu.

Şehrin birkaç medresesi bulunuyordu. Üç dârülkurrâ ve iki dârülhadis (biri Alay Bey Camii'nde, diğeri Şeyh Hasan Tekkesi'nde), ayrıca on bir medrese, dokuz han, iki hamam, bir bedesten ve 1140'tan fazla dükkân zikredilir. Koca Mustafa Paşa tarafından inşa edilen ve imareti bulunan büyük bir kervansarayın yanında tüccarlar için on bir han mevcuttur. Evliya Çelebi, şehirde özellikle kitap ciltçiliği yapanlar için çok değerli olan ince deri (sahtiyan) imalâtından bahseder.

1683 ve 1690 yılları arasında Habsburg orduları Öziçe'yi iki defa işgal etti, kasaba halkı bu savaşlar sırasında büyük sıkıntı yaşadı. 1716-1718 ve 1737-1739 savaşlarında şehir tekrar Avusturyalılar'ın işgaline uğradı. Bütün bu işgal yıllarında müslümanlar ağır kayıplar verdi. 1688'de Öziçe'nin Ludwig von Baden'in askerleri tarafından ele geçirilmesi esnasında bir görgü şahidi burayı çok büyük açık bir şehir olarak tavsif eder ve Belgrad'dan yirmi "legno" uzakta dağlar arasında muhteşem bir vadide bulunduğunu belirtir (Hammer, GOR, VI, 519). 1737 Eylülünde Avusturya-Rusya'ya karşı yapılan savaş sırasında Seckendorf kumandasındaki Habsburg ordusu Öziçe'yi tekrar kuşatarak ele geçirdi; Beylerbeyi İbrâhim Paşa ve Zvornik kaptanı Mehmed tarafından 1738 Haziranında çıkarılıncaya kadar orada kaldı. En son vuku bulan Habsburg işgalinden sonraki kırk beş yıl içerisinde şehirde bazı iyileşmeler oldu. 1747-1750 yılları arasında Halvetîler'den Şeyh Muhyiddin'in dördüncü nesilden torunu olan Şeyh Muhammed hükümet ordusuna karşı müslümanlardan, Sırp hıristiyanlarından, bazı yeniçerilerle diğer bazı askerî gruplardan bir güç oluşturarak isyan etti. Şeyh Muhammed, Alay Bey Camii'nde kuşatıldıysa da buradan kurtulmayı başararak Karadağ ve Arnavutluk arasındaki dağlık kesime kaçtı. Orada Rožaj kasabasının dışında küçük Balotici köyünün yakınlarında yakalandı ve idam edildi. Onun türbesi hâlâ mevcuttur. Avusturya yıkımından sonra Öziçe kendisini toparlamaya başladı. 1789'da burada 2900 Türk ve 100 Sırp hânesi (% 96'sı müslüman Türk olan 14-15.000 nüfus) bulunuyordu. Ami Boué'ye göre XVIII. yüzyılın sonlarında Karacorce ve Sırp milislerinin şehri tamamen yıkmasından önce kasabada 5000 müslüman hânesi, elli cami ve bir medrese bulunmaktaydı. Bu rakamlar biraz abartılı olsa da Stoyançeviç'in rakamlarına oldukça yakındır (1789'da 2900 müslüman, 100 hıristiyan).

1805 Temmuzunda Sırp milisleri Öziçe'yi kuşatarak ağustos ayında

zaptettiler ve Osmanlılar'ın eline geçmeden önce kasabayı tamamen yaktılar. 1807 yılının Haziranında harabe halindeki kasaba tekrar Sırp güçleri tarafından korkunç bir katliamın ardından ele geçirildi. 1813'te, daha sonraları yarı bağımsız Sırbistan'ın idarecisi olan Milan Obrenoviç'in liderliğinde Öziçe tekrar alındı. Ardından Osmanlılar kaleyi geri alarak Sırbistan içindeki en büyük garnizon haline getirdiler. Burada çoğu küçük olan ve önemli mimari özellikler taşımayan on beş cami inşa edildi. Ayrıca biri kızlara ait iki mektep açıldı. Sırplar ise bir kiliseye ve bir okula sahiptiler. Ancak şehir XIX. yüzyılın ilk yıllarındaki olaylardan sonra bir daha eski durumuna gelemedi. 1836'da Ami Boué, burada 3700 müslüman ve 700'den az Sırp sivil nüfusun var olduğunu yazar. Öziçe bu tarihte % 84'ü müslüman Türk olan bir yerdi. Boué tarafından titizlikle tesbit edilen bu sayılar şehrin gerileme sürecini açık şekilde gösterir.

1862'de büyük devletlerin baskısı sonucu Öziçe Osmanlı idaresinden çıkarılıp Sırbistan'a dahil edildi. Buradaki Türk garnizonu ve sivil nüfus, Osmanlı idaresinde bulunan Sırbistan'daki diğer şehirlerin halkı gibi göçe ve şehri terketmeye zorlandı. Büyük bir kısmı Bosna'ya gitti. 1862 tarihli bir Osmanlı kaydı buraya ne kadar insan geldiğini ve nereye yerleştiğini ayrıntılı biçimde gösterir. Şehrin boşaltılmasının ardından Türk mahallesi ateşe verildi, kale de büyük oranda yıkıldı. Dört yıl sonraki nüfusla ilgili resmî rakamlar şehrin gerilemesini göz önüne serer. Yeni Sırp göçmenlerine rağmen nüfus 1836 yılından daha azdı. 1862'den itibaren Öziçe herhangi bir İslâmî yapının yer almadığı,

Orta Avrupa şehir planı ve mimari tarzında tekrar inşa edildi. Müslümanlara ait tarihî eserler arkalarından hiçbir iz bırakılmadan ortadan kaldırıldı.

Osmanlı döneminde Öziçe'de birçok kültür adamı ve şair yetişmiştir. Öziçe'nin geç dönem klasik Osmanlı edebiyatı şairlerinden en büyüğü Mi'râciyye'si ile meşhur olan Sâbit'tir. Bir diğer şair ise Zârî takma adını kullanan Mustafa Efendi'dir. Zârî'nin şiirleri Bursalı İsmâil Belîğ'in tezkiresinde bulunmaktadır. Öziçe'de yetişen diğer iki şairden biri Zikrî mahlaslı Ebûbekir Ağa'dır. Zikrî'nin şiirleri de Safâî ve Şeyhî'nin tezkireleriyle ve Joseph F. von Hammer-Purgstall'ın Almanca çevirisinde kayıtlıdır. Zikrî, 1688'de Ludwig von Baden'in askerlerine karşı anayurdu Öziçe'yi savunurken şehid düşmüştür. Onun hocası bir paşanın oğlu olan

Vuslatî Ali Bey Paşiç’tir; Semendire (Smederevo) sancağı alay beyiliği yapmış ve bazı şiirler kaleme almıştır. En iyi bilinen çalışması, 1678’de Ukrayna’da Merzifonlu Kara Mustafa Paşa kumandasındaki Çehrin seferini tasvir eden 5000 beyitlik destanıdır. O da Belgrad’ın Habsburglar’a karşı müdafaası sırasında 1688 yazında şehid düşmüştür. XIX. yüzyılın ilk yarısında yetişen diğer bir şair İbrâhim Zikriya’dır. Zikriya’nın bir divanı, pek çok risâlesi, Süleyman Çelebi’nin Mevlid’i üzerine bir yorumu ve 1840 yılında kaleme aldığı Pendnâme’si vardır.

II. Dünya Savaşı’ndan sonra şehir yeniden yapılandırılmış ve genişleyerek yerel bir endüstri merkezi haline dönüştürülmüştür. 8 Haziran 1946 tarihinde belediye kararıyla Titovo Užice adını almış, ancak 1992’de Titovo ibaresi kaldırılmıştır. Şehrin 1991’deki nüfusu 54.000 dolayında idi. 1999’da Nato güçlerince bombalanan ve günümüzde Zlatibor idarî bölgesinin merkezi olan şehrin 2002 nüfusu 55.025 idi. Bugün uzun Osmanlı geçmişini hatırlatan tek şey, 1037 (1627-28) yılında Djetinja nehri üzerinde taştan inşa edilen, kitâbesi Cârî Çelebi’ye ait Kasapčića Köprüsü’dür.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 414-419; a.e. (Dağlı), VI, 244-247; Belîğ, Nuhbetü’l-âsâr, s. 175-176; Hammer, GOR, VI, 519; VII, 496, 509-510; a.mlf., Rumeli und Bosna, Geographisch beschrieben von Mustafa ben Abdalla Hadschi Chalfa, Wien 1812, s. 155-156; Charles Frazer, History of the War in Bosnia During the Years 1737-1738 and 1739, London 1830, tür.yer.; A. Boué, Recueil d’itinéraires dans la Turquie d’Europe, Vienne 1854, II, 275-276; B. von Kallay, Die Geschichte der serbische Aufstandes 1807-1810, Budapest 1910, tür.yer.; H. W. V. Temperley, History of Serbia, London 1917, s. 189, 246, 256; J. Nešković, “Tvrdjave oslobodjene od turaka (Užice)”, Zbornik Radova Oslobodjenje gradova u Srbiji od Turaka 1862-1867 god, Beograd 1970, s. 552-558; Selahattin Tansel, Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed’in Siyasî ve Askerî Faaliyeti, İstanbul 1971, s. 127-131, 170-175; Hazim Šabanović, Književnost

muslimana na Orijentalni jezicima, Sarajevo 1973, s. 247-248, 331-333, 368-369, 373-374, 376; R. Tričković, "Buna Užičkog Šejha Mehmeda 1747-1750", Simpozijum Oslobodilački pokreti Jugoslovenskih naroda od XVI veka do početka Prvog Svetskog Rata, Beograd 1976, s. 101-114; N. Todorov, La ville Balkanique aux XVe-XIXe siècles, Bucarest 1980, s. 341-342; Ahmed Aličić, Turski Katastarski Popisi nekih Područja Zapadne Srbije u XV i XVI veku, Čačak 1984, I, tür.yer.; Vladimir Stojančević, "Gradovi, varoši, palanke i tržište pred prvi Srpski ustanak 1804 godine: kulturno-istoriska problematika", Gradska Kultura na Balkanu, XV-XIX vek (ed. R. Samardžić), Beograd 1984, s. 141-168; a.mlf., "Tursko stanovništvo u Srbiji pred prvi Srpski Ustanak (1789)", Zbornik Matice Srpske za društvenie nauke, XIII-XIV, Novi Sad 1956, s. 128; Safvetbeg Bašagić, Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini (Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti içinde), Sarajevo 1986, s. 418; Fehim Nametak, Pregled Književnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku, Sarajevo 1989, s. 129-131, 152-162; Državopis Srbije, III, Beograd 1869, s. 103; M. Kostić, "Staniša Marković-Mlatišuma, Oberkapetan Kragujevački, 1664-1741", Glasnik Skopskog Naučnog Društva, XIX, Skolpje 1938, s. 190-200; I. Zdravković, "Užički Grad", Starinar, IV, Beograd 1952-53, s. 181-185; Šaban Hodžić, "Migracije Muslimanskog stanovništva iz Srbije u Sjeveroistočnu Bosnu izmedju 1788-1862 godine", Ćlanci i Gradja za kulturnu istoriju istočne Bosne, II, Tuzla 1958; Ömer Mušić, "Treća poslanica šejha Muhammeda iz Užiča", POF, VIII-IX (1960), s. 194-202; Z. Azemović - E. Musović, "Šejh Muhamed Užičanin, kiževnik i borac iz XVIII veka", Užički Zbornik, IV, Titovo U´ice 1975, s. 81-88; R. V. Poznanović, "Zapisi i secanja o starom Užicu i poslednjim Užičkim Džamijama", a.e., IX (1980), s. 111-123; M. Popović, "Užički grad na planovima 1737-1738 godine", a.e., XII (1983), s. 65-98; O. Zirojević, "Užice u svetlu Turskih izvora", a.e., XVI (1987), s. 91-105; Salih Trako, "Pendname-Knjiga Savjeta Ibrahima Zikrije Užičanina", Anali GHB, XVII-XVIII (1996), s. 107-111; Stevan M. Stanković, "Titovo Užice", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1971, VIII, 339-340; Vančo Boškov, "Užičanin Sabit", a.e., VIII, 447.

Machıel Kıel

ÖZKENT

Karahanlı Devleti'ne başkentlik yapmış, günümüzde Kırgızistan sınırları içinde bulunan tarihî şehir.

Kırgızistan'ın güneybatısında Özbekistan sınırına çok yakın bir kesimde Karaderya'nın sağ tarafında deniz seviyesinden 1012 m. yüksekliktedir. Günümüz Kırgız Türkçesi'nde Özgön, Uzgen olarak yazılan şehrin adı İslâm tarihi kaynaklarında Yüzkent, bazan da Özcent şeklinde geçer. Dîvânü lugāti't-Türk'e göre Özkent, Fergana kasabasının bir adıdır ve "özümüzün şehri" anlamına gelir (I, 344).

Özkent'in içinde bulunduğu Fergana havzası tarihin ilk devirlerinden itibaren Türkistan coğrafyasının en önemli bölgelerinden biri olmuştur. Eski Çin kayıtlarında Dayüan (büyük bahçe) adıyla kaydedilen Fergana yöresi Büyük Hun İmparatorluğu zamanında Wusunlar'a yurtluk yapıyordu. Zamanla Hunlar'a bağlandı. Ardından Akhun Devleti'nin sınırlarına dahil oldu. Daha sonra Göktürkler ve özellikle Batı Göktürkler'in hâkimiyet alanına girdi. Karluklar başta olmak üzere birçok Türk boyunun göçlerine sahne oldu ve esas önemini Karahanlılar döneminde kazandı. Bu arada Fergana ile Özkent'te yerleşmiş bulunan Ezgişler'in Onoklar'dan olduğu, yani Türgiş boylarından geldiği bilinmektedir.

Bölgeye İslâm dininin ilk defa ulaştığı devirlerde Fergana vadisinin doğusunda İslâmiyet'i kabul etmemiş Türkler'le sınır

konumundaydı. IX. yüzyıl ortalarında Özkent'te Gür (Kür) Tegin adlı bir Türk beyi idareci olarak görülmektedir. Özkent, eski Türk şehirlerinin ordu kalesi etrafında kademeli şekilde gelişmiş durumunu aksettirmekteydi. Ortaçağ İslâm coğrafyacıları da Özkent'in diğer müslüman şehirleri gibi kale, iç şehir ve dış mahalleler şeklinde üç kısımdan oluştuğunu kaydeder.

Ortaçağ'da önemli coğrafî eserlerden Ḥudûdü'l-ʿâlem'de bildirildiğine göre Karluk (Halluh) dağının arkasından çıkan Uzgend ile Kuba ırmakları şehrin yakınından geçiyordu. Zeynü'l-aḫbâr'da ise Kâşgar'dan Özkent'e iki dağ

arasından geçilerek gelindiği kayıtlıdır. Özkent, o devirlerde coğrafî konumu gereği Çiğil ve Türgiş gibi önde gelen Türk boylarının yolları üzerinde yer alıyordu ve bütün Fergana bölgesinin merkezi durumundaydı. Kaynaklarda söz konusu dönemde Özkent'in Oş şehrinin üçte biri büyüklüğünde, ancak kalabalık ve çok asker çıkaran bir şehir olduğu, çevresindeki dağlarda demir, bakır, kurşun ve nişadır bulunduğu bildirilmektedir. İslâm coğrafyacısı İdrîsî, Özkent'in büyük ve mâmur bir şehir olduğunu, şehirde çok sayıda askerin bulunduğunu, halkının cesur, onurlu ve ihtiyatlı olduğunu, Şâş nehrinin ana kolunun Özkent'teki kaynaktan çıktığını, şehrin Türkler'in ticaret yeri sayıldığını, surlarla çevrili olup dört kapısının, çarşı ve camilerinin bulunduğunu söyler. Yâkūt el-Hamevî de Özkent'i Fergana bölgesinin dârülharbe en yakın sınır şehri olduğunu, bir kalesi ve birçok kapısı olan şehrin surlarla çevrili, akarsuları ve bahçeleri bol bir şehir olduğunu kaydeder.

388 Muharremi sonlarında (Ocak 998 sonları) ölen Karahanlı Ebü'l-Hasan Ali Arslan Han zamanında Fergana Karahanlı hâkimiyetine girince şehir de onların idaresine geçti. Bu hânedana mensup hanlar Özkent'te para bastırdılar. Daha sonra Ebû Nasr Ahmed b. Ali'nin (Togan Han) büyük kağanlığı zamanında kardeşi İlig Han Nasr, Fergana taraflarının yöneticisi olarak Özkent'te oturmaya başladı. Burada iken Mâverâünnehir'deki Sâmânîler ile uzun mücadeleye girişti. Buhara'yı işgal ederek Sâmânî Devleti'ni yıktıktan sonra (389/999) Mâverâünnehir'den getirdiği Sâmânî hânedanından Abdülmelik'i ve diğer vârislerini Özkent'te hapsetti. Ardından, el-Müntasır lakabını alacak olan İsmâil b. Nûh kaçıp Hârizm'e gitti ve orada etrafına adam toplayarak Sâmânî hânedanını diriltmeye çalıştı. Ancak kendisi Merv'de 395 (1005) yılında öldürüldüğü gibi kardeşleriyle taraftarları esir edilerek tekrar Özkent'e götürüldü. Mâverâünnehir'de İlig Han'ın yerine geçen (403/ 1012-13) kardeşi Mansûr (Arslan İlig Han) kendi gücünü Talas, Şâş, Tünhas, Binhas, Fergana, Özkent, Hucend, Üsrûşene ve Buhara'da tanıtmıştı. Bu arada Karahanlılar arasında iç mücadelelerin başlamasıyla birlikte Özkent de bazı olaylara sahne oldu. 407'den (1016) önce Özkent'te oturan Arslan Han ile Kâşgar'da oturan Mahmud, Özkent yakınında savaştılar.

Yûsuf Kadır Han'ın kardeşi Ahmed b. Hasan 409'da (1019) Arslan İlig Muhammed'in başşehri Özkent'i ele geçirdi. 416'da (1025) Özkent'te

Kadır Han adına sikke basılıyordu. 417-418’de (1026-1027) Karahanlılar’ın büyük kağanı olan Yûsuf Kadır Han 416’da (1025) muhaliflerini yenerek Özkent’i zaptetti ve 423’e (1032) kadar elinde tuttu. 424-425 (1033-1034) yıllarında Özkent’e sahip olan Aynüddevle Muhammed 426’da (1035) uzaklaştırıldığı şehre 428’de (1037) daha güçlü şekilde hâkim oldu. 429’da (1038) Böri Tegin (Tamgaç Buğra Karahan) unvanını taşıyan İlig Han Nasr’ın oğlu Ebû İshak İbrâhim, Ali Tegin’in oğulları tarafından kapatıldığı hapishaneden kaçarak Özkent’te kardeşi Aynüddevle’nin yanına sığındı.

Kaynaklara göre şehir 438’de (1046-47) Batı Karahanlı Devleti’nin ilk başkenti durumundaydı. Nitekim devletin ikiye ayrılmasının ardından Batı Karahanlılar’da hâkimiyet Aynüddevle I. Muhammed b. Nasr’ın elinde kalmış, ardından Doğu Karahanlılar’dan Şerefüddevle Süleyman Arslan Han 435’te (1043-44) bir süre Özkent’i ele geçirmiş, fakat yeniden Batı Karahanlı idaresi kurularak merkez haline gelmişti. Bundan sonra Özkent, Selçuklular’ın baskısına mâruz kaldı. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah, 481 yılının ilk aylarında (Nisan-Mayıs 1088) Ceyhun’u (Amuderya) geçerek çıktığı doğu seferinde Özkent’e kadar ilerledi ve Batı Karahanlılar bir süre Selçuklular’a bağlandı. Melikşah adına hutbe okunmaya ve sikke bastırılmaya başlandı. Melikşah 482 (1090) sonunda ikinci defa Özkent’e kadar geldi ve bölgeyi itaat altına aldı. 536’da (1141) Karahıtaylar’ın Mâverâünnehir’i istilâ etmesinden sonra Fergana’da merkezi Özkent olmak üzere bağımsız küçük bir Karahanlı Devleti (Fergana Hanlığı) kuruldu. Bu devirde Özkent’te bol miktarda sikke basıldı. Hükümdarları ise Tuğrul Kara Hakan unvanını taşıyordu. Bu hanlık 608’e (1212) kadar sürdü.

606’da (1210) Karahıtaylar’ı bozguna uğratan Hârizmşah Muhammed kaçan Karahıtaylar’ı Özkent’e kadar kovaladı. Nümismatik belgelerine göre o devirde Özkent hükümdarı bulunan ve Uluğ Sultan unvanını taşıyan Celâleddin Kadır Han’ın da aynı âkıbete uğramış olması muhtemeldir. Bu dönemde Fergana’nın kuzey tarafları Nayman asıllı Güçlüg’ün (Küçlük) kontrolü altındaydı ve Güçlüg Özkent’i yağmalamıştı. Şehir Moğol istilâsı sırasında Cengiz Han’a itaat eden ilk müslüman hükümdar olan Karluk Hanı II. Arslan’ın oğluna verildi. Büyük Moğol hanları devrinde Fergana, Çağatay hânedanına ait olmasına rağmen Özkent’te yerli bir sülâle hüküm sürüyordu. Şehir Moğol Büyük Kağanı Mengü (Möngke) tarafından Karluklar’ın idaresine verildi. Daha sonraları

Çağatay hânedanından Barak Han orada tahta çıktı.

Şehirde XII-XIV. yüzyıllardan kalma pek çok mezar taşı yanında bazı binalar ve sanatkârane yapılmış bir türbe-mescidin büyük kapısı bugüne ulaşmıştır. Üzerindeki kitâbeden türbede yatan zatın 588 (1192) yılında öldüğü anlaşılmaktadır. Bunun yanında diğer bir türbe ile Karahanlı mimarisine ait kuşaklar halinde tuğla süslemeli 20 m. yüksekliğinde bir minare vardır. Bu türbelerin kimlere ait olduğu konusunda halk arasındaki rivayetlerden başka bilgi yoktur. Bazılarına göre bunlar evliyadan Burhâneddin Kılıç ile anne ve babasının türbeleridir. Diğerlerine göre ise İlig Mazî ile Sancar Mazî'nin mezarlarıdır. Ancak Sancar Mazî'nin kabri Merv'dedir. İlig Mazî ise tarihçilerin bildirdiğine göre Özkent'te defnedilmiştir. Buna göre yan yana bulunan üç türbeden en eskisi 403 (1012) tarihli ve tromplu kubbeli olup Nasr b. Ali'ye (İlig Mazî) aittir. 547 (1152) tarihli ikinci türbe Celâleddin Hüseyin tarafından yaptırılmıştır. 582 (1186) tarihli üçüncü türbe muhtemelen Hüseyin'in torunu Muhammed b. Nasr'a aittir. İlk iki türbedeki sade yazı dekoruna karşılık üçüncü türbede bir zenginleşme ve süsleme sanatı bakımından gelişme olduğu görülmektedir.

Zaman içinde Özkent eski önemini kaybetse de kaynaklarda adından sıkça söz edilmiştir. Timur, 778'den (1376) sonra bir seferden dönerken Yesi'den geçerek Özkent'e ulaştığında Kutluğ Terken Ağa ve diğer hatunlar, noyanlar, emîrler orada huzura girip etek öptüler. Burada verilen ziyafetin ardından Hucend'e gittiler. Timur'un ölümünden sonraki yıllarda da şehrin önemini koruduğu anlaşılmaktadır. Hudaydâd tehlikesi ortadan kalkınca Timurlu Şâhruh'un Emîrek Ahmed'e Özkent'i timar (soyurgal) olarak verip işleri yoluna koyuncaya kadar kalmak üzere Emîrzâde Baykara ve Emîr Mızrab'ı onun yanına tayin ettiği bilinmektedir. Fakat zamanla Fergana vadisinde Endican'ın ön plana çıkması ile Özkent'in önemi azaldı. Bunun sebeplerinden biri olarak Kâşgar merkezli Hocalar devri hâkimiyetinin başarısızlığı gösterilir. Bu esnada çıkan karışıklıklar neticesinde ahalisinin başka yerlere göç etmesinden sonra Özkent XVII. yüzyılda tamamen önemini kaybetti ve 1710'da bölgede kurulan Hokand Hanlığı sınırlarına dahil edildi. 1874 yılında kesin biçimde Rus hâkimiyetine girdi. 1924'te Sovyetler Birliği bünyesindeki Kırgız Özerk Cumhuriyeti'ne bağlandı. 1936'da ilân edilen Kırgızistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde yer aldı.

Sovyetler Birliği idaresi zamanında Özkent yeni gelişen bir mahallesine doğru kaydı ve burada gelişti (1927). Yeni iskân alanında lokantalar ve atölyeler açıldı. Şehirde süt işleme tesisleri, ekmek, bira, şarap fabrikaları kuruldu. Günümüzde burası 45.000'e yaklaşan nüfusa sahip önemli bir yerleşim yeridir. Ortaçağ'da Özkendî nisbesiyle tanınan âlimler arasında Fetâvâ adlı eseriyle tanınan Hanefî fakihi Kādîhan ve muhaddis Ali b. Süleyman b. Dâvûd sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 344; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, Beyrut, ts., s. 207, 419, 421; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 58, 59, 72, 116, 211, 280, 288, 355; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 264, 279; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3502, s. 508, 509; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), I, 333; Atâ Melik el-Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1999, s. 108, 124; Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 45; Bâbür, Vekāyiʿ (Arat), s. 15, 17, 66, 70, 74, 75, 77, 81, 110, 115; Mirza Haydar Duglat, Târîḫ-i Reşîdî: A History of the Moghuls of Central Asia (trc. E. D. Ross, nşr. N. Elias), London 1895, s. 43, 50, 289, 320, 376; Baymirza Hayit, Türkistan: Rusya ile Çin Arasında (trc. Abdülkadir Sadak), Ankara 1975, tür.yer.; Emel Esin, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978, V, 79; VI, 32, 33, 37; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (trc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 202, 203, 211, 212, 338, 345, 346, 358, 375, 394, 438, 627, 628; a.mlf., "Fergana", İA, IV, 560, 561; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1983, s. 140, 146, 343; a.mlf., Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 185, 189, 192; Ramazan Şeşen, İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1988, s. 78, 83, 88, 96, 129, 173, 196, 239, 246, 250; İsmail Aka, Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994, s. 58, 87, 88, 92; İstoriya Kırgızov i Kırgızistana, Bişkek 1996, s. 32-35, 43-45, 57-59, 76-83, 104-108, 139-141; O. Roy, La nouvelle Asie centrale, Paris 1997, s. 61 vd., 87 vd., 204, 206; A. N. Bernştam, İzbrannie Trudı Po Arheologii i İstorii Kırgızov i

Kırgızistana, Bişkek 1997, I, 244-275, 412 vd., 421; E. A. Davidovich, The Karakhanids, History of Civilisations of Central Asia, Paris 1998, IV, 123, 126-128, 133, 135, 136, 140; G. A. Brıkina - N. G. Gorbunova, “Fergana”, Srednyaya Azia i Dalnıy Vostok v Epohu Srednevekov’ya, Moskva 1999, s. 94; S. Madvanov - M. Şalekenov, İstoriya Vzaimootneşeniy Naradov Turkestana v XVII-naçale XX vv., Turkestan 2000, s. 24-61; N. A. Aristov, Usuni Kırgızı ili Kara-Kırgızı, Bişkek 2001, s. 5-21, 53 vd.; a.mlf., Trudı Po İstorii i Etniçeskomu sostavu Tyurkskih Plemen, Bişkek 2003, s. 99-276; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 11-13, 15-17, 20, 21, 27, 29, 31, 32, 89, 183, 184; Materialı Po İstorii Kırgızov i Kırgızistana, Bişkek 2003, I, 25, 36-38, 44, 51, 55, 56, 65, 71, 83, 84, 116-118, 123, 135-140, 149, 166, 168, 169, 175, 220, 222, 225, 227; II, 81; C. E. Bosworth, “Özkend”, EI^2 (İng.), VIII, 236.

Ahmet Taşağıl

ÖZOK, Said

(1855-1945)

Şâbânî şeyhi, zâkirbaşı ve dinî eserler bestekârı.

İstanbul'da doğdu. Babası, Üsküdar'da Doğancılar'daki Saffetî Paşa Tekkesi şeyhlerinden Abdürrahim Şükrü Efendi'dir. Mutasavvıf Mehmed Nasûhi Efendi'nin torunlarından olan Said Bey ilk öğreniminin ardından İstanbul Rüşdiyesi'ni bitirdi ve özel dersler alarak kendini yetiştirdi. Hocaları arasında Arapça ve dinî ilimler konusunda ders aldığı Arnavut Hoca Abdürrahim Efendi'nin ayrı bir yeri vardır. Daha sonra girdiği Harbiye Nezâreti'nde yaklaşık kırk yıl memurluk yaptı ve Askerî Levâzım Dairesi Yedinci Şube müdür muavini olarak emekliye ayrıldı. Bu arada 1881'de ağabeyi Şeyh Mesud Efendi'nin vefatı üzerine Saffetî Paşa Tekkesi'ne postnişin tayin edildi ve bu görevini 1925'te tekkelerin kapatılmasına kadar sürdürdü. İstanbul'da vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi. Kabri şair Nâbî'nin mezarı civarında Nasûhîzâde Alâeddin Efendi'nin aile sofasındadır.

Said Özok tasavvufî kişiliğinin yanı sıra güzel sesi, zikir idaresindeki dirayeti ve besteleriyle dinî mûsiki sahasında devrinin önemli mûsikişinasları arasında anılır. İlk mûsiki derslerini ağabeyi Şeyh Mesud Efendi'den aldı. Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin talebelerinden kayınbiraderi Vâhib Efendi ve Mutafzâde Ahmed Efendi'den, ayrıca Paşa Mehmed, Hacı Fâik Bey, Hüdâyî Hankahı şeyhlerinden Mehmed Rûşen Efendi ve diğer kayınbiraderi Durakçı Hacı Nâfiz Bey'den faydalandı. Şeyh Mesud Efendi'den besteli mevlidi öğrenmiştir. Bilhassa hâfızasındaki eserlerin çokluğu ile tanınmış, uzun süre Hüdâyî ve Nasûhî dergâhlarında zâkirbaşılık yapmıştır. Durak ve ilâhi okuyuşundaki üstadane tavrın şekillendirdiği zarafet onun en önemli özelliklerindendir. Sanatkârane taksimlerinin yaşının ilerlediği dönemlerde bile büyük bir hayranlıkla dinlendiği ifade edilir. Kurrâ Ahmed Nazif Efendi gibi pek çok talebe yetiştiren Said Bey'in bestelerinin çoğu unutulmuştur. Öztuna günümüze

ulaşmış iki ilâhi ve bir şarkısını kaydeder (BTMA, II, 181-182).

BİBLİYOGRAFYA

Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 8; Sicilli Osmânî, IV, 558; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 470, 494, 630, 648; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi,

II, 86; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 470-471; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 135; Öztuna, BTMA, II, 181-182; Ömer Tuğrul İnançer, "Şabanîlikte Zikir Usulü ve Musikî", DBİst.A, VII, 124.

Nuri Özcan

ÖZÖN, Mustafa Nihat

(1896-1980)

Edebiyat tarihçisi, dilci ve eğitimci.

İstanbul'da Etmeydanı'nda doğdu. Babası Hasan İhsan Efendi İstanbul Gümrüğü, büyükbabası Hacı Hâfız Mustafa Efendi Düyûn-ı Umûmiyye memurlarındadı. Şemsülmaârif, Burhânıterakkî gibi özel okullardaki öğreniminin ardından Davutpaşa ve Gelenbevî rüşdiyelerine devam etti. Mercan İdâdîsi'nin son sınıfındayken seferberlik ilânı üzerine askere alındı (1915). Kısa bir yedeksubay eğitiminin ardından Üçüncü Kafkas Ordusu emrine önce Erzincan'a, oradan Bayburt'a gönderildi. İstanbul'a izinli geldiği sırada kıtası da İstanbul'a geldiğinden izin dönüşü Balıkesir'e gönderildi ve terhis oluncaya kadar (Kasım 1918) orada kaldı. Lise eğitimini tamamlamamış olmasına rağmen Edebiyat Fakültesi'ne öğrenci olarak kabul edildi. Fakülteyi bitirdikten sonra Ankara Erkek Lisesi Fransızca öğretmenliğine gönderildi (1923). Bunun yanı sıra Anadolu Ajansı'nda çalıştı, İmam-Hatip Okulu'nda psikoloji ve ahlâk dersleri verdi. Ancak geçirdiği zatürre sebebiyle İstanbul'a döndü. Üsküdar Erkek Lisesi (1926) ve İstanbul Kız Muallim Mektebi'nin (1927-1934) edebiyat öğretmenliklerinde bulundu. Üsküdar'daki Fransız okulunda ve Kabataş Lisesi'nde derslere girdi. 1934'ten sonra Gazi Orta Muallim Mektebi ve Terbiye Enstitüsü'nde hocalık yaptı ve buradan emekli oldu (1961). Emeklilik yıllarında da çalışmalarına devam eden Özön 2 Ocak 1980'de İstanbul'da vefat etti.

Babasına ait kitapların bulunduğu bir evde okumaya meraklı bir aile içinde büyüyen Mustafa Nihat özel Fransızca dersleri almış, II. Meşrutiyet'in ardından yayın bolluğu döneminde okumaya ve edebiyata ilgisi artmış, Balıkesir'de asker olduğu dönemde bir gençlik serüvenini anlatan Vedia adlı bir roman yazmıştır. Eser basılmaya başlanmışsa da terhisinden sonra işgal kuvvetlerinin matbaayı kapatması üzerine yarım kalmıştır. Edebiyat Fakültesi'nde Yahya Kemal (Beyatlı), Yusuf Şerif (Kılıçel), Ömer Ferit (Kam), Ali Ekrem (Bolayır), Mehmed Fuad (Köprülü) ve Cenab

Şahabeddin hocaları arasında yer almış, Halil Vedat (Fıratlı), Ahmet Hamdi (Tanpınar), Necmettin Halil (Onan) ve Mehmed Halid (Bayrı) arkadaşları olmuştur. Millî Mücadele'nin devam ettiği bu yıllarda Yahya Kemal'in yönetiminde çıkarılan Dergâh mecmuasının sahibi olduğu gibi finansmanını da sağlamış, ayrıca yayın işleriyle ilgilenmiştir.

İlk yazı denemeleri olarak Dergâh'ta bazı hikâyelerle Nedîm ve Evliya Çelebi üzerine yazılar yanında "İstanbul'un On Beş Günü" başlıklı sayfalarda M. S. (Mülâzım-ı Sânî) imzasıyla askerî kitap tanıtımları, Hasan İhsan imzasıyla tiyatro ve N. D. imzasıyla sinema eleştirileri kaleme almıştır. 1928'de Ayın Tarihi dergisinde bir seri halinde yayımladığı "Yüz Senelik Gazeteciliğimiz" başlıklı tefrikası ilk önemli çalışmasıdır. Maarif Vekâleti Tâlim ve Terbiye Heyeti adına 1930-1933 yılları arasında on beş sayı devam eden Bibliyografya dergisini çıkaran Mustafa Nihat, yeni harflerle basılan yayınların tesbitine yönelik Bibliyografya Bülteni'nin on ikinci sayısında Ahmed Râsim ve Abdullah Cevdet bibliyografyalarına yer vermiş, bu sırada Braunschvig'in Notre littérature étudiée dans les textes adlı kitabını örnek alıp hazırlamaya başladığı antoloji, G. Lanson'u göz önünde tutarak hazırladığı, türlere göre sınıflandırılmış bibliyografya çalışmalarıyla bütünleşip o zamana kadar Türk edebiyatında uygulanmamış bir yöntemle türleri tek tek ele alan Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi'ne dönüşmüştür. Edebiyat tarihi çalışmalarının temelinde neşredilmiş eserler yanında gazete ve dergi koleksiyonları üzerinde yaptığı incelemeler de bulunmaktadır. 1933'te "Edebiyat Kütüphanesi" dizisini başlatmış, bu dizide daha önce Bursa'da basılan Ahmed Vefik Paşa'nın Molière uyarlamalarının tamamını yayımlamıştır (on altısı Ahmed Vefik Paşa'nın [1933], biri Âli Bey'in [Ayyar Hamza, 1940] olmak üzere on yedi kitap). Bu tür çalışmalarında Fransızca'daki benzer bir diziyi örnek alarak genelde metnin diline dokunmamış, notlar ve açıklamalar koyma yoluna gitmiştir.

Puşkin'in ölümünün 100. yılı etkinlikleri dolayısıyla yaptığı Rusya seyahati dönüşü Remzi Kitabevi için "Dünya Muharrirlerinden Tercümeler" serisini başlatmış (1937), önce on kitap olarak düşünülen bu proje zamanla başka çevirmenlerin de katılmasıyla 120 kitaba kadar ulaşmıştır. Kendisi başta Maksim Gorki olmak üzere Dostoyevski, Maupassant, Alexandre Dumas Fils, Jack London, Rudyard Kipling gibi yazarlardan bu seri için on kitap çevirmiş, Uyandırılmış Toprak çevirisi (1938) dolayısıyla müellifi

Şolohof'tan teşekkür mektubu almıştır. 15 Mart 1938'de bu tercümeler serisini desteklemeye yönelik olarak çıkarılan Kalem dergisinin yazı işleri müdürlüğünü yapmıştır. 1 Haziran 1939'da on üçüncü sayısıyla neşrine son verilen dergide Tanzimat dönemi yazarları üzerine hazırladığı bazı yazılarını da neşretmiştir. Bu arada yayın müdürlüğünü üstlendiği, 1 Ocak - 3 Eylül 1939 tarihleri arasında otuz altı sayı çıkan Oluş dergisinde on bir bölüm devam eden "Edebiyatımızda Münakaşalar" başlıklı bir çalışması dikkat çekmektedir. Yeniden ele aldığı Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi'ni 1941'de Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi adıyla neşretmiştir. Mustafa Nihat diğer çalışmalarıyla beraber 1940'lı yıllardan itibaren sözlük çalışmalarını da sürdürmüştür.

Metin neşirlerine önceki dönemlerden Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (On Yedinci Asır Hayatından Levhalar ve Sansürce Çıkarılmış Parçalar alt başlığıyla, I-III, 1944-1945) ve Silâhdar Tarihi'nden yaptığı seçmelerle (Silâhdar Târihi: XVIII. Asır Saray Hayatı, 1947) Tanzimat sonrası yazarlarından Şinâsi (Şair Evlenmesi, 1940), Nâmık Kemal (Vatan yahut Silistre, 1940; Zavallı Çocuk, 1940; İntibah: Sergüzeşt-i Âli Bey, 1944; Âkif Bey, 1961), Ahmed Midhat Efendi (Yeniçeriler, 1942), Recâizâde Mahmud Ekrem (Çok Bilen Çok Yanılır, 1941) ve Nâbizâde Nâzım'ın (Zehra, 1954) eserleriyle devam etmiştir. 1965-1972 yılları arasında Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın kitaplarını yayınevinin isteği üzerine öncekilerden farklı olarak sadeleştirmek suretiyle yayıma hazırlamıştır. Sadeleştirme çalışmaları arasında Seydi Ali Reis'in Hindeli'nden İstanbul'a adlı eseriyle (1935, Hayrullah Örs'le birlikte) anonim Karagöz oyunları metinleri de (Kanlı Kavak, 1941; Kanlı Nigâr, 1941) bulunmaktadır. Ayrıca çeşitli dillerde çıkan Kur'an tercümelerini gözden geçirerek hazırladığı bir

Türkçe Kur'an tercümesi vardır. Mustafa Nihat kendi çıkardığı veya katıldığı dergilerden başka Aylık Ansiklopedi (1944-1950), Gazi Eğitim Enstitüsü Araştırmaları ve İncelemeleri (1961), Kitaplar, Sanat ve Edebiyat (1947), Şadırvan (1949), Tercüme (1945), Türk Dili, Ulus, Hayat (1926-1929), Ülkü (1942), Yeni Sabah gibi süreli yayınlarda yazılar yazmıştır.

Eserleri. Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi (I-II, İstanbul 1930-1932; İstanbul 1934); Türkçede Roman Hakkında Bir Deneme (I, İstanbul 1936); Namık Kemal ve İbret Gazetesi (İstanbul 1938); Son Asır Türk Edebiyatı

Tarihi (İstanbul 1941); Türkçe Tabirler Sözlüğü (I: A-D, 1943); Okullar İçin Yeni Türkçe Cep Sözlüğü (1945); Türkçe-Osmanlıca-Fransızca-İngilizce Terimler Kılavuzu (1948); Osmanlıca-Türkçe Sözlük (1952; 3. bs., Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük, 1959); Türk Atasözleri (1952); Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü (1954); Türkçe Yabancı Kelimeler Sözlüğü (İstanbul 1962); Türk Tiyatrosu Ansiklopedisi (1967, Baha Dürder'le birlikte). Müellifin başta Yazmak Sanatı ve Kompozisyona Giriş olmak üzere eğitim amaçlı başka yayınları da vardır (eserlerinin geniş bibliyografyası için bk. Özdemir, Mustafa Nihat Özön, s. 143-156).

BİBLİYOGRAFYA

Emin Özdemir, Mustafa Nihat Özön, Ankara 1982; a.mlf., "Mustafa Nihat Özön", TDl., sy. 341 (1980), s. 89-94; M. Nihat Özön, "Konuşma", Milliyet Sanat Dergisi, sy. 207, İstanbul 1976, s. 3, 29; Nijat Özön, "Mustafa Nihat Özön'le Konuşma", Ulusal Kültür, sy. 4, Ankara 1979, s. 209-226; Mustafa Kutlu, "Özön, Mustafa Nihat", TDEA, VII, 217-218; "Özön, Mustafa Nihat", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 670-671.

Âlim Kahraman

ÖZÜ

Günümüzde Ukrayna sınırları içinde bulunan tarihî bir kale ve şehir.

Karadeniz’in kuzeyinde, Aksu *Bog* Buğ (eski adı İpanin) nehriyle Özü (Dinyepr) nehrinin döküldüğü kıyı gölünün kuzey kenarında Kılburun karşısında önemli bir yarımada üzerinde bulunur. Kanûnî Sultan Süleyman zamanından beri kullanılan Özü (Özi) kelimesi Oçakof’un Türkçe karşılığıdır. Buranın antik dönemde Olpia (Olpiapolis) olarak bilindiği, ayrıca Miletliler tarafından kurulduğu için Miletopolis adını taşıdığı belirtilir. Daha sonra Strabon’a göre yerleşme yeri nehrin adıyla Voristenis (Lat. Boristenis) şeklinde anılmıştır. Ancak Olpia şehrinin Özü’den uzakta olduğu tesbit edilmiştir. Bu bakımdan Özü’nün bulunduğu yerde tarihi antik döneme inen bir yerleşme olmadığı anlaşılmaktadır.

Özü’nün 1400’lü yıllarda Litvanyalılar tarafından Daşiv adıyla bir askerî istihkâm şeklinde oluşturulduğu da öne sürülür. Ancak muhtemelen Özü Kalesi’nin nüvesi 1490’larda Kırım Hanlığı’nın yaptırdığı askerî istihkâma dayanır. Cankirman ismiyle anılan bu küçük Tatar kalesi, Kanûnî Sultan Süleyman’ın Karaboğdan seferi sonrasında (945/1538) kesin biçimde Osmanlı idaresi altına girmiş olmalıdır. Bazı kaynaklarda ise buranın Alektor adlı kadim bir Grek şehri üzerinde 897’de (1492) Mengli Giray tarafından yaptırıldığı ve Karakerman isminin verildiği belirtilir. Osmanlı idaresi altına girmesinin ardından kale ve küçük yerleşim yeri “Cankirman nâm-ı dîger Özi” şeklinde Osmanlı resmî belgelerinde geçmeye başlamıştır. Osmanlı kaynaklarında Özü hem bölge hem nehrin adı olarak kullanılmıştır. Bunun ise nehrin adının Türkçe telaffuzundan geldiği tahmin edilmektedir. Osmanlılar bölgeyi ele geçirdiklerinde burayı Silistre livâsına bağladılar. 949 (1542) tarihli bir kayıtta bir kaza şeklinde kaydedilir (BA, TD, nr. 215, s. 6). Bu yıllarda kaza Akkirman livâsının bir parçası haline gelmiştir. Silistre-Akkirman’ın müşterek bir sancak olarak zikredildiği 977 (1570) tarihinde Özü Akkirman’a bağlı gösterilmiştir (BA, TD, nr. 483, s. 112-115).

Özü nehri boyundaki Kazaklar’ın Karadeniz’e çıkış noktasında bulunması

sebebiyle kalenin önemi giderek arttı. 1583-1584'te Kazaklar'ın Akkirman'a uzanan saldırıları Osmanlılar'ı yeni tedbirler almaya zorladı. Özü 1584'te sancak haline getirildi (BA, MD, nr. 52, s. 291). 996-997 (1588-1589) yılı kayıtlarına göre Kazaklar Özü'yü ateşe verdi. 1589'da Osmanlılar karşı harekâta giriştilerse de 999'da (1591) Kazaklar tekrar Özü'ye girdiler. Muhtemelen bu siyasî ve askerî gerekçelerle XVI. yüzyılın sonlarında (1002/1593) Rumeli beylerbeyiliğinden ayırılarak müstakil bir beylerbeyilik haline getirildi (BA, MD, nr. 53, s. 137) ve buraya Silistre, Niğbolu, Çirmen, Vize, Kırkkilise, Bender, Akkirman, Kili ve Kılburun sancakları bağlandı. Osmanlılar, Özü'yü Karadeniz ve Tuna yalılarının kilidi olarak görüyordu. Ayn Ali Efendi'nin eserinde ise Özü bir sancak şeklinde zikredilir (Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 12). Bu durum Ayn Ali Efendi'nin daha eski defterleri kullanmasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim XVII. yüzyıl kayıtlarında Özü eyalet diye anılır. IV. Murad döneminde hazırlanmış 1041-1042 (1631-1632) tarihli bir idarî taksimat defterinde Özü müstakil bir beylerbeyilik olarak zikredilmekte, eyalete tâbi sancaklar içerisinde yukarıdakilerden Kili ve Kılburun dışında Vidin ve Azak da belirtilmektedir. Yine bu deftere göre Özü eyaletinin biri beylerbeyi tasarrufunda olan üç sancağı (Silistre, Akkirman, Bender) arpalık olarak tahsis edilmiştir (Turan, s. 206, 212). Eyalette bir beylerbeyi, bir kadı, bir kaptan ve bir defterdar bulunmaktaydı.

Şehrin kalesi 1016'da (1607) yeniden inşa edildi ve içine çok sayıda muhafız yerleştirildi. 1039'da (1629-30) Özü'yü koruyabilmek için nehir etrafında birçok askerî istihkâm yapılmıştı (BA, TD, nr. 808, s. 1-9). Nitekim daha XVI. yüzyıl sonlarında Aksu nehrinin iki yakasına kale yapıldığı gibi Özü üzerinde Doğan Geçidi denilen yerde de bir başka kale inşa edilmişti (BA, MD, nr. 83, s. 1). Özü Kalesi ve yöresiyle ilgili en geniş bilgi XVII. yüzyıl ortalarında buradan geçen Evliya Çelebi tarafından verilir. Öncelikle Evliya Çelebi kaleyi "Cankirman yani Özi" şeklinde anarak Cankirman adının burası için mahallî de olsa kullanıldığını gösterir. Ayrıca Özü isminin nehrin adından kaynaklandığını da belirtir. Ona göre Özü Kalesi birbirine bitişik üç kaleden oluşuyordu. Eski kale bayır üstünde Macar Ali Paşa tarafından inşa edilmişti. Burada tahta minareli bir cami, mahkeme binası, 200 ev, yirmi kadar dükkân mevcuttu. Buna bitişik orta hisar önce ağaçtan yapılmış iken IV. Murad zamanında 1036'da (1626-27) Piyâle Paşa burayı taştan yeniden inşa ettirmişti. Bu kale içinde padişahın

adına bir cami yaptırılmıştı, içinde de 100 ev vardı. Üçüncü kısım yine aynı tarihte Çatalcalı Hasan Paşa tarafından inşa ettirilmiş ve Özü nehrinin kıyısına kadar indirilmişti. Kıyıda olduğundan son derece iyi tahkim edilmiş tabyalara sahipti. Burada da IV. Murad Camii, 300 ev, otuz dükkân vardı. Evliya Çelebi bu kalenin 500 adım kadar güneyinde Eflak ve Boğdanlılar'ın 500 civarında saz örtülü evlerinin bulunduğunu, 200 dükkânın çoğunun bozahane, meyhane, at değirmeni, yedisinin han, 100'ünün mahzen olduğunu yazar. Eski kalenin üst yanında batıya doğru 300 Nogay obası vardı. Bu bilgiler, askerî önemi büyük olan Özü'de sivil yerleşimin kale dışına da

yayıldığına işaret eder. Aynı tarihlerde Özü Kalesi'nin ilerisinde nehrin denize döküldüğü yerde Küçük Hasan Paşa ufak bir kale daha inşa ettirmişti. Evliya Çelebi 1068 Muharreminde (Ekim 1657) burada iken kalenin Kazak saldırısına uğradığını belirterek yapılan savaşı anlatır (Seyahatnâme, V, 94-108). Ayrıca kalenin önünde bir iskelesi bulunduğu, küçük bir filonun bu sularda görev yaptığı, Akkirman, Kili ve İsmâil'e buradan mal taşındığı bilinmektedir.

Özü'nün askerî önemi XVIII. yüzyılda daha da arttı. Özellikle Rus baskısı karşısında buraya asker takviyesi yapıldı. Karadeniz'e çıkışın kilidi olan Azak, Kerç Boğazı, Bender ve Özü üzerinde Ruslar bu yüzyılda büyük mücadeleler verdiler. 1700 barışı sonucu Rus elçisine Özü Kalesi'nin durumu hakkında bilgi toplama görevi de verildi. Çar Petro, Özü nehrini takiben Karadeniz'e çıkmak istedi ve Özü nehrinin aşağısına iki önemli kale yaptırdı. Ruslar'ın Özü yönündeki en önemli faaliyetleri 1736-1739 savaşında kendini gösterdi. Bu savaşta Özü Ruslar'ın eline geçti (11 Temmuz 1737). Ancak 1739 antlaşmasıyla bütün istihkâmlarını yıktıktan sonra burayı yeniden Osmanlılar'a teslim etti. Savaşın ardından Ruslar 1768-1774 savaşı ile ciddi ilerleme kaydettiler. 1787'de Ruslar, Özü Kalesi'nin kendilerine teslimi dahil olmak üzere birtakım tekliflerde bulundular ve II. Katerina'nın sıcak denizlere inme projesinin en önemli aşamasını uygulamaya koydular. Buna karşılık Osmanlılar, Ruslar'a karşı savaş kararı aldı. 1787'de başlayan Osmanlı-Rus savaşında Özü Ruslar'ın ana hedefi oldu. 1788 Aralığında Rus Mareşali Suvarov, Özü Kalesi'ne saldırdı ve o sırada hüküm süren şiddetli kışın da etkisiyle kale müdafileri fazla dayanamadı. Yardıma gelen Osmanlı filosu da başarısızlığa uğradı.

Kaleyi ele geçiren Ruslar 20.000 kadar sivil halkı tamamen katletti (1789). Rus işgali öncesinde Özü'nün nüfusunun 25.000 dolayında olduğu tesbit edilmiştir. Özü'nün kaybedildiği haberini alan I. Abdülhamid'in üzüntüsünden hayatını kaybettiği belirtilir. Özü'nün Ruslar'ın eline geçmesi Akdeniz'deki çıkarları tehlikeye düşebilecek olan İngilizler'in tepkisine yol açtı. William Pitt, Özü Kalesi'nin Ruslar'a bırakılmaması yönünde parlamentoda tartışma başlattı (Oçakof krizi), fakat bir netice alınamadı. 1792 Yaş Antlaşması'yla resmen Rusya'ya bırakılan Özü, 1855'te Kırım savaşı sırasında müttefik güçlerin kısa süreli işgaline uğradı. 1897'de burada 10.784 kişi yaşıyordu. Bugün Özü küçük bir sahil kasabası özelliği taşır. 2000'de nüfusu yaklaşık 16.900 idi. XV. yüzyılda yapıldığı sanılan bir cami Suvorov Müzesi olarak hizmet vermektedir. Burası 1804'te St. Nicholas adıyla kiliseye çevrilmiş ve 1842'de Rus stilinde yeniden inşa edilmiştir. 1997'de Türk Tarih Kurumu ile Ukrayna Bilimler Akademisi'nin kalede gerçekleştirdiği kazı çalışmalarında Osmanlı dönemine ait pek çok obje ve bulgu elde edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 748, s. 1-8; nr. 751, s. 1-2; nr. 753, s. 2-3, 8-9, 12-17; nr. 847, s. 75; BA, MAD, nr. 1885, s. 2-9; nr. 2340, s. 6, 58; nr. 2596, s. 14-15; nr. 3162, s. 256-290; nr. 3609, s. 396; nr. 3882, s. 134-143, 152-155, 278-279; nr. 6062, s. 4-9; BA, MD, nr. 3, s. 186, 188, 190; nr. 69, s. 42; nr. 70, s. 42; nr. 71, s. 169; nr. 83, s. 2, 9, 12, 14, 15-19, 23-29, 31, 41-44, 47, 71, 73, 79; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 214; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 12, 40; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 43, 66-85; II, 48-51, 60-65; III, 22-25; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), V, 94-108; Naîmâ, Târih, II, 118-119, 317, 340, 356, 398; III, 322; IV, 15; Mehmed Emnî Beyefendi (Paşa)'nin Rusya Sefâreti ve Sefâret-nâmesi (haz. M. Münir Aktepe), Ankara 1974, neşredenin girişi, s. 14; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 18-27, 78-81; Necati Efendi, Târih-i Kırım: Rusya Sefâretnâmesi (haz. Erhan Afyoncu, yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 52-56; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 108; Akdes Nimet Kurat, İsveç Kıralı XII Karl'ın Türkiyede Kalışı ve Bu Sıralarda

Osmanlı İmparatorluğu, İstanbul 1943, s. 5, 43, 70; Şerafettin Turan, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İdarî Taksimatı (H. 1041/M. 1631-1632 Tarihli İdarî Taksimat Defteri)", Atatürk Üniversitesi 1961 Yıllığı, Ankara 1963, s. 201-232; M. Kemal Özergin, "Rumeli Kadılıklarında 1078 Düzenlemesi", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 251-309; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete: 1550-1650, İstanbul 1978, s. 186-188; M. Murat Öntuğ, Özü ile İlgili XVII. Yüzyıl Mühimme Hükümleri ve Kalesi (yüksek lisans tezi, 1995), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 7-8, 20-28, 41-52; Fehameddin Başar, Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717-1730), Ankara 1997, s. 52-53; P. L. İnciciyan - H. D. Andreasyan, "Osmanlı Rumelisinin Tarih ve Coğrafyası", GDAAD, sy. 4-5 (1975-76), s. 109-152; H. J. Kornrumpf, "Südrussland und die Krım um 1740", OA, IX (1989), s. 244-247; V. H. Aksan, "Manning a Black Sea Garrison in the Eighteenth Century: Ochakov and Concepts of Mutiny and Rebellion in the Ottoman Context", IJTS, VIII/1-2 (2002), s. 63-72; C. Finkel - V. Ostapchuk, "Outpost of Empire: An Appraisal of Ottoman Buildig Registers ss Sources for the Archeology and Construction History of the Black Sea Fortress of Özi", An Annual on the Visual Culture of the Islamic World, XXII, Leiden 2005, s. 150-188; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1065; S. Soucek, "Özi", EI² (İng.), VIII, 236.

Temel Öztürk

ÖZÜR

(العذر)

Dinen veya hukuken meşrû sayılan mazeret anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir kusurun hoş görülmesini gerektiren sebep, mazeret, sakatlık, bozukluk, eksiklik, kusur” anlamlarına gelen uzr (uzür) kelimesinin Türkçeleşmiş şekli olan özürün fıkıhta sözlük mânalarına uygun değişik kullanımları vardır. Kelime iki âyette yer aldığı gibi (el-Kehf 18/76; el-Mürselât 77/6) aynı kökten türeyen kelimeler Kur’an’da ve hadislerde pek çok yerde geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿuẕr” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ʿuẕr” md.). Fıkıhta özür terimi “dinen veya hukuken meşrû sayılan mazeret” anlamında kullanılır ve özrü bulunan kişiye ma‘zûr denir. Fıkıh usulünde ruhsat için yapılan tanımlarda özür ruhsatın meşrû kılınmasının sebebi olarak anılır. Bu bağlamda İbn Emîru Hâc özrü “sonradan ortaya çıkan ve mükellefin işini kolaylaştırmaya yarayan durum” diye tanımlamıştır (et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, II, 204). Cürcânî’ye göre özür, “şer‘î gereklere uyularak bir işe devam etmenin ancak ek bir zarar / zorluk ile mümkün olması durumu”dur (et-Taʿrîfât, “ʿuẕr” md.; Zekeriyyâ el-Ensârî, s. 70). “Avârızü’l-ehliyye” arasında sayılan bilgisizlik (cehl), zorlama (ikrah) gibi sebeplerin hangi durumlarda özür teşkil edeceği fıkıh usulünün hüküm bahislerinde ve çeşitli fıkıh bölümlerinde incelenmektedir. Mecelle’de yer alan, “Bir özür için câiz olan şey ol özrün zevâliyle bâtıl olur” şeklindeki kaide (md. 23) fıkhın özrün süresi hakkındaki temel yaklaşımını özetlemektedir.

Özür ve ma‘zûr terimlerinin fıkıhta en yaygın kullanıldığı konuların başında abdesti bozan haller gelir. Fıkıhta zorluğun giderilmesi ilkesinden hareketle özür sahibi kişilerin ibadetlerini yerine getirebilmeleri için özel hükümler öngörülerek kolaylıklar sağlanmış, normal durumlarda abdesti bozulmuş sayılacak kişinin bu durumda abdestli olduğu var sayılarak vaktinde ve kolaylıkla ibadet etmesine fırsat tanınmıştır. Hanefî mezhebinde başlangıçta bir farz namaz vakti süresince devam eden, bundan sonra da her namaz vaktinde en az bir defa meydana gelen ve abdesti bozan bedenî

rahatsızlıklara özür, bu durumdaki kişiye ma‘zûr veya “sâhib-i özür” denir. İdrar yahut dışkısını tutamayan, burnu veya vücudundaki yarası sürekli kanayan, devamlı kusan, vücudundan

irin, iltihap yahut sarı su gibi mâyi akan kişi, âdet veya loğusalık dışında bir hastalık sebebiyle kanı veya akıntısı durmayan kadın (bk. İSTİHÂZE) özür sahibi sayılır ve abdest konusunda özel hükümlere tâbi olur. Bazı böbrek rahatsızlıklarında olduğu gibi tıbbî cihazlara bağlı olarak tedavileri yapılan hastalar da tedavileri süresince özür sahibi kabul edilir. Bir kimsenin özür sahibi kabul edilebilmesi için mevcut özrün bir farz namaz vakti içinde abdest alıp namaz kılabilecek kadar kısa bir süre dahi olsa kesilmemesi ve bundan sonra da her namaz vaktinde en az bir defa aynı durumun meydana gelmesi gerekir. Aksi takdirde özür hali sona ermiş sayılır. Özür sahibinin abdesti, vakit içerisinde kendisini özür sahibi kılan sebebin dışında abdesti bozan hallerden biri vuku bulmadıkça bozulmaz. Hanefî mezhebinde sahih kabul edilen görüşe göre özür sahibi kimsenin abdesti namaz vaktinin çıkmasıyla da bozulur. Özür sahibi olanlar her namaz vakti için ayrı abdest alır, özür devam ederken o vakit içinde aldığı abdestle onu bozan başka bir durum meydana gelmedikçe diledikleri kadar farz ve nâfile namaz kılabilirler. Ayrıca özür sahibi abdestli iken Kâbe’yi tavaf edebilir, Kur’an okuyabilir. Özür sahibi kimsenin çamaşırına idrar, kan, irin ve akıntı gibi necis şeylerin bulaşması halinde bunlar -miktarı ne kadar çok olursa olsun- özür devam ettiği sürece namazın sıhhatine engel teşkil etmez ve özür sahibi kimse kirlenen yerleri tekrar temizlemekle veya çamaşır değiştirmekle mükellef tutulmaz. Ancak bu necis maddeler aralıklarla geliyorsa veya kişinin çamaşırına tekrar bulaşmayacaksa bunların yıkanması gerekir. Özür sahibi kişi, özür sahibi olmayanlara imamlık yapamaz.

Hanefî mezhebi dışındaki mezhepler bu konuyu “seles, el-hadesü’d-dâim” gibi terimlerle ele almışlardır. Mâlikîler’in bir kısmına göre namaz vaktinin, diğer bir kısmına göre günün yarısında veya çoğunda mazereti devam eden kişi özür sahibi sayılır. Mâlikîler’e göre özür sahibinin her vakit için ayrı abdest alması vâcip değil müstehaptır. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre özür sahibi olabilmek için abdesti bozan halin sürekli olması gerekir; eğer kişi abdest alıp namazını kılacak kadar bir süre temiz durabiliyorsa özür sahibi sayılmaz. Şâfiîler’e göre özür sahibinin ister kazâ ister edâ olsun her farz

namaz için ayrı abdest alması gerekir. Hanbelîler’e göre özür sahibi aldığı abdestle dilediği kadar farz veya nâfile namaz kılabilir; ancak abdestten sonra özür sebebi olan maddenin çıkması halinde her vakit için ayrı abdest alması gerekir.

Özür sayılan çeşitli durumların namazın kılınışı, cuma ve cemaat namazlarına gitmeyle ilgili hükümlere de etkisi vardır. Geçerli bir mazeret sebebiyle ayakta namaz kılamayan kimse oturarak kılar. Ayağa kalkınca ağrı ve hastalığın artması, akıntı, düşman tarafından görülme ihtimali gibi sebepler de böyledir. Hastalık, can güvenliğinin bulunmaması gibi mazeretlerin varlığı halinde farz olan cuma namazı kılınmayabilir; bu durumda öğle namazı kılınır. Farz namazların cemaatle kılınması üzerinde önemle durulmuş, hatta bazı fakihlerce vâcip sayılmış olmakla birlikte bu da çeşitli mazeretlerle terkedilebilir. Hz. Peygamber can güvenliğinin bulunmayışını, hastalığı, sefer halinde iken gece karanlığını ve yerin çamurlu olmasını cemaate gitmemek için geçerli mazeretlerden saymış, fakihler de bundan hareketle bu konuda mazeret sayılabilecek durumları geniş biçimde incelemişlerdir. Fakihlerin çoğunluğuna göre başta yolculuk olmak üzere bazı mazeretlerin bulunması halinde öğle ile ikindi ve akşamla yatsı namazlarının birlikte kılınması câizdir (bk. CEM‘).

Oruçla ilgili mazeretlere gelince, Kur’ân-ı Kerîm’de (el-Bakara 2/184, 185) hastalık ve yolculuk hallerinin orucu ertelemeyi meşrû kılan gerekçeler olduğu belirtilmiştir. Başka deliller ve genel ilkeler ışığında bunların açılımı niteliğindeki bazı durumlar da ramazan orucunun ertelenmesi veya başlanmışsa bozulması için geçerli birer mazeret sayılmıştır. Bu durumlarda kişi tutamadığı oruçları daha sonra kazâ eder.

Borçlar hukukunda akdin ifasının süreyi gerektirdiği hallerde, kısmen müzâraada, özellikle -günümüzde kira ve iş akidlerine tekabül eden-icârede, akdin sürdürülmesinin kiracı / işveren açısından öngörülmeyen ve bizzat akid sebebiyle hak edilmeyen bir zarara yol açması durumunda Hanefîler’ce zarara uğrayan tarafa akdi feshetme hakkı tanınmış ve bu durumlar özür terimiyle ifade edilmiştir. Fakihlerin çoğunluğu ise bazı münferit meselelerde kural dışına çıkmakla birlikte mazeretleri ilke olarak fesih sebebi kabul etmez. Hanefî hukukçularınca geliştirilen, mazeret sebebiyle akdin feshi telakkisi modern hukuktaki beklenmeyen hal

teorisinin temelindeki mantıkla benzerlik taşır.

Âmâ ve topal gibi engellilerle hastaların cihaddan ve güç yetiremeyecekleri diğer ödevlerden muaf oldukları Kur’ân-ı Kerîm’de ifade edilmiştir (en-Nûr 24/61; el-Feth 48/17; Şevkânî, IV, 52-53). Ayrıca Hz. Peygamber’in özellikle âmâ sahâbî İbn Ümmü Mektûm’la ilgili söz ve uygulamaları özürlülerle ilgili çeşitli hükümlere açıklık getirmiş, meselâ bu gibi kimselerin yöneticilik ve imamlık yapabilecekleri, buna karşılık savaşa iştirak etmekten muaf oldukları bildirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 32-33; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, I, 26-27; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 340-342; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli’l-Muḫtâr, İstanbul, ts. I, 29-30; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, Beyrut 1990, I, 672-689; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Beyrut 1986, II, 204; Zekeriyyâ el-Ensârî, el-Ḥudûdü’l-enîḳa ve’t-taʿrîfâtü’d-daḳīḳa (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut 1411/1991, s. 70; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 111-112; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu’l-enhur, İstanbul 1328, I, 56-57; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, IV, 52-53; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, el-Lübâb, Beyrut, ts., I, 46-47; Cezîrî, el-Meẕâhibü’l-erbaʿa, I, 103-104; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1409/1989, I, 288-294; Mehmet Şener, “Özür Hali”, İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 556-558; Orhan Çeker, “Fıkıhta Hasta”, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Konya 1997, s. 32-34.

H. İbrahim Acar

ÖZYAZICI, Mustafa Halim

(1898-1964)

XX. yüzyılın büyük Türk hattatı.

14 Ocak 1898'de İstanbul'da Etyemez semtinde doğdu. Asıl adı Abdülhalim olmakla beraber Halim ismiyle tanınır. Babası Kırımlı nalıncı Hacı Cemal Efendi, annesi Sudanlı Adviye Bacı'dır. Esekapı (Îsâ-kapısı) İbtidâî Mektebi'ni bitirdikten sonra Aksaray'daki Husûsî Gülşen-i Maârif Rüşdiyesi'ne girdi. Burada hat muallimi olan Hâmit (Aytaç) kendisindeki kabiliyeti sezerek onunla ayrıca ilgilendi; rik'a, sülüs, nesih ve divanî yazılarını mektep seviyesinde meşketti. Rüşdiyeden mezun olunca 1914'te Sanâyi-i Nefîse Mektebi'ne hâk şubesine kaydoldu. Tahsilinin ilk yılının ardından 20 Mayıs 1915'te Bâbıâli'de açılan Medresetü'l-hattâtîn'e geçti. Burada Hasan Rızâ Efendi ve Kâmil Efendi'den (Akdik) sülüs, nesih ve rikā', Mehmet Hulûsi Efendi'den (Yazgan) ta'lik, tuğrakeş İsmail Hakkı Bey'den (Altunbezer) celî sülüs ve tuğra, Ferid Bey'den divanî ve celî divanî, Said Bey'den rik'a yazılarını meşketti. Fırsat buldukça Yeniköylü Nûri Bey ve Bahâeddin Efendi'yle

(Tokatlıoğlu) tezyinî motiflere de çalıştı.

Medreseye girişinden altı ay sonra hocası Said Bey'in aracılığı ile Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne devam etmeye başladı ve resmî yazışmalar hususunda bilgisini geliştirdi. Mart 1916'da askerliğe çağrıldığında müracaatı üzerine Harbiye Nezâreti'nce Matbaa-i Askeriyye hattatlığına getirildi, bu arada Medresetü'l-hattâtîn'deki derslerini de aksatmadı. 6 Ekim 1918'de on üç arkadaşı ile beraber icâzet alarak mezun oldu. Medresede öğretilen bütün hat cinslerini meşkettiği halde icâzetnâmesi celî sülüs ve tuğra nevilerindendir. Dîvân-ı Hümâyun'daki kalem efendilerine mahlas verilmesi âdet olduğundan burada aldığı "Zühdî" mahlasını sonraki yıllarda yazılarına imza atarken zaman zaman kullanmıştır. Mezuniyetinden sonra askerî matbaada ve Evkāf-ı İslâmiyye Matbaası'ndaki çalışmalarının yanı sıra bazı mekteplerde ve Cağaloğlu çevresindeki matbaalarda faaliyetini

sürdürdü. Şubat 1924 sonunda terhis edilince Bâbıâli caddesinde bir yazıhane açarak 1928 yılı sonuna kadar her türlü hatla levha, kartvizit, mühür, kitap başlığı tasarlayarak yazmıştır. Kalemindeki sürat alışkanlığını serbest çalıştığı bu yıllarda kazanmıştır.

1929'da uygulanmaya başlanan harf inkılâbı kanunuyla bütün hattatlar gibi Halim Efendi de mesleğinden koparak Haziran 1927'den itibaren üstlendiği Devlet Matbaası hattatlığından ayrılmak mecburiyetinde kaldı. Henüz otuz yaşındayken sanatının zirvesine varmış bulunan Halim Efendi, Ağustos 1929'da bu hattın geçerli olduğu Mısır'a gidip yerleşmek için Mısır Konsolosluğu'na müracaat ettiyse de bu teşebbüsü neticesiz kaldı. Bunun üzerine Topkapı dışında Tepebağ semtinde yirmi bir dönümlük bir arazi satın alarak üzüm yetiştirmeye başladı. Eserlerine "sâbıkan hattat, halen bâğban" şerhiyle imza koyduğu o yıllarda da sanatından kopmadı. Latin yazısının her türlüsünü en güzel şekilde yazabilen Halim Efendi, İstanbul Üniversitesi'nin birçok fakültesinin diplomalarını yazdı. Maçka'daki İnönü heykelinin kaidesindeki yazılar da ona aittir.

Halim Efendi, 1930 yılının sonunda Vakıflar Umum Müdürlüğü tarafından tamiri kararlaştırılan camilerin yazılarının yenilenmesinde çalıştı. Yavuz Selim Camii ile başladığı kubbe yazısı çalışmasına Bâlîpaşa ve Azapkapı ile Sultanahmet'teki Sokullu Mehmed Paşa camileriyle devam etti; bu arada yarım kubbe yazıları ile kalem sahasını genişletti. Arkasından Beyoğlu Ağa Camii'nin kuşak yazısını yeniledi. Ankara'daki Hacı Bayram Camii'nin tamirine muhtelif yazılarıyla katıldı. Şehremini Camii'ne de bir kuşak yazdı. Yeni yapılan İzmir'de Alsancak, Rize'de Şeyh, Denizli'de Delikliçınar camilerinden sonra Ankara'daki Maltepe Camii'nin kubbe ve kuşak yazılarını 1958'de tamamladı. Süleymaniye Camii'nin 1960'taki büyük tamirinde aslan göğüsleri üzerindeki Hasan Çelebi'ye (ö. 1002/ 1594'ten sonra) ait yazıları aslına bağlı kalarak tekrar yazdı. Yeni yapılan bazı mescid ve camiler için varak altınla cihâryâr takımları hazırladı. Özyazıcı bu celî sülüs hatlarını, alışılageldiği gibi önce küçük yazdıktan sonra bunu satranç usulüyle büyüterek değil daha başlarken kurşun kalemi veya füzenle harflerin yerlerini tasarlayıp provasız olarak doğrudan celî kalemiyle ve çok süratle yazabiliyordu. Bu durum, daha önce Durmuşzâde Ahmed ve Yesârîzâde Mustafa İzzet efendilerle Mehmed Şefik Bey gibi ender birkaç üstatta görülmüştür, fakat onların yazdıkları hat nevileri Halim

Efendi’ye göre sınırlı kalır.

1946 Ağustosunda Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Türk Tezyinî Sanatlar Şubesi’ne hüsn-i hat muallimi olarak tayin edildi. Sayısı otuza varan ve çoğu misafir öğrenci olarak derslere katılan talebeleriyle yakından ilgilendi. Ancak devamda sebat gösterip icâzet alan talebesi olmadı. Ocak 1963’te yaş haddinden emekliye ayrıldı. Kendisinden meşk alanlar arasında sülüs-nesihte Mustafa Bekir Pekten, Saim Özel, Recep Berk, Aydın Yüksel, Ali Rüştü Oran; divanî, celî divanîde Ali Alparslan, Mehmet Uzunoğlu; ta‘likte Baha Doğramacı öne çıkan isimlerdir. 20 Eylül 1964’te geçirdiği bir trafik kazası sonucu 30 Eylül 1964’te vefat eden Halim Efendi 2 Ekim 1964’te Sünbül Efendi Camii’nde kılınan cenaze namazının ardından Kozlu Mezarlığı’na defnedildi. Özyazıcı’nın eserleri celî boyda cami yazıları ve baskı için yazdıkları dışında daha ziyade cüz, kıta ve çoklukla

levha biçimindedir. Bunlara da müzelerde (meselâ bk. TSMK, İsmail Akgün Bağışı, Güzel Yazılar, nr. 1534, 1536-1538, 1540-1542, 1544, 1545, 1547-1554’te kayıtlı on yedi levhası) ve hususi koleksiyonlarda rastlamak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Halim Özyazıcı Dosyası, Süleymaniye Ktp., A. Süheyl Ünver Arşivi, nr. 14; Halim Özyazıcı Dosyası, M. Uğur Derman Arşivi; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 104-106, 816-818; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 260-261; Saim Özel, Hat Örnekleri, İstanbul 1976; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, nr. 57, 58, 61, 62; a.mlf., Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 2-3, 232-233; a.mlf., M. Halim Özyazıcı’nın Dîvânî, Celî Dîvânî, Rik’a Meşkleri, İstanbul 2003; a.mlf., Emin Barın ve Koleksiyonu, İstanbul 2006, s. 216-225; a.mlf., “Hattat Halim Efendi”, İslâm Düşüncesi, sy. 6, İstanbul 1968, s. 399-406; İslâm Kültür Mirâsında Hat San’atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 227, 229, 230; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s.

99-100; Halim Efendi’nin Nesih, Dîvânî, Celî Dîvânî, Rik’a Meşk Murakkaı (haz. Muhittin Serin), İstanbul 2000; Orhan Okay, Silik Fotoğraflar, İstanbul 2001, s. 97-104; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 227-232; a.mlf., “Kendi Hat ve İfâdesiyle Hattat Halim Efendi”, KAM, XXX/2 (2001), s. 54-56; Cemaleddin Server Revnakoğlu, “Nalıncızâde Hacı Mustafa Halim”, Tarih Dünyası, sy. 2, Ankara 1965, s. 226-228; sy. 4 (1965), s. 401-405; Emin Barın, “Hattat Halim Özyazıcı”, Akademi, sy. 3-4, İstanbul 1965, s. 18-19; Hüseyin Tulpar, “Hattat Mustafa Halim Hocanın Vefâtı Üzerine”, İslâm, VIII/5, Ankara 1965, s. 159-160; Ali Fehmi Karamanlıoğlu, “Hattat Halim Hoca”, TK, sy. 38 (1965), s. 196-197; Hasan Özönder, “Hattat Mustafa Halim Özyazıcı ve Yazı Üslûbu”, a.e., sy. 96 (1970), s. 849-857; Süleyman Berk, “Hattat Halim Efendinin Bilinen Tek Hilyesi”, Tarih ve Düşünce, sy. 30, İstanbul 2002, s. 56-64; a.mlf., “Haluk Perk Kartvizit Koleksiyonu Çerçevesinde Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Hattat Mustafa Halim Efendi ve Kartvizit Çalışmaları”, Tuliya Dergisi, sy. 1, İstanbul 2005, s. 309-335.

M. Uğur Derman

Boş Sayfa

PACHYMERES, Georgios

(ö. 1310 [?])

Osmanlılar hakkında bilgi veren ilk Bizans tarihçisi.

1242 yılında İznik'te doğdu. İstanbul'un Latinler tarafından işgali üzerine bu şehre göç etmiş İstanbullu bir ailenin çocuğudur. İlk öğrenimini İznik'te tamamladı, 1261'de Latin işgalinin sona ermesi üzerine ertesi yıl İstanbul'a gitti. Burada Niketas Choniates'in eserinin devamı olarak 1203-1261 yılları arasındaki olayları anlatan Chronike Syngrafe'nin yazarı ve döneminin en ünlü âlimi Georgios Akropolites'in öğrencisi oldu. Klasik kültür konusunda aldığı eğitim ve bu konudaki yeteneğiyle kısa zamanda dinî ve siyasî makamlara ulaştı. Önce Ayasofya Kilisesi'nde papaz yardımcılığı (diakonos/diyakoz/zangoç) yaptı. Ardından papazlar yargıç meclisinde görev aldı ve saraylılar hiyerarşisine girdi. 1265'te Bizans'ta siyasî-dinî bir makam olan noterliğe yükseldi, 1277'de havâri tarihi öğretmeni (didaskalos tou apostolou) oldu, 1285'te "hieromnemon" makamına geldi. Son olarak Ayasofya Kilisesi dinî heyetinin ileri gelenlerinin hiyerarşisi içinde en önemli makam olan ve Ayasofya'ya sığınan köle, borçlu ya da cinayet zanlılarını dinleyerek günahlarından arınmaları için ceza veren "protekdikos"luğa yükseldi. Böylece, sarayda XI. yüzyıldan itibaren imparatorun din adamlarına ve halktan insanlara, VIII. Mikhail döneminden itibaren de sadece din adamlarına verilen en alt kademedeki yargıç rütbesi olan "dikaiophylax" unvanını aldı. Bu görevler Pachymeres'in hem kilise hayatını hem de imparatorluk ailesiyle devletin ileri gelenlerini yakından tanıma imkânı verdi. Kilisenin ileri gelenleri olan Jean Bekkos, İskenderiyeli II. Athanasios ve Theodosios Prinkipos'la dostluk kuran Pachymeres, Latin ve Ortodoks kiliselerinin birleştirilmesi konusundaki yoğun tartışmalar sırasında birlik fikrine muhalefet etti (Karagiannopoulos, s. 333-334). Ölüm yılı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Tarihinin 1307 yılı olaylarıyla kesilmiş olmasından hareketle bu tarihten sonra 1310'da öldüğü tahmin edilir.

Georgios Pachymeres'in günümüze sekiz eseri ulaşmıştır. Bunlardan ilki on

iki bölümden meydana gelen Aristoteles'in Felsefesinin Özeti'dir. İkinci eser, antik Yunan hatiplerinin çok tanrılı dünyadan aktardıkları güzel konuşma konularını içeren Belagat Egzersizleri'dir. Üçüncü eseri matematik, astronomi ve müziğe dair Quadrivium'dur. Dostu İskenderiyeli II. Athanasios'a bir ithaf mektubuyla başlayan Pseudo-Ddenys Areopagite'nin Eserinin Yorumlanması dinî mahiyet taşır. Diğer teoloji konulu çalışması, Lyon'da imzalanan kiliseler birliği antlaşmasını Ortodoks gözüyle değerlendirdiği Aziz Ruhun Kitabı'dır. İskenderiyeli II. Athanasios'a Yazılmış İki Mektup ve Çeşitli Şiirler başlığı altındaki eseri yedinci çalışmasıdır. Georgios Pachymeres'in Türk ve İslâm tarihi açısından en önemli eseri 1260-1307 yılları arasını kapsayan Syngrafikai Historiai adlı kitabıdır.

Eser, İstanbul'un 1261'de Bizanslılar tarafından yeniden alınmasından sonra VIII. Mikhail (1259-1282) ve II. Andronikos (1282-1328) dönemi tarihinin en güvenilir ve en ayrıntılı kaynağıdır. VIII. Mikhail devri altı kitap halinde olup diğer kısımlar 1307'ye kadar II. Andronikos zamanının olaylarını ihtiva eder. Kitapta basit bir anlatımdan ziyade edebîlik ve belâgat ön planda tutulmuş, Homeros'tan beri gelen tarihçilik geleneği sürdürülmüştür. Coğrafî yer adları ve kavim isimleri için Attiki lehçesinde kullanılan antik isimler tercih edilmiş ve adları unutulmuş pek çok yer ismi yeniden canlandırılmıştır. Bizans içindeki olaylar anlatılırken yer yer eleştiriler de yapılır. Yazar özellikle İmparator VIII. Mikhail'i eleştirir, onun ikiyüzlülüğünü ve asabiliğini vurgular.

Pachymeres, 27 Temmuz 1302'de vuku bulan Bafeus (Bapheus) savaşında Osman Bey'i zikreden ilk tarihçidir. Ancak eserinde sadece Osmanlılar'dan bahsetmez, Türk kavimlerinden olan Bulgarlar'a, Kumanlar'a, Memlükler'e, Moğol ve Tatarlar'a, Selçuklular'a da değinir. Kitapta Deştikıpçak'ta Altın Orda hanları Batu, Berke ve Mangıt emîri Tokta'dan, kumandan Nogay'dan; Selçuklu sultanları Gıyâseddin Keyhusrev, İzzeddin II. Keykâvus, oğulları Mansur ve Mesud, kardeşi Rükneddin IV. Kılıcarslan'dan; Dobruca'da Sarı Saltuk'tan; İlhanlı hanları Abaka, Argun, Geyhatu, Gāzân, Olcaytu'dan; Karesioğulları Beyliği'nden; Germiyan sülâlesinden; Menteşe Beyliği'nden; Osmanlı Beyliği'nden ve Candaroğlu Süleyman Paşa'dan; Marmara ve Batı Anadolu'da Bizans'a akınlarda bulunan pek çok Türk beyinden söz edilir (Pachymeres'in eserinde verilen

bilgilerin dönemin diğer kaynaklarıyla karşılaştırılmadığı zaman ne gibi yanlış yorumların yapılabileceği ya da bu mukayeseli çalışma sayesinde anlaşılmaz gibi görünen pek çok metnin ve kelimenin nasıl çözüleceği hakkında bk. Beldiceanu-Steinherr, XXXII [2000], s. 425-434). Pachymeres'in eserinde Türkler'le ilgili başlıca konular şöylece sıralanabilir: 1258-1261'den sonra Türkler tarafından doğu sınırındaki dağların işgali; Kotis'in tavsiyesi üzerine Mikhail Palaiologos'un Türkiye'ye kaçması (1256); Mikhail Palaiologos'un Türkiye'den dönüşü ve Makedonya seferi (1257); Tatarlar tarafından Türkiye'nin istilâsı ve Sultan İzzeddin II. Keykâvus'un kaçışı (1260); önceki imparatorların Tatarlar'a karşı tavrı (1260); VIII. Mikhail'in Tatarlar'a ve Mısırlılar'a gönderdiği elçiler (1261); Mısırlılar'ın Suriye'yi alması ve Nogay'ın Kırım'a yerleşmesi (1261); Sultan İzzeddin'in Enez'e, daha sonra Kırım'a kaçışı ve VIII. Mikhail tarafından çıkarılan tehlike (1264); İznik'in Tatarlar'ca istilâsına dair yanlış bilgilendirme (Şubat 1265); Nogay ve Tatar istilâları (Bulgaristan'dakiler, 1268); Tralles'in Türkler tarafından daha sonraki alınışı (1283-1284); I. Ioannes Angelos'u yenmek için VIII. Mikhail'in Tatarlar'a başvurması (1282 sonbaharı); Tatarlar'ın Trakya'dan gitmesi ve iktidarın II. Andronikos'a geçmesi (Aralık 1282); Alexsis Philandropenos'un etrafındaki Türkler'in tavrı (1296); Nogay'ın ölümü (1299) ve Teodor Svetoslav'ın tahta çıkışı (1297); II. Andronikos'un gayri meşrû kızının Tokta Han ile evlenmesi (Ağustos 1297); Leon Muzalon'un Bapheus'ta yenilgiye uğratılması (1302); Koitzimpaxis

aracılığıyla II. Andronikos'un Solymampaxis' le ittifak kurması (1302); genel yıkım ve Türk emîrlerinin ilerlemesi önünde Anadolu'dan göç edilmesi (1303); Anadolu'da Türkler'in ilerleyişi ve halkın mutsuzluğu (1304); Türkler'in Menderes Tripolisi'ni alışı (1304); Türkler'i yenmek isteyen Ioannes Choiroboskos adındaki çete başının ortaya çıkışı (1304); İlhanlı Gāzân Han'ın ölümü (1304); Andre Morisko tarafından Anadolu'da Katalan ordusundaki Türkler'in geri dönüşüne yasak konulması (1305 yazı); Bizans ordusunda yer alan Türkler'in ve Alanlar'ın ayrılması (1305 yazı); Kouboukleia'nın Türkler tarafından alınması (1305 yazı); Thyraia'nın işgalinden sonra Emîr Sâsân'ın Efes'i (Ephese) alması (Ekim 1305); Türk Melek İsaak'ın imparatorluk lehine davranması (Ekim 1305); İzzeddin'in bir akrabasıyla evlenen Melek İsaak'la II. Andronikos arasındaki antlaşma (Temmuz 1306); Katalanlar tarafından Melek İsaak'ın

ihanetinin ortaya çıkartılması ve onun idam edilişi (1306 sonbaharı); Türkler'in İznik yakınındaki Trikokkia Kalesi'ni zaptı (1307 ilkbaharı).

Eserin on üç nüshası bilinmektedir. Bunların büyük bir kısmı birbiriyle uyum göstermekle birlikte zaman zaman farklılıklar da görülür. Bu yazmalardan üçü Pachymeres'in eserinin basımında ve değerlendirilmesinde esas alınmıştır (bunlar Monecensis graecus 442, Vaticanus Berberinianus graecus 198 ve Vaticanus Berberinianus graecus 203 numaralarıyla Vatikan'da muhafaza edilmektedir). Özellikle sonuncu yazma, P. Poussines'in 1666'da Roma'da Pachymeres'in eserinin ilk altı bölümünü kapsayan kitabına ve 1669 yılında yayımladığı, Pachymeres'in yedi ve on üçüncü kitaplarını kapsayan bölümlerini ihtiva eden eserine temel teşkil etmiştir. Poussines'in neşrettiği Pachymeres'in bu eseri 1729'da Venedik külliyatı içinde XIII. cilt olarak yeniden yayımlanmıştır. Poussines bu çalışmasında her zaman Grekçe el yazmasının metnine sadık kalmamış, Venetus Marcianus graecus 404'te bulunan, Pachymeres'in eserinin daha basit bir Yunanca ile yazılmış özeti olan yazmayı da sık sık kullanmıştır. Poussines'in çalışması, 1835 yılında I. Bekker'in desteğiyle Bonn külliyatı içinde iki cilt halinde yeniden basılmıştır. Bekker bu yayımda Roma baskısında görülen imlâ hatalarının bir kısmını düzeltmiş, ancak çeviriden kaynaklanan hataları düzeltmeden bırakmıştır. Buna rağmen Bonn baskısı, Pachymeres'in eserinin 1666-1669 ve 1729 yayımlarından sonra gerçek anlamda ikinci baskı olarak kabul edilmelidir. Eser, 1865 yılında J. P. Migne'nin Paris'te neşrettiği Patrologiae Cursus Completus: Series Graeco-Latina içinde 143 ve 144. ciltler halinde Bekker'in Bonn baskısını esas alarak bir defa daha yayımlanmıştır. P. Poussines'in neşrini esas alan L. Cousin kitabı Fransızca'ya (Historie de Constantinople depuis le règne de l'ancien Justin jusqu'à la fin de l'empire, VI. l'Historie des empereurs Michel et Andronique, écrite par Pachymere, Paris 1685), A. Karpov da Rusça'ya (Georgija Pachimera Istorija o Michail i Andronik Paleologach trinacat knig. I. Carstvovanie Michaila Paleologa [1255-1282], St. Petersbourg 1862) çevirmiştir. Pachymeres'in eserinin yayımları ve çevirileri Poussines'in yaptığı yayıma dayandığından onun yaptığı hatalar ve açıklamalar daha sonra modern tarihçiler tarafından pek çok keyfî yorumun yapılmasına ve tarihî muhtevanın bozulmasına sebep olmuştur (Beldiceanu-Steinherr, XXXII [2000], s. 425-434).

Eserin modern bir edisyonu Vatikan, Paris, Tübingen ve Atina gibi şehirlerin kütüphanelerinde muhafaza edilen, 1308-1650 yılları arasında istinsah edilmiş on yedi yazma üzerinde karşılaştırmalı çalışma yapılmak ve Vaticanus Berberinianus graecus 203 nüshası temel alınmak suretiyle Vitalien Laurent ve Albert Failler tarafından gerçekleştirilmiştir (Pachymérès, Relation historiques [ed. Albert Failler], I-II, Paris 1984-2000 [Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXIV: 1-2, Series Parisiensis]). Pachymeres'in eserinin metni bu son baskıda dört cilt halinde yayımlanmış, V. ciltte indeksi verilmiştir. İlk dört ciltte orijinal Yunanca metin tek numaralı sayfalarda gösterilirken Fransızca çevirisi çift numaralı sayfalarda yer almıştır. Bu yayımın orijinal yazmaları karşılaştırmanın dışında diğer bir özelliği, Pachymeres'in olayları anlatırken sürekli biçimde hikâyesini keserek geriye dönük olaylar hakkında bilgi verme alışkanlığından kaynaklanan ve modern araştırmacılara olayların kronolojisini tesbitte zorluk çıkaran unsurların diğer tarihî kaynaklara dayanılarak dipnotlarla açıklanmış olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

I. Bekkerus, Georgh Pachymeris de Michaelle et Andronico Palaelogis, Bonn 1835, I-II; J. P. Migne, Patrologiae Curcus Completus, series Graeco, Paris 1857-66; a.e., series Latina, Paris 1844-1855; K. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Litteratur, München 1897, s. 288-291; M. E. Colonna, Gli Storici Bizantini dal IV al XV Secolo, Napoli 1956, s. 93-95; G. Moravcsik, Byzantinoturcica, Berlin 1958, I, 280-282; I. E. Karagiannopoulos, Pegai tes Byzantines Historias, Thessalonike 1970, s. 333-334; A. M. T., "Pachymeres, George", The Oxford Dictionary of Byzantium (ed. A. P. Kazhdan v.dğr.), New York 1991, III, 1550; I. Beldiceanu-Steinherr, "Pachymères et les sources orientales", Turcica, XXXII, Paris 2000, s. 425-434.

Levent Kayapınar

PADİŞAH

(پادشاه)

İslâm devletlerinde çok geniş ülkelere sahip hükümdarlara verilen unvan.

Sözlükte “iktidar sahibi kimse, hükümdar” anlamına gelen Farsça pâdşâh kelimesi (Pehlevîce pâtahşa), Osmanlı hükümdarlarının unvanları arasında örfî hükümdarlık sıfatlarını ifade eden başlıca unvan olarak kullanılmıştır. İlk Osmanlı kaynaklarından Ahmedî’nin İskendernâme’sinde Orhan ve I. Murad için bey (beg) unvanı ile beraber padişah unvanı yer alır. İbn Battûta, Kastamonu Candaroğlu beyini Süleyman Padişah (başka kaynaklarda Süleyman Paşa) olarak kaydeder. 850’de (1446) yazılan tarihî takvimde Osmanlı padişahları ile Karaman padişahlarından bahsedilir. Fakat aynı kaynakta Büyük Selçuklular için şahinşah unvanı kullanılır.

XIV ve XV. yüzyıllarda Osmanlı hükümdarları, İslâmî sultan unvanı ile beraber örfî hükümdarlık sıfatlarını ifade eden resmî unvan olarak bey ve han unvanlarını tercih etmişlerdir. XIV. yüzyılın ikinci yarısında Timur’un kullandığı beg unvanı önem kazanır ve Osmanlı hükümdarları resmî yazılarda bey veya emîr unvanını kullanmaya devam ederler. II. Murad, II. Mehmed, hatta II. Bayezid, hıristiyan devletleriyle yaptıkları antlaşmalarda bey veya emîr unvanına yer verdikleri gibi çağdaş Batı hıristiyan belgelerinde de daima bu unvanla anılırlar. Buna karşılık İslâm hükümdarları ile muhaberelerde, kitâbe ve beratlarda İslâmî sultan unvanı tercih edilir. Han unvanına gelince bunun yine örfî hükümdarlık sıfatıyla ilgili olarak I. Murad’dan itibaren kullanıldığı görülür. Orta Asya ve Altın Orda’da yalnız Cengiz Han soyundan gelenlerin benimsediği han unvanı Osmanlılar’da kayser gibi uzak bir geleneğe bağlı müphem bir unvan olarak kullanılmaktaydı. Ancak I. Bayezid’den sonra Timur ve oğullarının iddiaları karşısında Osmanlı hükümdarları bağımsızlık endişesiyle bu unvana hususi bir önem vermeye başlamışlardı; büyük bir ihtimalle hânedanın Oğuz Han’a

bağlanması da bununla ilgili olarak bu zamanda ortaya çıkmıştır.

Osmanlı hükümdarları, sikke sahibi müslüman hükümdarlar olarak Orhan Bey'den itibaren sultan unvanını kullanmışlardır (I. Osman için eski kaynaklarda yalnız gazi ve bey unvanları yer alır). Orhan Bey (1324-1362) başlangıçta "sultânü'l-guzât" (Orhan Camii kitâbesi), İlhanlı Ebû Saîd Bahadır Han'ın ölümü üzerine "es-sultânü'l-a'zam" unvanını kullanmıştır. Selçuklu unvan usulünün bir taklidi olan I. Murad'ın 777 (1375-76) tarihli köprü kitâbesindeki unvanları dikkate değer: "el-Melikü'l-âdil el-gāzî es-sultânü'l-a'zam gıyâsü'd-dünyâ ve'd-dîn ebü'l-feth Murad Han b. Orhan". XIV ve XV. yüzyıllarda Osmanlı hükümdarları, hâkimiyet ve nüfuzlarının temeli olarak "sultânü'l-guzât ve'l-mücâhidîn" sıfatını benimsemişler ve bütün unvanlarına gazi sıfatını eklemeye özel bir dikkat göstermişlerdir (Hudâvendigâr-ı gāzî, pâdişâh-ı gāzî gibi). Mısır Memlük sultanları da onlara halifeye tâbi uç beyleri (sâhibü'l-ucât) nazarı ile bakarlardı. II. Bayezid dahi aynı unvanla anılmıştır (İbn İyâs, II, 227; Osmanlı kaynaklarında beg-i ucât, İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler, s. 82). Osmanlı hükümdarları için XIV ve XV. yüzyıllarda "büyük hükümdar, imparator" mânasında daha ziyade hudâvendigâr (hundkâr, hûndgâr, hünkâr ve hudâvend-i a'zam şekilleriyle birlikte) unvanı kullanılmaktaydı. J. M. Angiolello'ya göre hünkâr unvanı Türkler'ce Batı'daki imparator unvanından daha büyük bir anlam taşımaktaydı. Hudâvendigâr-ı gāzî unvanını alan I. Murad'dan sonra Osmanlı hükümdarları bu unvanla anılmış ve resmî belgelerde de bu unvan kullanılmıştır (Hicrî 836 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid, s. 26). Orhan Bey'in metbûu sayılan İlhanlı hükümdarları tarafından kullanılan hudâvendigâr unvanı I. Murad'ın ilk defa Anadolu beylikleri üzerinde metbûluk kurmasıyla ilgili olabilir.

Fâtih Sultan Mehmed için kanunnâmesinin dîbâcesinde diğer unvanlar arasında hudâvend-i a'zam unvanı da geçer. Hudâvendigâr yerine sonraları "en büyük hükümdar, imparator" mânasında padişah unvanı umumileşmiş ve yerleşmiştir. Şüphesiz padişah unvanı daha önce de kullanılmıştır (850/1446 tarihli Takvîm'deki şu ifade bilhassa kayda değer: "Sultan Murad Han b. Mehmed Han pâdişah olalıdan ... cemî Osman oğlanlarının fahrı ve Selçukī'den beri padişahların güzîdesi ve yegânesidir"). Kanûnî Sultan Süleyman'ın nâmelerinde ise bu tabire, "nice diyarın sultanı ve padişahı"

veya “kılıcımız ile fetholunmuş nice memleketlerin padişahı Sultan Süleyman Şah b. Sultan Selim Şah Han” şeklinde rastlanır. En çok görülen şekil ise “pâdişâh-i âlem-penâh” terkibidir. Batılılar padişah unvanını daima “imparator” şeklinde tercüme etmişlerdir. Bazı terkiplerde padişah yerine kelimenin kökü olan şah tercih edilir. İran’da rakip olarak yükselen Safevîler eski şahinşah (şehinşah) unvanını benimsemişlerdir. Bu, Osmanlı hükümdarlarının padişah unvanına umumi ve resmî bir mahiyet vermelerine sebep olmuş olabilir. Şah I. Abbas, 998 (1590) tarihli bir nâmesinde (TSMA, E. 1018) III. Murad’a şahinşah unvanı ile hitap etmiştir ki bu iki unvanın derece itibarı ile eşit sayıldığına bir delil kabul edilebilir.

Devletin gazi uç beyliğinden Kanûnî Sultan Süleyman’ın cihanşümul imparatorluğuna kadar inkişafı sırasında Osmanlı hükümdarının yetkileri de gelişmiştir. Yazıcıoğlu Ali Târîh-i Âl-i Selçûk’unda, Osman Gazi’nin Oğuz Han’ın meşrû vârisi Kayı soyundan olmakla eski Türk töresine göre Türkmen beyleri tarafından han seçilmiş olduğunu iddia etmiştir. Bununla Osmanlı hânedanının Anadolu’da bütün Türkmenler üzerinde meşrû hâkimiyete sahip bulunduğunu belirtmek istiyordu. Osmanlılar böylece bilhassa Timur oğulları karşısında bağımsızlık, hatta üstünlük iddialarına da meşruiyet kazandırmak gayesini gütmekteydiler. II. Bayezid devrinde yazılmış derleme tarihlerde ise Osmanlı hânedanında hâkimiyetin menşei üzerinde çeşitli görüşler yer almıştır. Bunlarda Oğuz Han soyundan gelme iddiası yanında hâkimiyetin doğrudan doğruya Tanrı tarafından mübarek bir kişi (Edebâli) vasıtası ile Osman’a bağlanmış olduğu telakkisi de yer alır. İslâm memleketlerinde sûfîliğin yayılmasıyla önem kazanan bu sonuncu telakkide kağanla şaman arasındaki münasebete dair geleneksel inançların bir tesiri bulunabilir. Aynı kaynaklara göre Osman Gazi’ye beylik yani siyasî hâkimiyet kılıç, bayrak ve davul gibi hâkimiyet alâmetleriyle Selçuklu sultanı tarafından tevcih edilmiştir. Bu alâmetler İslâm’da halifenin velâyet suretiyle hâkimiyet ve icra yetkisini valilere, sultanlara tevcihinde kullanılırdı. Böylece Selçuklu sultanı halifeden aldığı yetkileri gazi uç beyine intikal ettirmiş sayılıyordu.

Osmanlı hükümdarları Fâtih Sultan Mehmed’e kadar Hıristiyanlığa karşı İslâmî gazânın önderleri sayılmıştır. Hatta II. Bayezid devrinde bile Mısır sultanı kendisine halife tarafından menşur göndertmiş ve kâfir memleketlerinden fetihlerde bulunmak üzere kendisinin “Rum bilâdına

kaymakam” yapıldığını iddia etmiştir (İbn İyâs, II, 227). Mısır Memlük sultanları, Mekke ile Medine’yi ve hac yollarını himaye ettikleri ve Kahire’de Abbâsî halifelerini yanlarında bulundurdukları için kendilerini İslâm âleminin en nüfuzlu ve üstün sultanları sayarlardı. Fakat Osmanlılar’ın şaşırtıcı ilerleyişi ve özellikle İstanbul’un fethi gazâyı İslâm âleminde siyasî nüfuz ve kudretin başlıca kaynağı haline getirdi. Fâtih Sultan Mehmed bile Memlük sultanlarına karşı üstünlük iddiasında bulundu. II. Bayezid ise kendi emriyle yazılmış olan Kemalpaşazâde tarihinin mukaddimesinde Hulefâ-yi Râşidîn’den sonra gelmiş müslüman hükümdarların en büyüğü olarak nitelendirilir.

Klasik anlamda Osmanlı padişahı tipi, devlet içinde mutlak örfî hâkimiyet yetkisiyle Fâtih Sultan Mehmed’in şahsında ortaya çıkmış, kudretini Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman zamanında kazanmıştır. Fâtih kendini, Rumeli ve Anadolu’nun hâkimi ve İstanbul’un sahibi sıfatı ile Roma kayserlerinin vârisi ve her şeyden önce İslâm’ın en büyük cihad mümessili saymaktaydı. 1509’da Portekizliler, Hint Okyanusu’nda Memlükler’in

donanmasını yok ederek Kızıldeniz’e girmek, Hz. Peygamber’in mezarına saldırmak tehdidinde bulundukları zaman bütün İslâm âleminin gözü gazânın önderi olan Osmanlı padişahına çevrildi. Memlükler’e yardım için Mısır’a Osmanlı gemicileri gönderildi. Bu suretle Memlükler de Osmanlılar’ın gazâ yolu ile İslâm âleminde üstünlüğünü tanımış oluyordu. Yavuz Sultan Selim, 24 Ağustos 1516’da Mercidâbık zaferinden hemen sonra Halep’te “hâdimü’l-Haremeyni’ş-şerîfeyn” unvanını kullandı. Kahire’ye giderek Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah’ı İstanbul’a gönderdi. Mekke Şerifi Ebû Nümey kendisine bağlılığını bildirdi. Hilâfet alâmetleri olan Hz. Peygamber’in hırkası, sancağı ve diğer mukaddes emanetler İstanbul’a getirilerek özel bir hazineye konuldu. Mütevekkil’in Ayasofya Camii’nde hilâfeti resmen Yavuz Sultan Selim’e terkettiği hakkında yayılmış olan rivayet (D’Ohsson, I, 269 vd.) dönemin kaynaklarının hiçbirinde bulunmaz. Yavuz Sultan Selim için önemli olan şey halife unvanını kullanıp kullanmamak değil (XIII. asırdan sonra her İslâm hükümdarı bu unvanı kullanmakta kendini serbest hissediyordu ve Yavuz Sultan Selim’den önce Osmanlı hükümdarları bu unvanı kullanmışlardı; bk. Öz, I/4 [1941], s. 243), fakat hâdimü’l-Haremeyni’ş-

şerîfeyn unvanı ile beraber hilâfet alâmetlerini muhafaza etmek, Mısır Memlük sultanlarının İslâm âlemindeki yerini almak, Osmanlı sultanını uç gazi hükümdarı durumundan fiilen hilâfetin sahibi ve koruyucusu durumuna yükselmektir. Kanûnî Sultan Süleyman, Mekke şerifine yazdığı cülûs mektubunda "hâdimü beytillâh ve'l-Harem" unvanını kullanmış ve kendisinin el-hilâfetü'l-kübrâ makamına oturduğunu bildirmiştir. Şerif de cevabında padişahı gazâda kazandığı başarılar dolayısıyla kendisinden ve bütün diğer İslâm hükümdarlarından üstün saymaktaydı (Feridun Bey, I, 501).

Bununla beraber bu çağda Abbâsîler devrindeki mûtat hilâfet telakkisinin çoktan tarihe mal olduğu ve Osmanlı sultanlarının o mânada bir hilâfet iddiasına kalkışmadıkları muhakkaktır. Osmanlı padişahlarının kullandığı halîfe-i rûy-i zemîn ve halîfetü'l-müslimîn unvanları tarihî-hukukî anlamından uzaktı. Hindistan'da Hint-Türk padişahları, Osmanlı hükümdarının İslâm âlemindeki üstünlük iddialarını hoş karşılamadıklarını belli etmişlerdir (a.g.e., II, 63-67). II. Bayezid'den itibaren Osmanlı padişahının hükümdarlık ve devlet telakkisi şeriata gittikçe daha uygun bir hale getirilmeye çalışılmış, örfî tasarrufları giderek sınırlandırılmıştır. Ancak XVIII. yüzyılda Osmanlılar, Abbâsî hilâfet telakkisini canlandırmışlar ve padişahı bütün müslümanların tek meşrû halifesi olarak görmeye başlamışlardır. XVIII. asırda İranlılar ile yapılan antlaşmalarda bu temayül açıkça kendini gösterir. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nda Kırım müslümanlarının dinî bakımdan Osmanlı padişahına bağlılığı hakkındaki 3. madde sonradan Rusya'ya verilen bir takrirle açıklanmıştır (metin için bk. Cevdet, II, 302 vd.). Buna göre, "Tatar kavmi bi'l-ittifak bir hanı intihap eylediklerinde, hâdimü'l-Haremeyni'ş-şerîfeyn ve imâmü'l-müslimîn olan pâdişâh-ı Âl-i Osman hazretlerine ber muktezâ-yı hilâfet-i uzmâ arz ve inhâ ve sultânü'l-müslimîn hazretleri dahi bir gûnâ ta'lîl ve ta'vîk etmeksizin der'akab nişân-ı şerîf-i hilâfet-penâhî îtâ ve teşrifâtını irsâl eyleye." Bundan başka hutbede ve sikkelerde Osmanlı padişahının adı geçecek, Kırım kadılarına İstanbul'dan kazasker tarafından "izn-i şer'î mürâselesi" verilecektir. Bu belgeye göre aynı zamanda iki halife (ictimâ-i halîfeteyn) olamaz. Bu sebeple Kırım hanı halifeden berat alır. Bu maddeyi daha açık hale koyan 1779 Aynalıkavak tenkihnâmesine göre (a.g.e., II, 329) Kırım halkı mebuslarını gönderip padişahı imâmü'l-mü'minîn ve halîfe-i a'zam-ı muvahhidîn tanıdıklarını bildirecek ve seçtikleri han için

misal (berat) gönderilmesini ve padişahın takdîs-i şer‘îsini dileyeceklerdir. Fakat bu durumun Kırım hanlarının dünya ve devlet işlerinde bağımsızlığına halel getirmeyeceği ayrıca belirtilmiştir. Burada halifenin siyasî ve dinî yetkilerini ayırt etmesi ve siyasî haklarından vazgeçmesi Rusya’nın baskısı ile kabul edilmiş bir durumdur. Bu durum, Osmanlı hükümdarının hilâfet yetkilerini örfî padişahlık yetkilerinden ayırıp müstakil olarak icra etme iddiasının ilk ifadesidir. XIX. yüzyılda Tanzimat devrinde gayri müslim tebaayı devlete bağlamak için de padişahın örfî hükümdarlık sıfatının belirtilmesine önem verilmiş, bütün Osmanlılar’ın hükümdarı sıfatı bütün müslümanların hükümdarı sıfatı yanında ayrı bir kavram olarak ortaya çıkmış ve her ikisi 1876 Kānûn-ı Esâsîsi’nde şu şekilde ifadesini bulmuştur: “Zât-ı hazret-i pâdişâhî hasbe’l-hilâfe dîn-i mübîn-i İslâm’ın hâmisi ve bi’l-cümle tebaa-i Osmâniyye’nin hükümdar ve pâdişahıdır” (md. 4); “Saltanat-ı seniyye-i Osmâniyye hilâfet-i kübrâ-i İslâmiyye’yi hâiz olarak sülâle-i Âl-i Osmân’dan usûl-i kadîme vechile ekber-i evlâda aittir” (md. 3). 1922’de saltanatı ilga eden kanun Osmanlı hükümdarının padişah olarak hâkimiyet haklarının tamamıyla millete geçtiğini, fakat halifelik sıfat ve yetkilerinin hânedanda devam ettiğini onaylamaktaydı.

Osmanlı padişahının örfî hükümranlık yetkilerine gelince bunun bir taraftan Orta Asya Türk devlet geleneğine, diğer taraftan Yakındoğu’daki kadîm imparatorluk geleneklerine bağlı olduğunda şüphe olmamakla beraber gerçekte Osmanlı padişahı daha ziyade Osmanlı tarihinin bir ürünüdür. Bazı Osmanlı müellifleri, bu arada XV. yüzyılda Tursun Bey Gazzâlî, İbn Sînâ, Nasîrüddîn-i Tûsî gibi İslâm düşünürlerini izleyerek Osmanlı padişahının mutlak örfî hükümranlık haklarına nazarî bir temel bulmayı denemiştir. Tursun Bey’in padişah yetkileri ve tebaa hakkında tarihinin mukaddimesinde yazdıklarına göre içtimaî nizamı korumak için her insanı kabiliyetine göre kendi mevkiinde hakkına razı tutmak ve başkasının hukukuna saldırmaktan menetmek gerekir; bu da bir padişahın varlığını zaruri kılar. Padişah olmazsa nizam olmaz, insanlar birbirini yok eder. Bu sebeple padişaha mutlak itaat gerekir; Kur’an da bunu emreder. Padişah istediği gibi yüksektekileri alçaltır, aşağıdakileri yükseltir. Tanrı’nın zâtına mahsus olan bu sıfat yani mutlak hâkimiyet onda belirir. Fakat bu yetki adalet dairesinde kullanılmalıdır. Adaletsiz ülke ayakta durmaz. Adalet insanlar arasında düzenin temelidir. Osmanlı padişahları bu mutlak

hâkimiyeti fiilen ve hukuken kendi şahıslarında bilmişlerdir. Hatta Avrupa'da yeni çağların başında Machiavelli ve Jean Bodin gibi nazariyeciler mutlak hükümdar örnekleri arasında Osmanlı padişahlarına geniş yer vermişlerdir. Osmanlı padişahları İslâm tarihinde belki en ziyade merkeziyetçi ve mutlakiyetçi hükümdarlar sayılabilir. Onlar yalnız idarî sahada bu mutlakiyetin bir vasıtası olarak devletin icra yetkilerini yalnız kendi kullarına vermek, toprak üzerinde devlet kontrolünü kurmakla kalmamışlar, aynı zamanda ilmiye sınıfını teşkilâtlandırmak ve devlet hizmetine sokmak, her türlü vakfı devlet kontrolü altına almak suretiyle merkeziyetçi güçlerini o zamana kadar hiçbir İslâm devletinde görülmemiş şekilde kuvvetlendirmişlerdir.

Padişahın örfî sahada mutlak hâkimiyetini gösteren hukukî müessese hüküm, irade, ferman, berat, hatt-ı hümâyun adları altında gösterilen emir yetkisi teşkil eder. Bu belgelerde padişah emir ve

iradesini "buyurdum ki" tabiriyle belirtir. Yalnız her türlü tayin ve tevcih belgeleri (berât-ı pâdişâhî), her çeşit icra emirleri (fermân-ı pâdişâhî) değil aynı zamanda kanunlar da bir hüküm şekli içinde bir padişah iradesi olarak duyurulur. 1876 Kānûn-i Esâsîsi dahi bir irâde-i seniyye şeklinde ilân edilmiştir. Kānûn-i Esâsî'de 1908'den sonra yapılan değişiklikle "irâdât-ı seniyye"nin kanunî mahiyeti kabul edilmekle beraber sahası tayin ve tesbit olunmuştur. Bütün berat ve fermanlar padişahın tuğrasını taşırdı. Ancak şer'î belgeler, özellikle vakfiyeler kendi geleneksel şekilleri içinde düzenlenir ve yalnız padişahın beratı ile tayin edilmiş şer'î yetkililer tarafından onaylanırdı.

Padişah şeriatı uygulamaya ve muhafazaya mecburdur. Padişahın mutlak yetkisi şeriat sınırında durur. Yavuz Sultan Selim'den sonra ve bilhassa gerileme devrinde şeriat padişahın örfî hâkimiyet sahasını gittikçe daraltmış, devletin icra faaliyetleri şeriatın denetimi altına sokulmuştur. Yavuz Sultan Selim, Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi'nin divana gelip devlet işlerine karışmasını protesto ettiği halde (Mecdî, s. 305) XVIII. yüzyılda önemli devlet işleri için şeyhülislâmdan fetva alınmasına lüzum görülüyordu. Şeyhülislâm bu işlerin görüşüldüğü meclislere başkanlık etmekteydi. XVII. yüzyıldan itibaren padişahların, şeriata aykırı hareket ettiklerine dair şeyhülislâmlar tarafından verilen fetvalarla tahttan

indirildikleri de bilinmektedir. III. Selim’in hal‘i için Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi’nin verdiği fetvada onun saltanat tahtında istiklâlini kaybettiği, başkalarına alet olduğu ve müslümanlara karşı hareket ettiği için hilâfete lâyık olmadığı belirtilmiştir. Bununla beraber onun hal‘inden sonra yeniçerilere verilen teminat belgesinde padişah ve halifenin mutlak hükümranlık hakları tamamıyla teyit edilmiştir (Cevdet, VIII, 446-449).

1839’da Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu’nun ilânından sonra Tanzimat devrinde Batı’nın anayasa fikirlerinin etkisi altında padişahın mutlakiyetini sınırlandırma ve ana hakları teminat altına alma amacını güden bir cereyan gittikçe kuvvetlenmiş, Yeni Osmanlılar bu fikri savunmuşlardır. Nihayet Sultan Abdülaziz’in keyfî ve müstebit idaresinin ardından onun hal‘i üzerine 1876 Kānûn-ı Esâsîsi ilân edilmiştir. Bu anayasa padişahın devlet kuvvetleri içinde üstün durumunu ve mutlak hâkimiyetini korumuş, padişahın tayin ettiği vükelânın meclise karşı sorumluluğu esasını tanımamıştı. Fakat 1908 inkılâbından sonra yapılan Kānûn-ı Esâsî değişikliğiyle bu sorumluluk tanınmış (md. 30) ve Osmanlı padişahı böylece meşrutî bir hükümdar durumuna gelmiştir (Celâleddin Ârif, II, 8-28).

23 Nisan 1920’de Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin kuruluşu ile millî iradeye dayanan millî hükümet padişahın bütün yetkilerini fiilen üzerine almış, zaferden sonra Büyük Millet Meclisi 30 Ekim 1922 ve 1-2 Kasım 1922 tarihli iki kararıyla (Düstûr, Üçüncü tertip, karar nr. 307, 308) yeni Türkiye hükümetinin Osmanlı Devleti yerine kaim olduğuna, Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu ile hükümranlık hakkı millete verildiğinden “İstanbul’daki padişahın mâdûm ve tarihe müntakil bulunduğuna” karar vermiştir. Ancak hilâfet şu madde ile ibka edilmiştir: “Hilâfet hânedân-ı Âl-i Osmân’a ait olup halifeliğe Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından bu hânedanın ilmen ve ahlâken erşed ve aslah olanı intihap olunur. Türkiye Devleti makām-ı hilâfetin istinatgâhıdır” (md. 2). 23 Ekim 1923’te Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu’nun bazı maddelerinin tavzîhan tâdiline dair kanunla (Düstûr, Üçüncü tertip, nr. 364) hükümet şekli cumhuriyet olarak belirlenmiş, aynı gün Mustafa Kemal reisicumhur seçilmiş ve 3 Mart 1924’te hilâfetin ilgasına ve hânedân-ı Osmânî’nin Türkiye Cumhuriyeti memâliki hâricine çıkarılmasına dair kanunla (a.g.e., Üçüncü tertip, nr. 431) halife hal‘edilmiştir. Bu kanunun 1. maddesinde, “Hilâfet hükümet ve

cumhuriyet mâna ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan hilâfet makamı mülgadır” denilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 341, 352; Yazıcızâde Ali, Târîh-i Âl-i Selçûk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1391, vr. 444a; Ahmedî, Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân (haz. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, s. 9-10; Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 26; Makrîzî, Histoire des sultans mamlouks (trc. E. M. Quatremère), Paris 1837, I, 68; İstanbul’un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1954, s. 82; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 93, 127, 148, 160; Tursun Beg, Târîh-i Ebü’l-Feth: The History of Mehmed the Conqueror (nşr. Halil İnalcık - R. Murphy), Minneapolis-Chicago 1978, metin, vr. 25a; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 59, 191, 247; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, Bulak 1311, II, 227; Feridun Bey, Münşeât, I, 501; II, 63-67; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 305; D’Ohsson, Tableau général, I, 269 vd.; Cevdet, Târih, II, 302 vd., 329; VIII, 446-449; Celâleddin Ârif, Hukūk-ı Esâsiyye, İstanbul 1329, II, 8-28; Düstûr, Üçüncü tertip, nr. 307, 308, 364, 431; Uzunçarşılı, Medhal, s. 146; B. Y. Vladimircov, Cengiz Han (trc. Hasan Âli Ediz), İstanbul 1950, s. 53-70; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, s. 329, 468; Fr. Taeschner, “Beiträge zur Frühosmanischen Epigraphik und Archäologie”, Isl., XX (1932), s. 109-186; Tahsin Öz, “Murad I ile Emir Süleyman’a Ait İki Vakfiye”, TV, I/4 (1941), s. 241-244.

Halil İnalcık

PÂDİŞÂHÎ

(پادشاهي)

Safevîler, Bâbürlüler ve Osmanlılar tarafından kullanılan bir çeşit gümüş para.

Şâhî, şâhin, şain olarak da adlandırılır. Timur'un oğlu Şâhruh'un adına nisbetle önce şâhruhî şeklinde anılırken daha sonra kısaca şâhî diye yaygınlaşmıştır. Şâhî kelimesi İran menşeli olup ilk defa Şâhruh zamanında tenge-yi nukranın 4,72 grama indirilmesinin ardından halk arasında şâhruhî (şâhî) adıyla meşhur olmuştur. Safevî Hükümdarı Şah İsmâil 908-923 (1502-1517) yılları arasında 1, 2 ve 4 miskal ağırlığında gümüş sikkeler bastırmıştı. Bunlardan 1 miskal olanın ağırlığı 1 şâhruhîye eşitti. I. Şah Tahmasb zamanında 1 şâhî 0,5, Kerim Han Zend döneminde ise çeyrek miskaldi (yaklaşık 1,15 gr.). Zendler'in son devrinde 1 şâhî 0,96 grama kadar düşmüştür. Bu dönemde gümüş para basımı azaldı ve eyaletlerde 1 miskal tutan bakır paraya da şâhî adı verildi. Kaçarlar'dan Feth Ali Şah zamanına (1797-1834) kadar 2 şâhîye "muhammedî", 4 şâhîye "abbâsî" denilirdi. Feth Ali Şah devrinde tedavüldeki en küçük şâhîye "şâhî-yi sefîd" adı verilirdi. Nâsırüddin Şah döneminde 100 dinara "dû şâhî", 50 dinara şâhî denilirdi. Nevruz kutlamaları dolayısıyla basılan küçük gümüş sikkeler de bu adla anılırdı. Rızâ Şah Pehlevî 1930'da 1 tümeni 10 riyale, 10 riyali 100 dinara, 1 şâhîyi 5 dinara eşitledi. 1935'te 0,5 riyal (100 dinar) 10 şâhî kabul edildi. Son şâhî sikkeler, 50 dinar şeklinde İran İslâm Cumhuriyeti'nin ilânından (1979) sonra yeni rejimin ilk parası olarak bir defaya mahsus basılmıştır.

Şâhî, Bâbürlüler'den önce ve Bâbürlüler zamanında Hindistan'da da kullanılmıştır. XV. yüzyılda Doğu Anadolu ve Bursa piyasalarında dolaşan şâhruhîler, Osmanlılar'da ise XVI. yüzyılda Bursa sicillerinde gümüş paralar şâhî olarak geçmeye başlar. Öte yandan Yavuz Sultan Selim tarafından bastırılan altın para da şâhî diye bilinir. Yapılan araştırmalardan yazılı kaynaklarda geçen şâhî, pâdişâhî, selîmî denen sikkenin gümüş para olduğu anlaşılmaktadır (Maxim, Cercetari Numismatice, V, 129-152).

Osmanlılar, Akkoyunlu ve Safevî İran topraklarında basılan şâhruhî (şâhî) gümüş sikkesini Osmanlı parası olarak Yavuz Sultan Selim zamanında şâhî, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde süleymânî, II. Selim devrinde selîmî, III. Murad'ın saltanatında pâdişâhî (halk ağzında ise şâhî) şeklinde adlandırmıştır.

Osmanlı gümüş parası olarak şâhî-dirhem nümismatik kataloglara göre ilk defa 921 (1515) yılında, yani Yavuz Sultan Selim'in İran seferi ve yeni doğu fetihlerinden sonra Gence'de darbedilmiştir (Schaendlinger, s. 73). Bu sikkenin bugünkü ağırlığı (kullanıldıktan sonra) adı geçen kataloga göre 3,40 gramdır. Halil Sahillioğlu'na göre 919'da (1513) Bursa davalarında zikredilen şâhîler 1 miskal (4,608 gr.) ağırlığındaydı (Studies in Ottoman Economic, s. 45). Fakat o sırada Doğu Anadolu henüz fethedilmediği için Bursa'daki şâhîler Osmanlı basımı bir para değil İran parasıydı. Her iki sikkenin ağırlığı göz önüne alınırsa Osmanlılar'ın İran sikkesini örnek aldığı ortaya çıkar. 1566'da Bağdat Darphânesi 12 kırat (3,840 gr.) ağırlığında şâhîleri basmaya başlamıştır (a.g.e., s. 45).

Yeni sikkenin Osmanlı piyasasındaki tesiri ve rolü gittikçe arttı. Bunun sebepleri, bir taraftan bu paranın, 1584-1586 yılı büyük devalüasyonundan sonra 0,384 gr. gümüş ağırlığında gelen akçeden on kat daha fazla gümüş tutarı olması, diğer taraftan Bursa ve İstanbul büyük atölyelerine ham madde olan İran ipeğinin bu para ile daha rahat satın alınması idi. Nihayet İran seferlerine (1578-1590) katılan askerlerin maaşları da bu parayla kısmen de olsa ödenebiliyordu (BA, MD, nr. 40, s. 271, hk. 633). Osmanlı hazinesi ve piyasasında pâdişâhînin rayici Yavuz Sultan Selim zamanında 6-6,5 akçe, 991 (1583) yılına doğru 7 akçe (vergilerin alınmasında), 7,5 akçe (maaşların ödenmesinde), bu yılın son aylarından itibaren tek kur olarak 8 akçe oldu. Sultan İbrâhim döneminde ise 10 akçe idi (BA, KK, nr. 1772, s. 30, 55, 58).

Akçeye karşı daha üstün gelen pâdişâhî, 1582-1583 malî yılında Osmanlı dış hazinesinin gelirlerinin % 17,11'ini oluşturuyordu (Sahillioğlu, Gel.D, tablo 5). 1578-1590 yılları İran savaşları sonrasında bu para yalnız Anadolu piyasalarına değil Balkanlar'a, hatta Tuna kuzeyindeki tâbi Eflak ve Boğdan voyvodalıklarına da yayıldı. 993'te (1585) Erdel'e firar eden Eflak Voyvodası Petru Cercel'in haracının birçoğu pâdişâhîden oluşuyordu

(Documente privitoare, III, 29-30). 1589'da Eflak'tan geçen İngiliz seyyahı Fox yerli fiyatlardan bahsederken bunu "şâhiye" denilen parayla ifade eder (Calatori straini, III, 295); yani Eflak piyasasında pâdişâhî akçeden daha önemli, daha aranan bir para haline gelmişti. Rûznâmçe defterlerindeki kayıtlara göre 996-997 (1588-1589) malî yılında Eflak haracının % 93,76'sı ve Boğdan haracının % 36,3'ü pâdişâhî olarak ödenmişti. Ayrıca 1586, 1587 ve 1588 yıllarında Eflak ve Boğdan voyvodaları tarafından verilen sikke tashih akçesi tamamen pâdişâhî olarak (1 pâdişâhî = 8 akçe) tediye edilmişti (BA, KK, nr. 1772, s. 30, 74, 125). Tuna'nın kuzeyindeki piyasalarda pâdişâhînin hareketi son zamanlarda nümismatik buluntularla da doğrulanmaktadır.

Pâdişâhî/şâhînin bu ilerlemesi karşısında Osmanlı idarecileri 998'de (1590) bu paranın tedavülünü Eflak ve Boğdan dahil genellikle yasaklamıştı (BA, MD, nr. 66, s. 220, hk. 465). Nitekim bu tarihten sonraki hazine rûznâmçe defterlerinde bu paranın ismine rastlanmaz (BA, KK, nr. 1871, 1873, 1877). Yasağın sebebi, aynı yıl Boğdan ve Eflak voyvodalarına gönderilen hükümde İran seferinin açılmasından beri bu taraftan gelen ve Osmanlı piyasasına yayılan şâhînin çoğunlukla sağlam ayarlı olmaması (bakır karışık) şeklinde açıklanmıştır (BA, MD, nr. 66, s. 220, hk. 465). Şâhîlerin kalp ve vezniyle ayarının bozuk olduğu hakkında birçok şikâyetin hükümet merkezine ulaştığı resmî kayıtlardan anlaşılmaktadır (BA, MD, nr. 12, hk. 953; Canca Darphânesi'nde basılan kalp şâhî: MD, nr. 48, s. 90, hk. 244; Rusçuk kasabasında basılan kalp kuruş, şâhî ve akçe hakkında: MD, nr. 48, s. 291, hk. 853; Erzurum, Diyarbekir, Halep ve Bağdat dolaylarında basılan kalp, vezni ve ayarı bozuk şâhîler: MD, nr. 55, s. 202, hk. 366). Ayrıca kalp şâhînin basılmasında ham madde kaynağı olan Macaristan, Karatova ve diğer Rumeli bölgeleri bakırının Anadolu'ya ve İran'a götürülmesi de yasaklanmıştı (BA, MD, nr. 28, s. 174, hk. 404).

Şâhîlerin 1590'da tedavüldeki bu resmî yasaklanması geçici oldu. Pâdişâhîlerin Osmanlı piyasalarında gayri resmî tedavülü sürdü. Bu durum karşısında (pâdi)şâhîler için 1015-1024 (1606-1615) yılları arasında 5 akçe olarak tek rayiç konuldu (Sahillioğlu, TTK Belgeler, I/1-2 [1964], s. 232-233). Osmanlı akçesinin büyük Avrupa gümüş kuruşları ve hatta normal ağırlıkta (pâdi)şâhîler karşısında yetersiz oluşu bu zorunluluğu ortaya koymuş olmalıdır. Bunun için 1027'den (1618) sonra II. Osman 3 gr.

ağırlığında (10 akçelik) onluk sikkeyi ve 1098'den (1687) sonra II. Süleyman Osmanlı kuruşunu darbettirdi. Bu açıdan İran kökenli (pâdi)şâhînin tarihi Mısır kökenli pâre / paranın kaderiyle benzerlik gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 22, s. 266, hk. 521, s. 322, hk. 638; nr. 28, s. 299, hk. 747; nr. 48, s. 348, hk. 1021; nr. 58, s. 304, hk. 778; BA, KK, nr. 1772, s. 70, 104, 135; nr. 1869, s. 21, 23, 25, 60, 67, 82, 90; Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţarii Româneşti (ed. E. A. Veress), Bucureşti 1931, III, 29-30; Calatori straini despre Ţarile Române (ed. M. Holban), Bucureşti 1971, III, 295; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1307, s. 80; Ekrem Kolerkılıç, Osmanlı İmparatorluğunda Para, Ankara 1958, s. 31; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdenî Paralar, İstanbul 1968, tür.yer.; İbrahim Artuk, Kanunî Sultan Süleyman Adına Basılan Sikkeler, Ankara 1972, s. 23, 68, 173-174; A. C. Schaendlinger, Osmanische Numismatik, Braunschweig 1973, s. 73; O. Iliescu, "Cu privire la haraciul ţarilor române în secolul al XVI-lea", Revista de istorie, XXI/2, Bucureşti 1979, s. 558-559; Şevket Pamuk, Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi, İstanbul 1991, s. 111; Halil Sahillioğlu, Studies in Ottoman Economic and Social History, İstanbul 1999, s. 27-64; a.mlf., "XVII. Asrın İlk Yarısında İstanbulda Tedavüldeki Sikkelerin Râyici", TTK Belgeler, I/1-2, Ankara 1964, s. 232-233; a.mlf., "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri 1300-1750", Gel.D, İktisat tarihi özel sayısı, Ankara 1978, s. 10; a.mlf., "Şahi", Türk Nümizmatik Derneği Bülteni, sy. 33-34, İstanbul 1996, s. 65; Mihai Maxim, l'Empire ottoman au nord du Danube et l'autonomie des principautés roumaines au XVIe siècle. Ètudes et documents, İstanbul 1999, s. 263-273; a.mlf., "Considérations sur la circulation monétaire dans les pays roumains et l'Empire ottoman", RESEE, III (1975), s. 407-415; a.mlf., "O lupta monetara în secolul al XVI-lea: padişahî contra aspru", Cercetari Numismatice, V, Bucureşti 1983, s. 129-152; N. Eugen, "Un şahiu ottoman hibrid din vremea lui Murad al III-lea (1574-1595), Un şahî ottoman hybride de l'époque de Murad III.", Simpozion de numismatica. Chişinau, 28-30 mai 2000, Buceraşti 2001, s.

157-159; a.mlf. v.dğr., “Un tezaur din epoca lui Mihai Viteazul, descoperit în fostul raion Rezina”, a.e., s. 161-167; S. Srećković, Ottoman Mints and Coins, Belgrade 2002, tür.yer.; Mustafa Akdağ, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye’nin İktisadî Vaziyeti”, TTK Belleten, XIII/ 51 (1949), s. 516-517; E. Isacescu, “Tezaurul monetar din a doua jumatate a secolului ai XVI-lea, descoperit la Rîmnicu Vîlcea”, Buletinul Societatii Numismatice Române, LXX-LXXIV/124-128 (1976-80), Bucureşti 1981, s. 331-339; B. Murgescu, “The Shahis in Wallachia”, RESEE, XXXII (1994), s. 1-8; Erdoğan Merçil, “Şâhî”, İA, X, 281; R. E. Darley-Doran, “Shāhī”, EI[2] (İng.), IX, 203.

Mıhaı Maxım

PADRİLER

(bk. PEDRİLER).

PAKALIN, Mehmet Zeki

(1886-1972)

Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü adlı eseriyle tanınan araştırmacı, yazar.

9 Mayıs 1886'da Ohri'de doğdu. Babası Binbaşı Nişli Ali Rızâ Bey, annesi Sâbire Hanım'dır. İlk eğitimini Kırçova ve Manastır'da, orta eğitimini Manastır Askerî Rüşdiyesi'nde aldı. Manastır Mülkî İdâdîsi'nden 10 Kasım 1903'te mezun oldu. Daha sonra İstanbul'a giderek Mülkiye Tıbbiyesi'ne girdiyse de sağlığının bozulması üzerine ikinci sınıftan ayrılmak zorunda kaldı; ardından memuriyete geçti. Filorina kazasında Üçüncü Kol Tahrîr-i Nüfûs memurluğu yaptı, fakat bir ay sonra istifa etti. Kısa bir müddet Prizren Dârülmuallimîni'nde muallim vekilliğinde bulundu. Prizren sancağı Muhasebe Kalemi'nde evrak mukayyitliğiyle Maliye Nezâreti'ne intisap etti. Ardından Orhaniye, Doyran ve Kavala mal müdürlüğü yaptı. Selânik Emlâk-i Emîriyye müdürü (14 Ocak - 2 Ekim 1911), vekâleten de Drama sancağına muhasebeci oldu. Balkan Savaşı hayatında bir dönüm noktası teşkil etti ve Rumeli topraklarından ayrılmak zorunda kaldı. İstanbul'da Emlâk-i Emîriyye müdürlüğünde ve ardından bu müdürlüğün ikinci kısım mümeyyizi evvelliğinde bulundu. Kısa bir süre açıkta kaldıktan sonra Beyoğlu Belediyesi muhasebeciliğine getirildi. 1924'te Vilâyet Umûr-ı Hesâbiyye müdürü (şehremâneti muhasebecisi) olarak Ankara'da bulundu. Ardından İstanbul'a döndü. Adana ve İzmir görevleri dışında emekli oluncaya kadar memuriyet hayatı bu şehirde geçti. İstanbul Vilâyeti Emlâk-i Milliyye müdürlüğü, İstanbul Defterdarlığı muavinliği, Dîvân-ı Muhâsebât birinci sınıf murakıplığı ve başmurakıplığı gibi görevler yaptı. Buradan istifa ederek geçtiği Emlâk ve Eytam Bankası'nda İstanbul, Adana, İzmir emlâk şefi olarak çalıştı. Son görevi İstanbul Kazanç Tedkīk-i İ'tirâz Komisyonu raportörlüğü ve ardından üyeliği oldu. 1 Ekim 1950 tarihinde emekliye ayrılınca bütün zamanını tarih çalışmalarına ayırdı. 30 Ocak 1972'de öldü. Mezarı Karacaahmet Kabristanı'ndadır.

Fransızca yanında Bulgarca, Sırpça ve Rumca'ya da âşina olan Pakalın

ömrü boyunca kitap toplamıştır. 6953 cilt tutan nâdide kitapları 9 Kasım 1982'de kızı Sevim Özek tarafından Âtıf Efendi Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır. Bunların 183'ü yazmadır. Özellikle salnâmeler ve Osmanlı tarihine ait değerli kitaplar yanında mecmua ve gazete koleksiyonları da önemlidir. Pakalın'ın çok verimli bir yazı hayatı olmuştur. İlk yazıları malî ve iktisadî konularda olup bunları Ebülkemal M. Akil imzasıyla neşretmiştir. Ardından biyografi türüne merak sarmıştır. Yazıları Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası, Türk Tarih Encümeni Mecmuası, Beyânü'l-hak, Sebîlürreşad, İslâm Mecmuası, İçtihad başta olmak üzere ilim ve kültür mecmualarında, İleri, İkdam, Son Posta, Yeni Sabah gibi gazetelerde yayımlanmıştır. Yeni Mecmua'daki "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Sadrâzamlar" başlıklı tefrikası önemlidir. Ayrıca İbrahim Alâeddin Gövsa'nın Resimli Yeni Lugat ve Ansiklopedi'sine yazılarıyla katkıda bulunmuştur. İslâm-Türk Ansiklopedisi ile (1941-1948) Aylık Ansiklopedi'de de (I-V ve eki, 1945-1949 ve 1950) birçok maddesi vardır. İktisat ve Ticaret Ansiklopedisi'nin yazı heyetine dahil olmuş; VIII, IX, X. ciltlerle (1953-1954) ek cildinde (1960) birçok madde kaleme almıştır. Mehmet Zeki Pakalın çalışma tarzı olarak nakil usulünü tercih etmiş ve zaman zaman intihale varacak ölçüde nakillerde bulunmuşsa da özellikle biyografi alanına önemli katkı sağlamıştır.

Eserleri. 1. Köylülerimiz Niçin Zengin Olmuyor (İstanbul 1330). 2. Maktûl Şehzadeler (İstanbul 1336). Tarihe dair ilk basılan eseridir. 3. Tanzimat Maliye Nazırları (İstanbul 1939). Tanzimat'ın 100. yıl dönümü münasebetiyle hazırladığı iki ciltlik bir eser olup biyografisi verilen nâzırlar daha sonra Maliye Teşkilâtı Tarihi isimli kitabına eklenmiştir. 4. Son Sadrâzamlar ve Başvekiller (I-V, İstanbul 1940-1948). Sekiz cilt halinde kaleme alınan, ancak beş cildi basılabilen eser, Osmanzâde Ahmed Tâib'in Hadîkatü'l-vüzerâ'sına Ahmed Rifat Efendi tarafından yazılmış son zeyil olan Verdü'l-hadâik'in bir devamıdır. Yûsuf Kâmil Paşa'dan son sadrazam Ahmed Tevfik Paşa'ya kadar gelen sadrazamların hal tercümesini ve icraatlarını ihtiva eder. Bu eserin geniş bazı biyografileri ayrıca müstakil kitap şeklinde basılmıştır. Bunlardan Mahmut Nedim Paşa (İstanbul 1940), Mithat Paşa (İstanbul 1940), Hüseyin Avni Paşa (İstanbul 1941), Ahmet Vefik Paşa (İstanbul 1942) ve Safvet Paşa (İstanbul 1943) zikredilebilir. 5. Bursa'da Fatih'in Oğulları Mustafa ve Sultan Cem ve Türbeleri (İstanbul 1945). Süheyl Ünver ile birlikte hazırladığı ve belgelerle desteklediği

kitabıdır. 6. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü (I-III, İstanbul 1946-1956). Yazarın en tanınmış eseridir. Önce Tarihî Tâbirler ve Istılahlar Ansiklopedisi adıyla hazırlanan bu önemli çalışma müellifin kendi ifadesine göre on yıldan fazla sürmüştür. Eserde birçok madde daha önce yapılmış çalışmalardan alıntılarla oluşturulmuştur. Fakat her şeye rağmen eserin büyük bir ihtiyacı karşıladığı bilinmektedir. Kitabın 2004'te Millî Eğitim Bakanlığı tarafından on altıncı baskısı yapılmıştır. 7. Tarihe Malolmuş Fıkralar, Nükteler (İstanbul 1946). "Tarihî fıkralar" adıyla topladığı bilgilerden oluşan üç ciltlik çalışmasının Osmanlılar'a ait kısmıdır, diğerleri basılmamıştır. 8. Tarih Boyunca Kadın-Erkek Dedikoduları (İstanbul 1949). 9. Mektep Fıkraları (İstanbul 1950). 10. Maliye Teşkilatı Tarihi, 1442-1930 (I-IV, Ankara 1978). Osmanlı maliye teşkilâtı tarihi hakkında kısa bir girişle başlayan eser, Sinan Çelebi'den itibaren en son 1944 yılında Maliye vekilliği yapan Ali Fuat Ağralı'ya kadar defterdarlık, nâzırlık ve Maliye vekilliği makamında bulunan kimselerin biyografilerini içerir. Arşiv kaynaklarına ve özellikle sicill-i ahvâl defterleriyle hayatta bulunanların kendilerinden alınan bilgilere dayanılarak yazılmıştır. 11. Sicilli Osmânî Zeyli (Son Osmanlı Büyükleri). Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1314 r. (1898) yılına kadar gelen dönemin ricâline dair Mehmed Süreyyâ Bey'in Sicilli Osmânî adlı eserine zeyil olarak hazırlanmıştır. Kitapta, basılmak üzere Türk Tarih Kurumu'na verildiği 17 Temmuz 1958 tarihine kadar yaşamış meşhurların biyografileri de yer alır. On dokuz ciltlik eserde 1246 kişinin biyografisi bulunmaktadır. Sicilli Osmânî Zeyli esas itibariyle sicill-i ahvâl defterlerine dayanmaktadır. Bunun yanında gazete ve mecmualarla İbrahim Alâeddin Gövsa ve İbnülemin Mahmud Kemal'in eserlerinden de faydalanılmıştır. Türk Tarih Kurumu'nca kitapla ilgili baskı hazırlıkları sürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Pakalın, I, Önsöz; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 307; Osman Nebioğlu, Türkiye'de Kim Kimdir, İstanbul 1961-62, s. 509; Sevgi Akça, Mehmet Zeki Pakalın-Hayatı ve Eserleri (mezuniyet tezi, 1995), İÜ Ed. Fak. Kütüphanecilik bölümü; Niyazi Ahmet Banoğlu, "Değerli Bir Bilginimiz",

Kitap ve Kitapçılık, sy. 10, İstanbul 1936, s. 5; Orhan F. Köprülü, "Bir Tenkit Hakkında Bazı Mülâhazalar", TM, IX (1951), s. 172; a.mlf., "Osmanlı Tarih Terimleri Sözlüğü Hakkında", Zafer, sy. 1046, Ankara 1952, s. 2-3; İsmet Parmaksızoğlu, "Pakalın, Mehmet Zeki", TA, XXVI, 329; "Pakalın, Mehmet Zeki", TDEA, VII, 228.

Ali Birinci

PAKİSTAN

(پاکستان)

Güney Asya'da bir İslâm ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Güneyinde Uman denizi bulunan Pakistan güneydoğuda Hindistan, kuzeydoğuda Çin, kuzeyde Afganistan ve batıda İran ile komşudur. İdarî bakımından Belûcistan, Kuzeybatı Serhad, Pencap ve Sind eyaletleriyle Kabile toprakları ve Federal Başkent Bölgesi'ne ayrılır. Resmî adı Pakistan İslâm Cumhuriyeti, yüzölçümü -tartışmalı Cammû ve Keşmir bölgeleri dışında-803.943 km², nüfusu 165.000.000 (2007 tah.), başşehri İslâmâbâd (529.000), diğer önemli şehirleri eski başşehir olan Karaçi (10.032.000), Lahor (5.452.000), Faysalâbâd (2.009.000), Ravalpindi (1.410.000), Mültan (1.197.000) ve Haydarâbâd'dır (1.167.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Pakistan etrafı dağlarla çevrili çukur bir çanak içinde yer alır. Bu çanağın kuzey kenarında uzanan Hindukuş, Karakorum ve Himalayalar'da yer yer 7000 metreyi geçen birçok doruk vardır (Godwin Austen: 8611 m.). Ülkenin batı bölümünde orta yükseklikte dağlar yayılış gösterir; burada Pakistan ile Afganistan arasında ulaşımı sağlayan ünlü Hayber Geçidi bulunur. Güneybatıdaki Belûcistan bölgesi çöl ve yarı çöl özelliğinde bir plato görünümündedir. Başşehir İslâmâbâd ile Uman denizi arasındaki ovalar ülke topraklarının yaklaşık üçte ikisini kaplar. Pakistan'ın en önemli tarım ve yerleşim bölgesi olan bu düzlük alanın kuzey kesiminde İndus ve dört kolunun içinden geçtiği Pencap ovası, onun aşağısında sulama çalışmalarından önce çöl yapısı gösteren Sind ovası, daha güneyde çorak ve

ıssız bir kıyıda geniş bir delta ovası yer alır. Güneydoğuda Hindistan sınırı boyunca Tar çölü uzanır.

Ülkenin doğusu coğrafya literatüründe “Pencap tipi” adı verilen yazları yağışlı muson ikliminin, batısı kışları yağışlı karasal iklimin (veya bozulmuş Akdeniz iklimi) etkisi altındadır. Güney kesimindeki alçak düzlüklerde ise tropikal iklim görülür. Pakistan genelde kurak bir ülkedir. Yıldan yıla büyük değişiklikler gösteren yağış miktarı ovalarda 150 mm. dolayındayken dağlarda 1500 milimetreye kadar çıkar. Bu iklim şartlarına bağlı olarak bitki örtüsü çok fakirdir. Toprakların yalnızca % 4,6’sını kaplayan ormanlar kuzeydeki dağların yamaçlarında yer alır. İndus nehrinin batısında ise bozkırlar uzanır. Başlıca akarsu ülkenin can damarı olan İndus’tur. Ülkeyi boydan boya geçerek Uman denizine dökülen bu nehrin üzerinde sulama ve enerji amaçlı birçok baraj kurulmuştur, ayrıca nehirden ulaşım amacıyla da faydalanılır.

2003’te dünyanın altıncı kalabalık ülkesi olan Pakistan yüksek doğum oranı (% 2,08) sebebiyle son derece genç bir nüfus yapısına sahiptir ve bu şartlar altında insan sayısının yüksek oranlarda artarak 2025 yılında 300 milyona yaklaşacağı tahmin edilmektedir. Nüfusu teşkil eden değişik etnik unsurlar içinde en kalabalık olanlar Pencâbîler’dir (% 60); onlardan sonra Sindliler (% 11), Peştular (% 9), Urduca konuşan halklar (% 6,3), Jatlar (% 6) ve Belûcîler (% 2,6) gelir. Resmî dil Urduca olmakla birlikte İngilizce de yaygın biçimde konuşulur ve ikinci resmî dil kabul edilir. Nüfusun % 97’ye yakın bölümü müslümandır; hıristiyanlar ve Hindular küçük azınlıkları oluşturur. Kilometrekareye 191 kişinin düştüğü ülkede nüfus dağılımının sulamalı tarımla yakın ilişkisi vardır; en kalabalık kesimler sulak Pencap bölgesiyle Peşâver ve Ravalpindi çevreleridir. Kuzeydeki dağlık alanlarla Belûcistan ve doğudaki çöllük alanlar ise ülkenin en seyrek nüfuslu bölgeleridir.

Pakistan genelde bir tarım ülkesidir. Tarım alanlarının büyük bir bölümünü oluşturan İndus nehrinin suladığı ovalarda daha çok çeltik, pamuk ve buğday yetiştirilir; diğer önemli tarım ürünleri tütün, şeker kamışı, turunçgiller ve hurmadır. Ekonomide tarımdan sonra hayvancılık önemli yer tutar. Ancak kişi başına düşen hayvan sayısının yüksekliğine rağmen besicilik yöntemlerinin geriliği sebebiyle süt ve et üretimi düşüktür.

Hayvancılık aynı zamanda geleneksel halı, kilim dokumacılığına ve deri sanayiine temel teşkil eder. Kıyı balıkçılığı oldukça gelişmiştir. Yer altı kaynakları zengin sayılır. Petrol ve kömür madenciliğinin önemsizliğine karşılık doğal gaz üretimi son yıllarda hızlı bir gelişme göstermiştir. Büyük bölümü Belûcistan-Pencap sınır bölgesinden elde edilen doğal gaz boru hatlarıyla sanayi merkezlerine taşınır. Ülke topraklarından ayrıca büyük çapta kireç taşı, kromit, alçı ve düşük nitelikli demir cevheri çıkarılır.

Sanayi gelişme aşamasındadır ve önemli ölçüde tarım ürünlerinin işlenmesine dayanır. Bunların başında, büyük şehirlerdeki modern fabrikaların yanı sıra küçük yerleşme merkezlerindeki tezgâhlarla da yürütülen dokumacılık ve şeker üretimi gelir (özellikle Peşâver bölgesinde). Son yıllarda ara ve yatırım mallarına da yönelen sanayi tesislerinin çoğu Karaçi Limanı ile Sind ve Pencap bölgelerindeki şehirlerde toplanmıştır. Daha çok Amerika Birleşik Devletleri, Japonya, İngiltere, Almanya, Malezya ve Körfez ülkeleriyle yapılan dış ticarette en fazla pamuk, pirinç, tekstil ürünleri, halı, kilim, deri ve balık satılır; petrol, gıda ürünleri, gübre ve kimyasal maddelerle demir çelik, otomobil ve çeşitli makineler satın alınır. İhracattaki artışa rağmen dış ticaret bilançosu açık vermektedir (ihracat ithalâtın % 80 kadarını karşılar). Ancak yabancı ülkelerde çalışan işçilerin

gönderdikleri dövizler bu açığın kapatılmasına katkıda bulunmaktadır.

En gelişmiş ulaşım sektörü karayollarıdır. Karaçi'den çıkan ana karayolları ve demiryolları Lahor ve Ravalpindi üzerinden Peşâver'e ulaşır. 1978'de Pakistan'ın kuzeyini Çin'e bağlayan "dostluk otoyolu" açılmıştır. Ülke içi hava ulaşımı çok gelişmiş olup en işlek havaalanları Karaçi, Lahor, Ravalpindi ve Peşâver'dedir; Karaçi aynı zamanda başlıca liman şehridir. Ülke, Ekim 2005'te kuzey bölgelerini büyük oranda tahrip eden bir deprem felâketi yaşamış, 100.000'den fazla insan ölürken 3 milyon civarında kişi evsiz kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Ardel, Klimatoloji, İstanbul 1973, s. 355, 359; a.mlf., “Pâkistan”, İA, IX, 499-503; İbrahim Atalay, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, İzmir 1999, s. 179-182; Ramazan Özey, Dünya ve Ülkeler Coğrafyası, İstanbul 2000, s. 28; The World Almanac and Book of Facts 2004, New York 2004, s. 825; İbrahim Güner - Mustafa Ertürk, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 2005, s. 238-241; Sarah Ansari, “Pākistān”, EI[2] (Fr.), VIII, 246-250; “Pakistan”, Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VIII, 2137-2164; “Pakistan”, Bertelsmann: Bugünkü Dünyamız Atlas Ansiklopedi, Gütersloh 1993, III, 78-81.

İbrahim Güner

II. TARİH

Ülkenin 1947’den önceki tarihi genelde Hindistan ile ortaktır (bk. HİNDİSTAN). Bölgede bağımsız bir devletin kurulması XX. yüzyılın ilk yarısında yaşanan tarihî ve siyasî gelişmelerin sonucudur. Hindistan’ın tamamen sömürge haline getirilmesiyle neticelenen 1857 Büyük Hint Ayaklanması’ndan sonra İngilizler bu olaydan öncelikle müslümanları sorumlu tutmuşlardı. Böylece bir zamanlar hâkim bulundukları topraklarda bütün siyasal, kültürel ve ekonomik haklarını kaybeden müslümanlar belli bir içe kapanış döneminin ardından kendi durumları ve ülke meseleleriyle daha aktif biçimde ilgilenmek üzere siyasî faaliyetlere yöneldiler. Hindistan Kongre Partisi’ni (Indian National Congresse) bir Hindu partisi saydıkları için 1906’da Hindistan Müslümanları Birliği’ni (All India Muslim League) kurdular. I. Dünya Savaşı ve sonrasında İngiltere’nin kendilerine verdiği, Osmanlı Devleti’nin ve hilâfetin geleceğiyle ilgili taahhütleri yerine getirmemesi sebebiyle ülkede İngiliz sömürgeciliğine karşı tavır alan Hindular’la ortak hareket etmeye başladılar (bk. HİNDİSTAN HİLÂFET HAREKETİ). Ancak 1924’te hilâfetin ilgası üzerine bu birliktelik bozuldu. Buna karşılık bağımsızlık arayışları yoğunlaştı. 1928’de Hindistan Kongre Partisi’nin açıkladığı anayasa taslağı müslümanlarla Hindular arasında bağımsızlıkla ilgili derin görüş ayrılıklarını gündeme getirdi; bu sebeple müslümanlar da kendi taslaklarını hazırladılar. Müslümanların tezi

Hindistan Kongre Partisi'nin teklif ettiği eşit haklara sahip Hindistan vatandaşlığı fikrinin Hindu çoğunluğun bulunduğu bir sistemde işlemesinin mümkün olamayacağı, bunun yerine nüfus yoğunluğuna dayalı özerk bölgelerin kurulması gerektiği şeklindeydi. Bu tartışmalar arasında 29 Aralık 1930'da Muhammed İkbal, Hindistan'ın kuzeybatısında ve doğusunda iki bölgeden oluşacak ayrı bir müslüman devleti fikrini ortaya attı. Mevlânâ Muhammed Ali, Muhammed Ali Cinnah gibi toplum önderleri de bu fikrin savunucuları arasında yer aldı. Baskı altında kalan İngiliz hükümeti Hindistan'ın geleceği konusunda taraflar arasında görüşmeler başlattıysa da bundan bir sonuç alınamadı. 1935'te çıkarılan Hindistan İdare Kanunu, İngilizler'in ülkeden ayrılmaya niyetli olmadıkları yönünde yorumlanınca hem Hindular'dan hem müslümanlardan tepkiler geldi. 1937'de yapılan seçimlerde Hindistan Müslümanları Birliği umduğunu bulamadı ve hükümeti Kongre Partisi kurdu. Bu arada giderek yoğunlaşan bağımsızlık talepleri aynı zamanda Hindu-müslüman toplumsal ilişkilerini de gerginleştirdi ve ülkenin pek çok yerinde çatışmalar baş gösterdi.

II. Dünya Savaşı'nda Hindistan'ın sağlayacağı katkılar karşılığında bağımsızlık isteyen Kongre Partisi'nin bu talebinin reddi üzerine istifa etmesiyle müslümanlar için yeni bir dönem başladı. 1940'ta Lahor'da yapılan Hindistan Müslümanları Birliği toplantısında ilk defa müstakil bir İslâm ülkesi olarak Pakistan adı ortaya atıldı ve müslümanların çoğunlukta bulunduğu bölgelerin bağımsız bir devlet çatısı altında birleştirilmesi fikri tartışıldı. Çavdherî Rahmet Ali gibi Cambridge'de öğrenim gören bir grup öğrencinin formülleştirdiği "temiz ülke" anlamına gelen "Pâkistan" ismi müstakbel ülkenin eyaletlerinin adları olacak Pencap, Afgan (Kuzeybatı Serhad eyaleti), Keşmir ve Sind kelimelerinin baş harfleriyle Belûcistan'ın son ekinden meydana getirilmişti. Kongre Partisi bu durumun ülkenin parçalanması anlamına geleceği görüşüyle uzun süre direndi. Ancak gerek yoğunlaşan toplumsal çatışmalar gerekse herhangi bir bölge halkının kendi isteği dışında bağımsız Hindistan'da yaşamaya zorlanamayacağı anlayışıyla nihayet razı oldu. 1945'te yapılan seçimlerde Hindistan Müslümanları Birliği'nin parlamentoda müslümanlara ayrılan 495 sandalyeden

467'sini kazanması bağımsız devlet fikrinin büyük bir çoğunlukla benimsenmiş olduğunu gösterdi. II. Dünya Savaşı sonrasında İngiltere'de

iktidara gelen İşçi Partisi kamuoyunun baskısı yüzünden Hindistan'dan çekilme sürecini başlattı. İngilizler'in üzerinde durduğu federal yapı çözümünün Hindular'ca ancak geçici bir süre için kabul edilebilir görülmesi, müslümanların Hindular'ın çoğunlukta bulunduğu bir ülkede gelecekleri hakkındaki endişelerini arttırdı ve kalıcı çözümün bağımsız devletler olduğu fikrinde ısrar edilmesine yol açtı. Bu arada şiddetini arttıran toplumsal çatışmalar ve katliamlar tarafları bu çözümün bir an evvel hayata geçirilmesi hususunda ikna etti. Genel Vali Lord Mountbatten 3 Haziran 1947'de İngiltere'nin çekilmesiyle Hindistan'ın doğusunu ve batısını içine alan iki bölgeli bir devlet (Doğu ve Batı Pakistan) halinde Pakistan Devleti'nin kurulmasını öngören planını açıkladı. Buna göre Sind, Belûcistan ve Kuzeybatı Serhad eyaleti tamamen, Bengal ve Pencap nüfus yoğunluğu esasına göre Pakistan'a katılıyordu. Bu plan Hindu ve müslümanlarca kabul edildi; 18 Temmuz 1947'de İngiliz Parlamentosu durumu onayladı ve plan 14 Ağustos 1947'de fiilen uygulamaya konuldu.

Bölünmenin ardından iki taraflı büyük bir göç hareketi başladı. Bu arada yoğun toplumsal çatışmalar ve katliamlar meydana geldi. Bu süreçte çoğunluğu müslüman olan 250.000'den fazla insan hayatını kaybetti. Hindistan'da kalan müslümanların kitlesel akınıyla 10 milyon civarında göç alan Pakistan'ın bir devlet olarak durumu Hindistan'a göre daha ağırdı. Hindistan'ın ülkenin idarî geleneğiyle kurumlarını, maddî zenginliklerini ve kaynaklarını devralmasına mukabil her şeyi yeni baştan oluşturmak durumunda kalan Pakistan'ın aynı zamanda birbiriyle toprak bağı bulunmayan iki bölgeli bir yapıdan meydana gelmesi, milyonlarca göçmenin yol açtığı sıkıntılar, bölgesel, etnik ve kültürel farklılıkların ortaya çıkardığı zorluklar ve çatışmalar Pakistan'ı ilk günden bekleyen tehlikelerdi. Ayrılma planına göre ülkede bulunan sayıları 500 civarındaki nizamlık, nevvâblık, racalık, prenslik ve sultanlık gibi özerk yönetimler Hindistan ve Pakistan'dan dilediklerivle birleşmekte serbesttiler. Bunların büyük çoğunluğu Hindistan'da kalmayı tercih ederken Cûnâgerh Pakistan'ı seçmiş (fakat üç ay sonra Hint askerleri tarafından işgal edildi), Cammû-Keşmir ise Pakistan'la bir ön anlaşma yaparak kararını daha sonra vereceğini bildirmişti. Ancak Hindistan'ın 1948'de bu bölgeyi de işgali iki ülke arasında günümüze kadar süren Keşmir anlaşmazlığını ve savaşları başlattı. Birleşmiş Milletler'in müdahalesi sonucunda sağlanan ilk ateşkesin ardından Keşmir, Pakistan ile Hindistan arasında fiilen ikiye ayrıldı; fakat

büyük kısmında Hindistan'in işgali sürdü. Pakistan tarafında kalan bölge ise Âzad Keşmir adıyla daha sonra idarî yapıya dahil edildi.

Bağımsız Pakistan'ın ilk genel valisi (devlet başkanı) sıfatıyla bütün gelişmelerde rol alan Muhammed Ali Cinnah'ın önderliğinde kurulan Pakistan'ın ilk başbakanlığına Liyâkat Ali Han getirildi (1947-1951). Yeni anayasa hazırlanıncaya kadar 1935 tarihli Hindistan İdare Kanunu'nun bazı değişikliklerle uygulamada kalması kararlaştırıldı ve federal bir yönetim biçimi benimsendi. Cinnah'ın 1948'de vefatının ardından ülkede siyasî istikrarsızlık ve karışıklıklar dönemi başladı. Başbakan Liyâkat Ali Han Ekim 1951'de bir suikast sonucu öldürüldü. Cinnah'tan sonra devlet başkanlığına seçilen Gulâm Muhammed Han, Bengalli Hoca Nâzımüddin'i başbakanlığa getirdiyse de Keşmir krizinin ardından yaşanan ve hazırlanacak anayasanın dinî karakteri üzerinde yoğunlaşan tartışmalar, Hoca Nâzımüddin'in başbakanlıktan alınarak yerine Muhammed Ali Bugra'nın görevlendirilmesine yol açtı. Bir müddet sonra devlet başkanının yetkilerini azaltmayı planlayan kurucu meclis Gulâm Muhammed Han tarafından dağıtılarak yeni bir kurucu meclis oluşturuldu. Fakat Gulâm Muhammed 1955'te yerini Tümgeneral İskender Mirza'ya bırakmak zorunda kaldı. İskender Mirza'nın başbakanlığa getirdiği Çavdheri Muhammed Ali döneminde Pakistan'ın bir İslâm cumhuriyeti olmasını öngören anayasa yürürlüğe konuldu (Şubat 1956). Buna göre devlet başkanının yetkileri azaltılıyor, Doğu ve Batı Pakistan'ın millî mecliste eşit sandalyeye sahip olacağı ve her ikisinin kendi hükümetlerinin bulunacağı bir yönetim modeli benimseniyordu. Eylül 1956'da Çavdheri Muhammed Ali başbakanlıktan çekildi ve yeni hükümeti kuran Hüseyin Şehid Sühreverdî zamanında Doğu Pakistan Meclisi özerklik kararı aldı. Yaşanan belirsizliklerin ardından İskender Mirza, Ekim 1958'de anayasayı yürürlükten kaldırıp meclisi ve siyasî partileri kapatarak sıkıyönetim ilân etti. Fakat başbakanlığa getirdiği General Eyyûb Han bir müddet sonra onu devirerek devlet başkanlığını da üstlendi. Eyyûb Han'ın on yıl kadar süren yönetimi sırasında temel özgürlükler ve siyasal faaliyetler kısıtlandı; pek çok makama askerî kişiler tayin edildi. Oluşan tepkiler ve Hindistan'a karşı girişilen başarısız bir savaşın ardından gelen baskılar sonucunda Eyyûb Han görevini Mart 1969'da Ağa Muhammed Yahyâ Han'a bırakmak durumunda kaldı. Aralık 1970'te yapılan seçimlerden güçlü çıkan Avamî Birlik Partisi ve Pakistan Halk Partisi'nin gerek Doğu Pakistan'ın özerkliği meselesini

halletmekte, gerekse Meclis'in öngörülen sürede yeni bir anayasa hazırlamadaki başarısızlıkları üzerine Yahyâ Han Mart 1971'de meclisi süresiz kapattı. Bu arada Doğu Pakistan'da başlayan genel greve Batı Pakistan askerleri tarafından sert bir şekilde müdahale edilince iç savaş çıktı. Hindistan'ın da savaşa karışmasıyla Doğu Pakistan Aralık 1971'de

Bengladeş adıyla bağımsızlığını ilân etti. Bunun üzerine Yahyâ Han çekilmek zorunda kaldı (1972).

Yahyâ Han'ın yerine geçen Pakistan Halk Partisi Başkanı Zülfikar Ali Butto ilk defa ülkede sol politikaları gündeme getirdi; Nisan 1973'te kabul edilen yeni anayasa ile de başbakan olarak elinde geniş yetkiler topladı. Mart 1977'deki seçimlerde Butto başarılı olmasına rağmen, Millî Cephe adıyla birlikte hareket eden muhalefetin seçimlerde usulsüzlük yapıldığını öne sürmesinin ardından yaşanan karışıklıklar sırasında Genelkurmay Başkanı Muhammed Ziyâülhak idareye el koydu (Temmuz 1977). Butto'yu tutuklatan Ziyâülhak cumhurbaşkanlığını ilân etti ve yönetimin İslâmîleşmesi sürecini başlattı. Butto bir muhalif milletvekilini öldürtmek suçundan Nisan 1979'da idam edildi. Ziyâülhak ülkede siyasal faaliyetleri yasakladı ve seçimleri süresiz erteledi. Aynı dönemde Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgaliyle Pakistan Afgan direnişinin merkezi oldu ve birkaç milyon Afgan mülteciyi barındırdı; ayrıca bu süreçte hem Amerika Birleşik Devletleri hem de İslâm ülkelerinin geniş desteğini aldı. Ziyâülhakk'ın Aralık 1984'te halkoyuna sunduğu İslâmlaşma programı büyük çoğunlukla kabul edildi. Ertesi yıl sıkıyönetim kaldırıldı ve siyasî partiler faaliyetlerine başladı. Ziyâülhak Ağustos 1988'de şüpheli bir uçak kazasında öldü. Devlet başkanlığı görevini üstlenen Gulâm İshak Han'ın kurdurduğu geçici hükümet tarafından aynı yılın kasım ayında yapılan seçimlerden Zülfikar Ali Butto'nun kızı Benâzir Butto'nun başkanlığındaki Pakistan Halk Partisi en büyük parti olarak çıktı ve Butto bağımsız milletvekillerinin desteğiyle hükümeti kurdu; ancak Eylül 1990'da yolsuzluklara karıştığı gerekçesiyle Cumhurbaşkanı Gulâm İshak Han tarafindan görevden alındı. 24 Ekim 1990'da gerçekleştirilen seçimlerden sonra kurulan Nevâz Şerif hükümeti 16 Temmuz 1993'te Cumhurbaşkanı Gulâm İshak Han ile birlikte istifa etti. 6 Ekim 1993'te yapılan erken genel seçimlerde yine Pakistan Halk Partisi birinci parti oldu ve Benâzir Butto bağımsızlarla iş birliği yaparak hükümeti devraldı. Cumhurbaşkanlığına ise önce geçici olarak Vesîm Seccâd, 14

Kasım 1993’te de Fâruk Ahmed Legārî seçildi. Fakat çok geçmeden Benâzir Butto yine yolsuzluklara karıştığı gerekçesiyle cumhurbaşkanı tarafından görevden alındı. 3 Şubat 1997 tarihinde yapılan erken seçimleri Nevâz Şerîf’in liderliğindeki Pakistan Müslüman Birliği kazandı. Ekim 1999’da General Pervez Müşerref bir darbe ile yönetime el koydu, 2001’de de devlet başkanı Refik Tarar’ın istifasının ardından kendini devlet başkanı ilân etti. Daha sonra vatana ihanet ve yolsuzluklarla suçlanan Nevâz Şerîf, Suudi Arabistan’a sürgüne yollandı. Ekim 2002’de gerçekleştirilen genel seçimler sonucunda Pakistan Müslüman Birliği’nden Zaferullah Han Cemâlî başbakan oldu. Ancak Haziran 2004’te onun istifası üzerine yerini geçici olarak aynı partinin lideri Çavdheri Şücâat Hüseyin devraldı; ardından 27 Ağustos 2004’te millî meclis Şevket Aziz’i başbakanlığa getirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Khalid Bin Sayeed, Pakistan: The Formative Phase, Karachi 1960; Chaudri Khaliquzzaman, Pathway to Pakistan, London 1963; H. W. Hodson, Thae Great Divide, London 1969; Foundations of Pakistan: All-India Muslim League Documents (ed. Syed Sharifuddin Pirzada), Karachi 1969, I-II; M. A. Aziz, A History of Pakistan, Lahore 1979; Shan Muhammad, The Indian Muslims: A Documentary Records, New Delhi 1980; Quaid-i-Azam Mohammad Ali Jinnah Papers (ed. Zawwar Husain Zaidi), Islamabad 1993-2006, I-XII; Hamid Yusuf, Pakistan: A Study of Political Developments 1947-97, Lahore 1999; M. Rafique Afzal, Pakistan: History and Politics, 1947-1971, Oxford 2002; Mahmood Safdar, Pakistan: Political Roots and Development, 1947-1999, Karachi 2002; I. Talbot, Pakistan: A Modern History, London 2005; Pervez Musharraf, In the Line of Fire: A Memoir, New York 2006; Pakistan 2005 (ed. Ch. H. Kennedy - C. Botteron), Oxford 2006; Sarah Ansari, “Pākistān”, EI² (İng.), VIII, 241-244; Syed Sajjad Husain, “Bengladeş”, DİA, V, 445; Rekin Ertem, “Cinnah”, a.e., VIII, 16-18; Azmi Özcan, “Hindistan”, a.e., XVIII, 75-81; Saiyid Athar Abbas Rizvi, “Keşmir”, a.e., XXV, 326.

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Pakistan'da İslâm ve İslâmî Kurumlar. Pakistan'ın egemenliği altındaki topraklara ilk İslâm akınları Hulefâ-yi Râşidîn devrinde başlamış, ancak Emevîler'den Velîd b. Abdülmelik devrinde Muhammed b. Kāsım es-Sekafî tarafından bölgenin bir kısmı fethedilebilmiştir (91/710). Bölgenin İslâmlaşmasında en büyük pay Gazneliler'e ait olmakla birlikte diğer Türk devletlerinin de büyük çaba gösterdiği bilinmektedir. Hücvîrî, Muînüddin Çiştî, Bahâeddin Zekeriyyâ Mültânî, Nizâmeddin Evliyâ gibi mutasavvıflar bu yörenin İslâmlaşmasında önemli rol oynamıştır.

Müslümanların Hindular'la aynı toprakları paylaşmasının gelecek nesiller için ciddi bir tehlike oluşturduğunu söyleyen ve bunların birbirinden ayrılmasını isteyen Muhammed İkbal, müslüman bir devlet kurulması düşüncesini 1930 yılında İlâhâbâd'da yapılan Hindistan Müslümanlar Birliği toplantısında açıkça ifade etti; yönetim biçimi olarak liberal ve esnek bir İslâm devleti önerisinde bulundu. Pakistan'ın kurucusu ve ilk genel valisi olan Muhammed Ali Cinnah da büyük ölçüde İkbal gibi düşünmekteydi. Pakistan'da İslâmlaşmanın ilk adımı olarak anayasa çalışmaları Temmuz 1947'de seçilen kurucu meclisle başladı. Meclisin hazırladığı 7 Mart 1949 tarihli Hedefler Kararnâmesi'nde Pakistan'ın bir İslâm devleti olacağı, anayasanın da İslâmî esaslara göre hazırlanacağı ifade ediliyor ve İslâmî prensiplere sık sık atıfta bulunuluyordu. Bir süre anayasa yerine geçen bu kararnâmede devletin hukuk sistemi ve yönetimiyle ilgili somut taahhütler yoktu. Anayasa çalışmaları sırasında aralarında Seyyid Süleyman Nedvî ve Muhammed Hamîdullah'ın da bulunduğu beş kişiden oluşan İslâmî Öğretiler Kurulu oluşturuldu (1950). Ancak bu kurulun hazırladığı raporlar yöneticiler ve kurucu meclis tarafından yeterince dikkate alınmadı. Kurucu meclisin hazırlayıp 7 Eylül 1950'de genel kurula sunduğu ilk anayasa taslağı tepkiler ve protestolar sonunda geri çekildi. Bunun üzerine Başbakan Liyâkat Ali Han, farklı ekollere mensup otuz üç âlimi İslâmî bir anayasa taslağı hazırlamakla

görevlendirdi. Bunlar 21-24 Ocak 1951 günlerinde bir araya gelerek yirmi iki madde üzerinde görüş birliğine vardı. Ancak ne bu taslak ne de 1952 ve 1954'te hazırlanan taslaklar kanunlaşabildi.

Ocak 1955'te oluşturulan yeni kurucu meclis dördüncü anayasa taslağına yeni bir şekil verdi. Taslak 23 Mart 1956 tarihinde Pakistan'ın ilk anayasası olarak kabul edildi. Bu anayasada devletin adı Pakistan İslâm Cumhuriyeti olarak belirtiliyor ve anayasanın giriş bölümünde Pakistan müslümanlarının İslâm'ın emir ve öğretilerini uygulamaları isteniyordu. 1956 anayasası 7 Ekim 1958'de General Eyyûb Han tarafından yürürlükten kaldırıldı. Yerine konulan askerî darbe yasasında devletin adı Pakistan olarak değiştirildi. Eyyûb Han 23 Ekim 1961'de vakıf yasasını yürürlükten kaldırarak vakıfların emlâkini devletleştirdi. Buralardan elde edilen büyük gelirlerden bir kısmı dinî işler ve din görevlileri için ayrıldı. 8 Haziran 1962'de yürürlüğe giren yeni anayasada Pakistan "demokratik devlet" olarak tanımlanıyor, tavsiye niteliğinde karar alacak olan İslâm Düşüncesi Konseyi kurulması öneriliyor, ayrıca İslâmî ilimler alanında araştırmalar yapmak üzere bir müessese oluşturulması isteniyordu (Afzal Iqbal, s. 79-80).

Yahyâ Han, 1962 anayasasını 24 Mart 1969'da yürürlükten kaldırıp askerî yönetimi iş başına getirdi ve geçici bazı kanunlar çıkardı. 1971'de Bengladeş'in Pakistan'dan ayrılmasından sonra 1972'de geçici anayasa devreye sokuldu. 10 Nisan 1973'te kabul edilen ve Pakistan'ı İslâm cumhuriyeti olarak tanımlayan yeni anayasa 14 Ağustos 1973'te yürürlüğe girdi. Anayasanın 2. maddesinde devletin resmî dininin İslâm, resmî dilinin Urduca olduğu belirtiliyordu. Anayasada kanunların İslâmî emir ve yasaklara uygun olması gerektiği vurgulanıyor, ayrıca zekât, vakıflar ve camiler için kurumlar ve organizasyonlar oluşturulması gereği ifade ediliyordu.

Pakistan Halk Partisi Başkanı Zülfikar Ali Butto'nun ilk seçimlerden sonra üstlendiği başbakanlık yıllarında (1971-1977) bazı İslâmî değerler öne çıkarılmaya çalışıldıysa da bunlar göstermelik olarak algılandı ve toplumu tatmin etmedi. Butto döneminde bir yandan ülkede İslâm sosyalizmi projesi uygulanmaya çalışılırken öte yandan genel olarak İslâm'ın Pakistan'daki merkezî konumuna vurgu yapılıyordu. Butto, 31 Mart 1972'de yayımladığı bildirgeyle vatandaşlarına Pakistan'ın en büyük ve en güçlü İslâm devleti

olması için yoğun çaba göstermeleri yönünde çağrıda bulundu.

Devlet sisteminin sosyalizme doğru kaydırılmasından rahatsız olan Genelkurmay Başkanı Ziyâülhak askerî bir darbeyle iktidarı ele geçirmesinin (1977) ardından İslâm'ın toplumda daha fazla etkin olması için çalışmalar başlattı. 1980'de yeni anayasayı yürürlüğe koydu. 27 Mayıs 1980 tarihinde İslâmâbâd'da Federal Şer'î Mahkeme kuruldu. Ülkede Urdu diline önem verildi. İlk, orta ve yüksek öğretime çeşitli seviyelerde dinî dersler konuldu, mevcut olanlar arttırıldı. Ziyâülhak, Başbakan Muhammed Han Cüneco'yu demokratikleşme adına İslâmî kanunları uygulamamak ve İslâmlaşma'yı yavaşlatmakla suçlayarak Mayıs 1988'de görevden aldı. 29 Mayıs 1988'de meclisi feshetti ve 15 Haziran 1988'de Şeriat Kanunu'nu uygulamaya koydu. Bu kanunla İslâm hukuku Pakistan'ın üst hukuku ve hukuk kaynağı ilân edildi.

Pakistan'ın kuruluşundan itibaren yürütülen İslâmlaştırma faaliyetleri âlimlerin toplumun ihtiyaç duyduğu konuları merkeze almak ve İslâm'ın temel kaynaklarından hareket etmek yerine dar bakış açılarını kabul ettirmeye çalışmaları sebebiyle başarıya ulaşamamıştır. İngilizler'in Hint alt kıtasında hâkim güç olmasından sonra ortaya çıkan fikir akımları ve dinî cemaatler Pakistan Devleti'nin kuruluşunun ardından varlığını sürdürdü. Cemaat mensuplarından bir kısmı, özellikle devletin kuruluş sürecinde anayasanın İslâm'a uygun olması için yoğun çalışmalar yaptı. Bunlardan bazıları, Kādiyânîlik düşüncesini benimseyen yöneticilerin etkin olduğu hükümetler tarafından kamu düzenini bozdukları gerekçesiyle yargılandı ve ölüm cezası dahil çeşitli ağır cezalara çarptırıldı. Mevdûdî, Muhammed Ahmed Kādirî ve Emîn Ahsen Islâhî bunlar arasında zikredilebilir. Pakistan'da toplum üzerinde etkin olan İslâmî cemaatler arasında en eskisi Ehl-i hadîs grubudur. Bugün de varlığını sürdüren bu grubun toplum üzerindeki gücü fazla değildir. Pakistan'da en etkin grup Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı, tasavvufî neşveye sahip Diyûbendî cemaatidir (bk. DÂRÜLULÛM; MEDRESE [Hint Alt Kıtası]). Şeyhülhind Mahmud Hasan Diyûbendî'nin öğrencilerinden Şebbîr Ahmed Osmânî'nin Pakistan'ın kurulmasından sonra tesis ettiği Cem'iyyet-i Ulemâ-i İslâm, 1919'da İngilizler'e karşı yürütülen siyasî faaliyetleri organize etmek için kurulan Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind'in Pakistan kolu gibidir. Mevlânâ Fazlurrahman'ın liderliğindeki grup son zamanlarda etkin bir siyasî çizgi

takip etmektedir.

Kurucusu Ahmed Rızâ Han Birelvî sebebiyle Birelvî cemaati diye anılan, fakat kendilerini Cemâat-i Ehl-i Sünnet olarak adlandıran hareket, ilmî faaliyetler ve entelektüel yapı itibariyle Diyûbendî cemaatinin seviyesine ulaşamamıştır. Cemaat mensupları, 1948 yılında Cem'iyyet-i Ulemâ-i Pakistan adıyla oluşturdukları parti vasıtasıyla siyasî faaliyette bulunmakta ve seçimlere katılmaktadır (bk. MEDRESE [Hint Alt Kıtası];

RIZÂ HAN BİRELVÎ). Mevdûdî'nin önderliğinde Pakistan'ın kuruluşundan önce örgütlenen Cemâat-i İslâmî ülkedeki en etkin dinî gruplardan biridir (bk. CEMÂAT-i İSLÂMÎ). Muhammed İlyas Kandehlevî tarafından 1926 yılında Delhi'de tesis edilen Cemâat-i Teblîğ mensupları her yıl çeşitli ülkelerde geniş katılımlı toplantılar yaparak faaliyetlerini sürdürmektedir (bk. CEMÂAT-i TEBLÎĞ). Cemâat-i İslâmî'den ayrıldıktan sonra 1958'de Tanzîm-i İslâmî adıyla bir grup oluşturan Islâhî hareketin yönetimini 1966'da İsrâr Ahmed'e bıraktı. Bu grup halen İsrâr Ahmed başkanlığında faaliyetlerini sürdürmektedir. Dinî konularda Kur'an'ı tek hareket noktası kabul eden Ehl-i Kur'ân'ın (Kur'âniyyûn) çeşitli organizasyonları ve grupları vardır. İnâyetullah Han Meşrikī'nin 1931 yılında kurduğu Haksâr hareketinin de Pakistan'ın dinî-siyasî tarihinde önemli bir yeri bulunmaktadır.

Pakistan müslüman nüfusunun yaklaşık dörtte biri Şiî'dir; Ca'ferîler en geniş Şiî grubunu oluşturur. Ülkede bulunan İran kültür merkezleri bu kesimle koordineli hizmet vermektedir. Ca'ferî cemaatinin Tahrîk-i Nifâz-ı Fıkh-ı Ca'ferî adlı bir siyasî partisi ve bazı medreseleri vardır. Daha çok Karaçi bölgesinde etkin olan İsmâilîler sayıları az olmakla birlikte malî güç ve teşkilâtlanma bakımından ülkede söz sahibidir. Anayasanın İslâm dışı azınlık ilân ettiği Kādiyânîler ülkenin çeşitli şehirlerine yayılmıştır. Çiştiyye ve Kādiriyye Pakistan'da en yaygın tarikatlardır.

Eğitim ve Öğretim. Pakistan'da 2006 yılı itibariyle okuma yazma oranı % 55-60 kadardır. Üniversite mezunlarının oranı ise % 3'tür. Eğitimde kadınların oranları erkeklere göre daha düşüktür. Üniversiteler arasında sadece Uluslararası İslâm Üniversitesi'nde kızlar için ayrı kampüs bulunmaktadır. Ülkede 100'den fazla devlet ve özel sektör üniversitesi,

ayrıca İngiliz eğitim sistemine göre lise sonrası öğrenim veren birçok kolej vardır. Pakistan'ın en eski yüksek öğretim kurumu 1864'te Lahor'da açılan Government College'dir. Binlerce öğrencisi olan kolej 2002 yılında Government College University adını almıştır. 1882'de kurulan Pencap Üniversitesi ülkenin en büyük eğitim kurumu olup 350.000'den fazla öğrenci barındırmaktadır. 1 Ekim 1913'te Peşâver'de açılan Islamia College günümüzde Peşâver Üniversitesi'ne bağlı olarak hizmet vermektedir. Pakistan Devleti'nin kuruluşundan sonra sırasıyla Sind (1947), Peşâver (1950), Karaçi (1950) üniversiteleri açılmış, bunları Lahor'daki Mühendislik ve Teknoloji (1961), İslâmâbâd'daki Kāid-i A'zam (1965), Allâme İkbal Açık Öğretim (1974), Milletlerarası İslâm (1980) üniversiteleri, Âzad Cammû-Keşmir Üniversitesi (1980), Özel Ağa Han Üniversitesi (Karaçi, 1983), Lahor Yönetim Bilimleri Üniversitesi (1986), Bilim ve Teknoloji Millî Üniversitesi (Ravalpindi, 1991), özel Bahria (Karaçi, İslâmâbâd, 2001) ve Milletlerarası Refah (İslâmâbâd, 2002) üniversiteleri takip etmiştir. Yüksek öğrenimi düzenlemek için kurulan University Grants Commission, Pervîz Müşerref döneminde Higher Education Commission (HEC) adını almış ve geniş yetkilerle donatılmıştır. Devletin kuruluşu sırasında Urduca'nın millî dil olması ve eğitimin bu dille yapılması öngörülmüş, ancak bu tam olarak hayata geçirilememiştir. On beş kadar dil ve lehçenin konuşulduğu günümüz Pakistan'ında halkın büyük bir çoğunluğu ana dilleri olmamasına rağmen Urduca'yı konuşmaktadır. İngilizce ortak anlaşma dili olarak varlığını her zaman korumuştur. Pakistan Dil Kurumu (Muktedire Kavmî Zübân), Urduca'nın etkin olması için kapsamlı çalışmalar yapmaktadır. Ana dilleri Pencâbî, Sindî, Peştu, Belûcî ve Keşmîrî olanlar Urduca ve İngilizce öğrenmekte, giderek ana dillerinden kopmakta, sadece İngilizce öğrenim görenlerde ise bir kültürel yabancılaşma ortaya çıkmaktadır. Urduca ve İngilizce'nin yanında diğer dillere yönelik herhangi bir engelleme söz konusu olmamakta, devlet televizyon ve radyolarında mahallî dillerde de yayım yapılmaktadır.

Din Eğitimi ve İslâm Araştırmaları. Pakistan'da ilk ve orta öğretim ders müfredatı içerisinde din dersleri de yer almakta, üniversitelerde seçmeli veya zorunlu kategorilerde bazı dinî dersler bulunmaktadır. Bütün eğitim kurumlarında Arapça özendirilmekte ve ders olarak okutulmaktadır. Dinî eğitim daha çok cemaatlerin kontrolündeki medreselerle üniversitelerin İslâm araştırmaları fakültelerinde yapılmaktadır. İngilizler'in Hint alt

kıtasına hâkim olmasından sonra medreselerin sayısında ve müfredatında önemli değişmeler olmuştur. Bugün medreselerde 600.000'den fazla öğrencinin öğrenim gördüğü tahmin edilmektedir. Medrese mezunları devletin açtığı imtihanlarda başarılı oldukları takdirde lisans diploması almaktadır. Ancak Lahor Yüksek Mahkemesi'nin ve Yargıtay'ın 2005 yılında medrese mezunlarının lise diplomasının denkliğini kabul etmemesi ciddi bir sıkıntı doğurmuştur. Amerika'daki

11 Eylül olayından ve Londra'daki 7 Temmuz 2005 patlamalarının ardından medreseler üzerinde baskı uygulanmaya başlamıştır. Bu baskıları azaltmak için kurulan İttihâd-ı Tanzîm-i Medâris-i Dîniyye medreselerin haklarını savunmaya çalışmaktadır. Pakistan üniversitelerinin büyük bir kısmında İslâm araştırmaları bölümleri bulunmaktadır. Bunlar arasında Pencap, Karaçi, Peşâver, Bahâvelpûr İslâm ve İslâmâbâd'daki Allâme İkbal Açık Öğretim üniversiteleri zikredilebilir. Özellikle İslâmâbâd'daki Milletlerarası İslâm Üniversitesi, İslâmî ilimlerin en köklü biçimde öğretildiği eğitim kurumudur. Anayasa gereği kurulan Islamic Research Institute bu üniversiteye bağlıdır. Yedi fakültesi bulunan üniversitenin öğrenim dili Arapça ve İngilizce'dir. Ülkede İslâm araştırmaları yapan bağımsız kurumlar da vardır. Karaçi'deki The Islamic Research Academy, Islamic Culture and Research Centre, Islamic Documentation and Information Centre; Haydarâbâd-Sind'deki Şah Veliyyullah Akademisi; İslâmâbâd'daki National Hijra Council; Lahor'daki İdâre Sekāfet-i İslâmiyye, Islamic Research Academy, Birleşik Arap Emirlikleri Emîri Şeyh Zâyid b. Sultan en-Neheyân tarafından Pencap, Karaçi ve Peşâver üniversitelerinde 1985 yılında kurdurulan Sheikh Zayed Islamic Institute / Centre bu kurumlardan bazılarıdır. 1962 anayasası ile oluşturulan Islamic Research Institute'nün, adı Muhammad Hamîdullah Library olarak değiştirilen kütüphanesi bir araştırma kütüphanesi olup 1998'de hükümet tarafından National Library of Islamic Research olarak ilân edilmiştir. Lahor'da bulunan Pencap Üniversitesi Kütüphanesi, Pencap Halk Kütüphanesi, Kāid-i A'zam Kütüphanesi, İslâmâbâd'daki Pakistan Millî Kütüphanesi, Karaçi'deki Karachi Central Library ülkedeki diğer büyük kütüphanelerdir. İslâmâbâd'daki Pak-Iran Centre of Persian Studies adlı merkezin de yazma ve matbu eserler bakımından zengin bir kütüphanesi mevcuttur.

Edebiyat. Hint alt kıtası, barındırdığı ırklar ve diller sebebiyle edebiyat

alanında büyük bir zenginliğe sahiptir. Bengal, Asam, Bihâr, Tamil, Gucerât, Kerelâ, Dekken, Leknev, Delhi, Racistan, Keşmir, Sind, Belûcistan, Pencap bölgelerinin özgün edebiyatları vardır. Hint alt kıtasında 1947'den önce müslümanlar gayri müslimlerle birlikte yaşıyor ve karşılıklı etkileşim içinde bulunuyordu. Pakistan'ın kurulması ile başlayan göçlerde geniş müslüman kitleleri Hint alt kıtasından göç ederek başta Sind bölgesi olmak üzere Pakistan'a yerleştiler. Böylece zengin bölgesel kültür ve edebî ürünler de Pakistan'a intikal etti. Pakistan edebiyatında bu renkliliği bugün de görmek mümkündür. Bilhassa Muhammed İkbal ile zirveye ulaşan İslâmî edebiyat sonraki dönemlerde na't geleneğiyle devam etmiştir. Serbest konularda dinî literatür bir hayli zengindir. Hikâye, roman, hâtıra, biyografi türünden edebiyat ürünlerine halkın rağbeti fazladır. Edebî eserlerde toplum içindeki zengin-fakir ilişkileri, evlenme, siyasî kargaşanın toplumsal etkileri, göçün getirdiği problemler, ayrışma öncesi toplumsal hayatın hikâyesi gibi konular yer alır. Bazı yazarlar, İslâm adına kurulan bir devlet olmasına rağmen Pakistan yönetiminde ve yeni toplumda ortaya çıkan çarpıklıklara vurgu yapar. Özellikle Butto zamanında sayıları bir hayli artan sosyalist düşünceli yazarların ortaya koydukları ürünlerde maddeci bir bakış açısı görülür. Seccâd Zahîr, İhtişâm Hüseyin, Mümtâz Hüseyin bu edebiyatçılar arasında sayılabilir. Düşünce bakımından orta yolu tutan edebiyatçılar arasında Âl-i Ahmed Server başta gelir. Kelîmüddin Ahmed, Selâhaddin Ahmed, Muhyiddin Zor, Vekār Azîm de bu grup içinde mütalaa edilir. Dinî ve millî içerikli Batı tarzı roman türünün öncüsü aynı zamanda bir Kur'an tercümesi de bulunan Mevlevî Nezîr Ahmed'dir (ö. 1912). Asıl adı Dhanpat Rai Srivastava olan ve Preym Çend (Prem Chand) diye bilinen romancı hem Hint hem Urdu dillerinde roman ve hikâyeciliğin zirvesindedir. Müslüman olmamasına rağmen romanlarında toplumun ıslahı konularını öne çıkarır. Şefîkurrahmân, Müstansır Hüseyin Tarar, Saâdet Hasan Manto, Gulâm Abbas, Ahmed Nedîm Kāsımî, Ârif Abdülmetîn, Mes'ûd Eşher, İntizâr Hüseyin, Münîr Niyâzî, Zafer İkbal, Hatice Mestûr, Mecîd Emced, Pervîn Şâkir, Ahmed Faraz, Eşfak Ahmed, Mümtaz Müftî, Muhammed Münşâ Yâd, Hâlide Hüseyin, Kudretullah Şihâb, Mazharü'l-İslâm, Yûnus Câvid şiir, hikâye ve roman alanlarındaki eserleriyle Urdu edebiyatı ve mahallî edebiyatlarda anılmaya değer isimlerdendir. Keşmir asıllı bir aileden gelen Saâdet Hasan Manto'nun bunlar arasında ayrı bir yeri vardır. Daha çok toplumsal meselelere yer verdiği hikâyelerinden oluşan yirmi iki kitabı, yedi radyo tiyatrosu derlemesi, bir romanı,

makalelerini içeren üç kitabı vardır. “Kol do” (aç onu) ve “Tendâ Göşt” (soğuk et) adlı hikâyeleri çok meşhurdur. Feyz Ahmed Feyz ilk dinî eğitiminden sonra daha çok Batı tarzı okullarda yetişmiş ve hayatı boyunca edebiyatla meşgul olmuş bir şairdir. Şiir bakımından Gālib Mirza Esedullah ve Muhammed İkbal ile birlikte anılır. Çok sayıda ödül almış ve Nobel edebiyat ödülüne aday gösterilmiştir. Müslümanlığı kabul ederek edebiyat ve toplumsal faaliyetlerle meşgul olan İngiliz eşinin onun üzerinde belirgin bir etkisi vardır. Feyz’in özellikle Naḳş-ı Feryâdî (1943), Deste Ṣabâ (1952) ve Zindan Nâme (1956) adlı şiir kitapları önemlidir. Pakistan millî marşının bestecisi olan Ebü’l-Eser Hâfız Calenderî şiir ve edebiyat alanında da önemli bir şahsiyettir.

Toplumsal Hayat ve Halk Kültürü. Pakistan’da İslâmiyet toplumun gündelik hayatına bütün kurumlarıyla nüfuz etmiştir. Ülkede dinî vecîbeleri yerine getirme oranı oldukça yüksektir. Yüzyıllar boyunca Şiîler’le birlikte yaşayan Hint alt kıtası müslümanları arasında zaman zaman mezhep çatışmaları yaşanmakta, Hanefî ve sûfî olan Diyûbendî ve Birelvî grupları arasında, ayrıca Ehl-i hadîs ve Ehl-i Kur’ân ekolü mensupları arasında kavgalar olmaktadır. Pakistan’ın özellikle Pencap ve Sind bölgelerinde bazı Hindu gelenekleri yaygındır ve evlilik törenlerinde Hindu geleneğinin takip edildiği görülmektedir. Geniş bir nüfusun yaşadığı kırsal bölgelerde okuma yazma oranı oldukça düşüktür. Bunun en önemli sebebi, geniş toprak sahiplerinin toplumun eğitim seviyesinin yükseltilmesi için yeterli desteği vermemesidir. Toplumda geleneksel dinî mûsiki olan “kavvâli”ye rağbet fazladır. Hint müziği ve dansları yaygındır. Özellikle sinema alanında Hint etkisi daha açık olarak görünmektedir. Pakistan toplumu şiir ve edebiyatla iç içe yaşar. Salonlarda veya televizyon kanallarında haftada birkaç defa şiir yarışmaları yapılır ve halk bunları büyük bir coşkuyla izler. Hemen her toplantıda Kur’ân-ı Kerîm’den sonra Hz. Peygamber’e na‘tlar okunur. Pakistan halkının renkli kişiliği giyimlerine ve kullandıkları eşyalara da yansımaktadır. Evlerin, iş yerlerinin, ulaşım araçlarının abartılı biçimde süslenmesi bu renkli kişilikten kaynaklanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abu'l-A'la Maududi, The Islamic Law and Constitution, Lahore 1960; M. Hüseyin Tesbîhî, Kütübẖânehâ-i Pâkistân: Libraries of Pakistan, İslâmâbâd 1977; M. Takī Osmânî, Naẓrat ʿâbira ḥavle't-taʿlîmi'l-İslâmî fî Bâkistân, Karaçi 1399/1979; a.mlf., "The Islamization of Laws in Pakistan: The Case of Hudud Ordinances", MW (Special Issue Pakistan), XCVI/2 (2006), s. 287-304; Şâhid Hüseyin Rezzâkī, Pâkistânî Müselmânôn ki Rüsûm u Revâc, Lahor 1981; Afzal Iqbal, Islamization of Pakistan, Delhi 1984, s. 21, 59, 79-80, 84-95, 101-106; Alamgir Hashmi, Pakistani Literature: The Contemporary English Writers, Islamabad 1987; Seyyid İhtişâm Hüseyin, Urdû Edeb kî Tenḳīdî Târîẖ, Delhi 1988; M. Osman - Mes'ûd Eş'ar, Pâkistân kî Siyâsî Cemâʿateyn, Lahor 1988, s. 703-760, 761-771, 772-811; Müslim Seccâd - Selîm Mansûr Hâlid, Pâkistân meyn Câmiʿât kâ Kirdâr, İslâmâbâd 1990; Serferâz Şâhid, Urdû Mizâḥiye Şâʿirî, İslâmâbâd 1991; Mucîb Ahmed, Cemʿiyyet-i ʿUlemâ-i Pâkistân 1948-1979, İslâmâbâd 1993; Gul Muhammad Khan, Hudood Laws in Pakistan, Lahore, ts.; Allah Bakhsh Malik, The Higher Education in Pakistan, Lahore, ts. (Maqbool Academy), s. 158-159; Rubya Mehdi, The Islamization of the Law in Pakistan, Richmond 1994, s. 157-202; M. Kâmil Yaşaroğlu, Pakistan'da İslâm Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Mirza Hâmid Bek, Pâkistân key Şâhkâr Urdû Efsâney, İslâmâbâd 2000; Pakistan Hindistan Öyküleri (der. ve trc. Celal Soydan), İstanbul 2001, s. 231-236; Hâfız Takıyyüddin, Pâkistân kî Siyâsî Cemâʿateyn aôr Taḥrîkeyn, Lahor 2001, s. 309-353; Pakistan Religious Education Institutions: An Overview, Islamabad 2002, s. 19-21; K. M. Azam, Pakistan: Economy, Politics, Philosophy and Religion, Karachi 2002, s. 314-321; Pakistan between Secularism and Islam (ed. Tariq Jan), Islamabad 2003, s. 79-91, 131-164; Mazhar Muîn, Pâkistân meyn ʿArabî Zübân, Lahor 2003, s. 69-189; Martin Lau, The Role of Islam in the Legal System of Pakistan, Leiden 2006, s. 121-130; Ishtiaq Husain Qureshi, "The Foundations of Pakistani Culture", MW, XLIV/1 (1954), s. 3-11; Fazlur Rehman, "The Ideological Experience of Pakistan", Islam and the Modern Age, II/4, New Delhi 1971, s. 1; Ziaul Haque, "Muslim Religious Education in Indo-Pakistan", IS, XIV/4 (1975), s. 292; "Research Organisations in Pakistan", Pakistan Journal of History and Culture, I/1, İslâmâbâd 1980, s. 48-52; Riaz Hasan, "Islamization: An Analysis of Religious, Political and Social Change in Pakistan", MES, XXI/3 (1985), s.

263-268, 275-280; Javid Iqbal, “Islamization in Pakistan”, Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, III/3, Villanova 1985, s. 38-52; M. Aslam Syed, “Modernism, Traditionalism and Islamisation in Pakistan”, a.e., III/3 (1985), s. 62-84; S. Jamal Malik, “Islamisation in Pakistan 1977-1985: The Ulama and their Places of Learning”, IS, XXVIII/1 (1989), s. 11-15, 18; Sayyid A. S. Pirzada, “The Role of Deobandi Ulama in Pakistan’s Politics: 1947-1956”, South Asian Studies, VII/2, Lahore 1990, s. 64-81; Khalid Nazir, “Notes and Comments Zakat and Ushr System in Pakistan”, IS, XXXV/3 (1996), s. 333-343; C. Oesterheld, “Urdu Literature in Pakistan: A Site for Alternative Visions and Dissent”, Annual of Urdu Studies: Salnâme-i Dirâsât-i Urdû, XX, Chicago 2005, s. 79-98; Salim Mansur Khalid - M. Fayyaz Khan, “Pakistan: The State of Education”, MW, XCVI/2 (2006), s. 312-313; Khalid Rahman - Syed Rashad Bukhari, “Pakistan: Religious Education and Institutions”, a.e., XCVI/2 (2006), s. 332, 334-335; Sarah Ansari, “Pākistān”, EI² (İng.), VIII, 240-244; Abdülhak, “Urdû”, UDMİ, II, 539-567; “Pâkistân”, a.e., V, 362-571; Seyyid Envârülhak, “Peştû”, a.e., V, 632-637; M. Âsıf Han, “Pencâbî”, a.e., V, 677-684; K. A. Nizami, “Hindistan”, DİA, XVIII, 89-91; Ali Rıza Kadîmî - Cevâd Kerîmî, “Pâkistân”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1379/2000, V, 445-457.

Abdülhamit Birışık

PALANKA

(bk. KALE).

PALEOGRAFYA

Eski yazı ilmi.

Yunanca “eski yazı” anlamına gelen palaios grapheden gelir. Bu tabirin ilk defa Fransız Benedikten rahibi Bernard de Montfaucon tarafından 1682’de kullanıldığı belirtilir. Paleografya (paleografi), tarih boyunca kullanılan çeşitli yazı tiplerini okumaya ve incelemeye dayanan bir ilim koludur. Özellikle XVIII-XIX. yüzyıllarda Eskiçağ medeniyetlerinden intikal eden yazıları çözmek amacıyla bu ilimden faydalanılmış, ayrıca çeşitli el yazılarının şekil ve tarzının öğretilmesine dayalı bir anlam genişliği kazanmıştır. İlk olarak Montfaucion 1708’de yayımladığı kitapla Yunan paleografisini kurmuş, onu Latin paleografisi izlemiştir. Asırlar boyunca Sumerler çivi yazısı, eski Mısırlılar hiyeroglif, Latin ve Grekler kendi adlarıyla anılan yazılar, Orta Asya’da Türkler Uygur alfabesi, Çin ve Japonlar resim yazıları, Slavlar Kiril, Araplar ve Arap hâkimiyetine giren doğuda Çin, batıda Endülüs (İspanya), Balkanlar ve Avrupa’nın ortalarına kadar çok geniş bir coğrafyada İslâmiyet’i kabul eden milletler Arap alfabesini kullanmıştır. Bu toprakların bir kısmı Arap hâkimiyetinden çıktıktan sonra da Arap yazısının kullanımı sürmüştür. Türkler de İslâmiyet’i kabul edince bu yazıyı benimsemiş ve geliştirmiştir. Bilhassa Osmanlı döneminde bütün resmî kayıtlar Arap yazısıyla tutulmuş ve Cumhuriyet’in ilânının ardından 1928’de Latin alfabesine geçilmiştir.

Aslı Nabat yazısına dayanan Arap yazısı zamanla gelişerek değişik yazı tipleri ortaya çıkmıştır. Bu yazılar tevkī‘, rikā‘, sülüs, nesih, muhakkak ve reyhânî adını taşır (bk. AKLÂM-ı SİTTE). Bunların şekil özellikleri yanında kullanıldıkları yerler de farklıdır. Özellikleri geç belirlenen yazılar daha geniş ve daha devamlı kullanım alanı bulmuştur. Çok itina istediği için süratli yazılamayan sülüs bir sanat yazısı olup kıta, murakka‘ ve levhalarla sûre başları, beyit ve kasidelerde kullanılmıştır. Arşiv belgelerinde ise sülüse pek ender rastlanır; sadece yabancı hükümdarlara gönderilen nâme-i hümâyunlardaki âyetler, bazan da davet rüknünün sülüsle yazıldığı görülür.

İşlek bir yazı olması dolayısıyla gerek mushafların gerekse diğer kitapların

istinsahında kullanılan nesih, harflerin hakkının verildiği harekeli bir yazı çeşididir. Ancak arşiv belgelerinde çok nâdir olarak ve kelimenin farklı tarzda okunması muhtemel olan durumlarda harekelenmiştir. Sadrazam telhisleri buna örnek gösterilebilir. Telhisler gibi XVII. yüzyıl sonlarından itibaren nâme sûretlerinin yazıldığı defterlerde de harekesiz nesih kullanılmıştır. Süratli yazma zarureti nesih kırmasının doğmasına vesile olmuştur ki arşivlerde nesih yazılarının çoğu bu türdendir. Tevkī‘ yazısı Osmanlılar'ca ilk devirlerde ferman ve berat gibi belgelerde görülür. Tanzimat'tan sonra antlaşma metinlerinde tevkī‘ karakterli yazılara rastlanırsa da genellikle divanî tercih edilmiştir. Ta‘lik Osmanlı ilmiye ricâlinin tercih ettiği, süreklilik kazanmış bir yazı tipi olarak ilmiyeye dair belge ve kayıtların tutulmasında kullanılmıştır.

Osmanlılar'da İstanbul'un fethinden sonra kullanılmaya başlandığı tahmin edilen bir yazı çeşidi olan divanî, adından da anlaşılacağı gibi Dîvân-ı Hümâyun'da tutulan kayıtlarda kullanılmıştır. Mustafa Âlî Efendi'ye göre divanî yazıyı İranlılar'ın çep yazısından ilham alarak icat eden kişi Matrakçı Nasuh olup bu yazı Osmanlı hattatları elinde ayrı bir üslûp kazanmıştır. Divanda ferman, berat, nâme, ahidnâme, sebeb-i tahrîr hükümleri bu yazı ile yazılmıştır. Mühimme, şikâyet ve ahkâm defterleri dahil süratli yazılan kayıtlarla derkenarlarda siyâkat olan kısımlar hariç divanî kırması; arz, arzuhal vb. belgeler üzerine konan buyuruldularda ise bu yazının kalını kullanılmıştır. Dolayısıyla arşiv belgelerinde en çok rastlanan yazı türü divanîdir denilebilir. Celî divanî önemli kişilere verilen mülknâme, menşur, timar tevcihini gösteren beratlarla nâme-i hümâyun ve ahidnâme-i hümâyunlarda kullanıldığı gibi divanî ile olan beratların nişan formülleri de celî divanî ile yazılmıştır.

Abbâsîler devrinde icat edildiği, Anadolu'ya Selçuklular zamanında İran yoluyla girdiği rivayet edilen siyâkat yazısı siyak ve sibakla göz alışkanlığı ve metnin mahiyetine göre okunabilen zor bir yazı çeşididir. XV. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmasına rağmen esas olarak XVI. yüzyılda Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin kaleminde gelişme göstermiştir. İran yoluyla geldiğinden siyâkatla yazılan yazılarda genellikle Farsça kelime ve tabirlerin kullanıldığı görülür. Maliye, evkaf ve tapu kayıtları gibi gizlilik isteyen belgeler bu yazı ile düzenlenmiştir. Kalemlerdeki asılları siyâkatla olan kayıtlardan arz, arzuhal vb. belgelere çıkarılan derkenarlar da siyâkatla

yazılmıştır. Siyâkat yazısında harfler kalemdeki süratli akış dolayısıyla küçülüp kısalmıştır. Harflerin tek yazıldıkları şekilleriyle diğer harflere bitiştikleri zamanki şekilleri arasında büyük fark vardır. Harflerin satıra dizilişi her zaman aynı olmadığı gibi siyâkat harfleri arasına nesih, divanî ve rik‘a kırmaları ile kûfî hurdasının harflerinin katıldığı da görülür. Aslında noktalı olan siyâkat alfabesi, hem süratli yazabilme endişesi hem de belgelerin gizliliğinin korunması için çok defa noktasız yazılmıştır. Harfler her kâtibin elinde farklı şekillere girebildiği gibi aynı yazının değişik yerlerinde de değişik şekillerde görülür. Özellikle maliye belgelerinde çokça geçen kelimeler okunması pek de kolay olmayan klişeler haline gelmiştir. Bunlara bir de satırların iç içe yazılması eklenince okunabilmeleri daha da güçleşir. Siyâkat yazısıyla birlikte kullanılan rakamlar, diğer Arap yazılarındaki gibi Hint rakamları değil rakamların Arapça yazılışlarının stilize edilmiş şekilleridir.

XV. yüzyılın ikinci yarısında Dulkadırlılar tarafından kullanılan rik‘a Osmanlı belgelerinde XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmeye başlanmış, XIX. yüzyılda diğer yazıların yerini alacak kadar yaygınlaşmıştır. Aynı dönemde Bâbıâli rik‘ası adıyla şöhret bulan bir çeşidi de meydana getirilmiştir. Rik‘a günlük yazılarda çok revaç bulmuştur. Divanîdeki gibi rik‘ada da bazı harfler aslî şekillerini kaybetmiştir. Rik‘anın süratli yazılması rik‘a kırmasının doğmasına sebep olmuştur. Rik‘ada birleşmeyen harfler divanîde olduğu gibi rik‘a kırmasında da birleşir yahut birbirine ilişir. Bazı harfler ise özel şekiller almıştır. Arşivlerdeki XIX. yüzyıl belgelerinin çoğu bu karakterleri taşıyan rik‘a kırması ile yazılmıştır.

Belgelerin şekil özellikleri yanında yazı tiplerinin de bilinmesi gerekir. Tarihsiz bir belge tarihlendirilip değerlendirilirken kullanılan yazının asırlar boyunca geçirdiği gelişme ve değişikliklerin göz önüne alınması lâzımdır. XV. yüzyıl tahrir defterleriyle XVI. yüzyıl tahrir defterlerinin yazıları gibi XVI. yüzyıl mühimme defterleriyle sonraki asırlardakilerin yazıları da aynı değildir. Arz ve arzuhal gibi belgelerdeki derkenarlar bile hem bürolardaki farklı yazı karakterlerini hem de bu yazıların zaman içinde uğradığı değişiklikleri gösterebilecek niteliktedir. Sadece bir parçası günümüze ulaşmış bir belgenin diplomatik açıdan değerlendirilebilmesi ve tarihlendirilmesi diplomatik bilgisi kadar paleografya bilgisini de gerektirir. Belge içinde geçen tarih her zaman belgenin yazıldığı tarih olmayıp çok

defa daha önceki bir olaya işaret eder. Böyle bir belge ile karşılaşıldığında paleografya bilgisi teşhiste önemli rol oynayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Bedreddin Yazır, Eski Yazıları Okuma Anahtarı, İstanbul 1942; Süheyl Ünver, Türk Yazı Çeşitleri, İstanbul 1953; a.mlf., “Siyakat Yazısı ve Kuyudu Atika”, İstanbul Belediye Mecmuası, VII/87 (15), İstanbul 1931, s. 88-95; Mihail Guboğlu, Paleografia şi Diplomatica Turco-Osmana. Studiu şi Album, Bucureşti 1958; B. Nedkov, Osmanoturska Diplomatika i Paleografiya, Sofia 1966-72, I-II; J. Reychman - A. Zajaczkowski, Handbook of Ottoman-Turkish Diplomatics (trc. A. S. Ehrenkreutz), Paris 1968; M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979; V. Stojanow, Die Entstehung und Entwicklung der osmanisch-türkischen Paläographie und Diplomatik, Berlin 1983; Nihad M. Çetin, “İslâmda Paleografyanın Doğuşu ve Gelişmesi”, Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: 30 Nisan - 2 Mayıs 1986 Bildiriler, İstanbul 1988, s. 1-10; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994.

Mübahat S. Kütükoğlu

PAMUK

Türkçe’ye Farsça penbe > panbûk kelimesinden geçmiştir. Pamuk karşılığında günümüz dünyasında yaygın olarak kullanılan cotton (Fr. coton) Arapça kutndan gelir. Kâşgarlı Mahmud pamuğu (bamuk) Oğuzca bir söz olarak zikreder (Dîvânü Lugati’t-Türk Tercümesi, I, 380). Eski Türkler’de ayrıca çigit sözüyle pamuk çekirdeği kastedilir (a.g.e., I, 356). Pamuk bitkisi için kepez kelimesi kullanılmış, pamuk tarlasına kepezlik denmiştir. Kelime Memlükler’de kebes şeklinde başlık, şapka, kalpak için kullanılıyordu. Türkler’de, çek, kemek (a.g.e., I, 139, 392), kıtıglık (Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, V, 363) gibi değişik pamuklu dokuma türlerinden söz edilir.

Herodot’un verdiği bilgiden eski Yunan’da pamuğun pek bilinmediği anlaşılır. Doğudaki en uzak ülke dediği Hindistan’dan bahsederken burada kendiliğinden büyüyen bir ağaçtan toplanan bir tür yünün koyun yününden daha iyi olduğunu ve Hintliler’in kumaşlarını bundan dokuduklarını yazar (Tarih, s. 150). Pamuk karşılığında kullanılan Yunanca karpasos ve Latince carbasus kelimeleri Sanskritçe karpasadan alınmıştır. Hint kutsal metinleri Vedalar’da pamuktan söz edilmektedir. Ancak milâttan en az iki binyıl öncesine ait pamuk kalıntılarına İndus vadisindeki Mohenjo-Daro’da rastlanmıştır. Yukarı Mezopotamya’da milâttan önce VII. yüzyılda

pamuk bilinmekteydi (Lamm, s. 2). Eski halı ve tekstil kalıntılarından İran’da Sâsânîler döneminde pamuk tarımı yapıldığı anlaşılmaktadır. Eski Ahid’de Ester’in hikâyesinde Şuşan (Şuş, Susa) sarayı tasvirlerinde pamuk elbise ve ince beyaz perdelerden söz edilir (Ester, 1/6; 8/15). Doğu Türkistan’da Tarım bölgesinde milâttan iki-üç asır sonrasına ait Kharostri yazmalarında değişik tekstil ürünlerinden ve pamuktan bahsedildiği dikkati çeker. Pamuk birkaç asır sonrasında Doğu Türkistan’da yaygın biçimde kullanılır olmuştur (Lamm, s. 2). XIII. yüzyılda Kuzey Çin’e pamuk genellikle Orta Asya’dan giderdi. 981, 1129 ve 1221 yıllarında Uygur bölgesine gelen Çinliler onların çeşitli kumaşlarından söz eder (Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, s. 365-366).

Araplar’da pamuk karşılığı kullanılan kutn kelimesi muhtemelen Akkadca katânu veya kattanudan (zayıf, çok ince) gelir, ayrıca kürsüf kelimesi de kullanılmıştır. Kur’an’da Allah’ın nimetleri arasında sayılan “sıcaktan koruyacak elbiseler” (serâbîl) (en-Nahl 16/81) pamuk ve keten elbiseyle tefsir edilmiştir (Taberî, VII, 627). Bir rivayete göre pamuğun kullanımı Hz. Âdem ve Havvâ ile başlar. Cennetten yeryüzüne çıplak olarak indiklerinde Âdem eşine sıcaktan rahatsız olduğunu söylemiş, bunun üzerine Cebrâil bir miktar pamuk getirip Havvâ’ya ip yapmayı ve dokumayı öğretmiştir (İbn Asâkir, LXIX, 108). Hadislerde pamuktan ve pamuklu dokumalardan söz edilmektedir. Hz. Peygamber’in en sevdiği elbise olarak geçen “hıbera” Yemen dokuması pamuklu kumaştan yapılmıştı (Nevevî, XIV, 56; Aynî, XVIII, 23). Vefatında kefen olarak “sühûliyye” denilen pamuktan üç kat beyaz bez kullanılmıştır (Buhârî, “Cenâʾiz”, 18, 23; Müslim, “Cenâʾiz”, 45). Resûl-i Ekrem devrinde Yemen pamuk yetiştirilen bölgelerdendi. Me’rib halkının temsilcisi sıfatıyla Medine’ye gelen Ebyaz b. Hammâl pamuk ziraatı yaptıklarını söylemişti. Hz. Peygamber, sayıları az kalan Maʻribliler’le yıllık vergi olarak me’afir kumaşı değerinde yetmiş hullelik bez üzerinden anlaşmıştı (Ebû Dâvûd, “Ḫarâc ve’l-imâre ve’l-feyʾ”, 27; İbn Saʻd, V, 523). Sahâbe devrinin sonlarına doğru Yûsuf b. Amr el-Mekkî’nin ilk defa Hicaz’da pamuktan ucuz kâğıt yaptığı söylenir. İlk dönem kaynaklarında değişik pamuklu kumaşlardan bahsedilir. Atkı veya çözgüsünden biri pamuk, diğeri ipek, keten veya yün iplikle dokunmuş kumaşlar da yapılmaktaydı. Çözgüsü kaliteli ipek, atkısı pamuk olan kumaşlara “mulham” deniyordu. Ömer b. Abdülazîz yazdığı bir mektubunda erkeklerin ipek giymemesini emrediyor, bundan atkısı pamuk olanı hariç tutuyordu (İbn Ebû Şeybe, V, 153).

Müslümanlar İran’ı fethettiği zaman Herat, Nîşâbur, Rey, Cibâl, Merv gibi şehirlerde pamuk işleyen atölyeler vardı. İbn Havkal Nîşâbur, Merv, Buhara, Kirman ve Hürmüz gibi bazı şehirlerden diğer beldelere yapılan pamuk, pamuklu dokuma ve elbise ihracatından söz etmektedir (Ṣûretü’l-arż, II, 312, 381, 433, 436, 464, 481, 489). Merv şehri Horasan’ın anası kabul edilir, ona Mervüşşâhicân denir ve Horasan’dan gelen dokumalar Mervî veya Şâhicânî diye anılırdı (Ebû Mansûr es-Seâlibî, I, 542). Câhiz de genellikle pamuğun Horasan’a, ketenin Mısır’a nisbet edildiğini söyler (a.g.e., I, 530). Bununla birlikte Ahd-i Atîk’te Mısır’da pamuktan beyaz bez dokuyanlardan söz edilir (İşaya 19/9; IDB, I, 709). Suriye ve Filistin

bölgelerinde pamuk ziraatı müslümanların fethinden sonra yaygınlaşmıştı. Heyd'e göre Haçlı seferleri döneminde Suriye'de yetiştirilen pamuğun ham ve işlenmiş halde ihracatı yapılmaktaydı (Yakın-Doğu, s. 193-195). Pamuk tarımına bağlı olarak zikredilen bölgelerde dokuma sanayii de gelişmişti. Endülüs'te ve Sicilya'da pamuk tarımı buraların müslümanların eline geçmesinden sonra başlamış (a.g.e., s. 56; Barthold, s. 161), Mora'da da pamuk ekimi müslümanlarla ilişkiler sayesinde yaygınlaşmıştır. Selçuklu döneminde Konya, Kırşehir, Lâdik, Denizli bölgeleri pamuklu dokumalarıyla ün kazanmıştı. Cacaoğlu vakfiyesinde Kırşehir'de pamukçulara mahsus bir handan ve bezciler çarşısından bahsedilir (Temir, s. 34, 112). Ayasuluk, Balat, Alanya, Antalya, Ayas gibi Güney ve Batı Anadolu limanlarından Avrupa'ya pamuk ihracatı yapılıyordu.

Osmanlı Devleti döneminde pamuk tarımının yaygınlaştırıldığı ve Avrupa ile olan ticarette mâmul ve yarı mâmul en önemli ihracat maddesini teşkil ettiği bilinmektedir. Osmanlı devrinde Çukurova, Güneydoğu Anadolu, Ege ve Trakya, Suriye ve Mısır'ın çeşitli bölgelerinde kaliteli pamuk yetiştirilmekteydi. Özellikle Batı Anadolu bölgesinde pamuk tarımı gelişmiş, pamuk önemli bir ticarî meta haline gelmişti. Osmanlılar pamuk ve pamuklu üretimini Balkanlar'a da taşımış, pamuk üretimi birçok dalda iş sahası oluşturmuştur. Birçok şehir ve kasabada pamuklu üretimiyle ilgili esnaf kolları bulunmaktaydı (cullahlar, bezciler, boğasiciler, boyacılar, takyeciler, yorgancılar, hallaçlar vb.). Pamuk ekimi XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Batı'da ve Rusya'da ucuz pamuklu giyim ve kullanım eşyasına olan ihtiyaç sebebiyle giderek artış göstermiş, XVII. yüzyılda Batı Anadolu, Suriye, Mısır'da pamuk ziraatı ticarete bağlı olarak daha da yaygınlaşmıştır. XVIII. yüzyılda tam anlamıyla bir patlama yaşanmış, pamuğa olan talebin artması Osmanlı pazarlarını hareketlendirdiği gibi ekim alanını da genişletmiş, büyük çiftlikler ortaya çıkmıştır. Ancak bu dönemde Hindistan pamuklularının giderek artan rekabeti pamuklu sektörünü zora sokmuştur. İngilizler ve Hollandalılar kanalıyla daha ucuz Hint işi pamuklular Osmanlı pazarına sokulmuş, 1780-1815 yıllarında pamuklu üretimi neredeyse tamamen Batı pamuklu endüstürisinin tekeline girmiştir. 1790'larda İngiliz pamuk ipliği fabrikasyon imal sebebiyle Osmanlı piyasalarında yerli ipliklere göre daha ucuz satılıyordu. 1840'larda Diyarbekir, Halep, Şam, İzmir, Bursa ve İstanbul pamuklu sanayii İngiliz ipliğine bağımlı hale gelmişti; fakat yine de küçük el tezgâhları üretimi

sürdürüyordu. 1825-1830 döneminde pamuk ipliği ithalâtı üç katına, sonraki beş yılda altı katına, 1860'ta yaklaşık kırk katına çıkmıştı. Amerikan iç savaşı (1861-1865) Osmanlı pamuklu pazarının canlanmasına yol açmıştır. XX. yüzyılda Osmanlı ihracatı içinde pamukluların payı % 80 dolayındaydı. Pamuklu dokumaları arasında adı çok geçenler boğasi, kirpas, alaca, kutnı, bez, mendil, beledî, dimi, yemeni, tülbent, basma, çit ve yazmadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugati't-Türk Tercümesi, I, 139, 293, 303, 356, 380, 392, 507; III, 346; v. Soden, AHW, II, 907, 908; Herodot, Tarih (trc. Perihan Kuturman), İstanbul 1973, s. 150; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 523; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409/ 1989, V, 153; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VII, 627; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, I, 213; II, 312, 381, 433, 436, 464, 481, 489, 490; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 102, 103, 104, 105, 131, 132; Ebû Mansûr es-Seâlibî, S̱imârü'l-ḳulûb (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1985, I, 530, 542; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, LXIX, 108; Nevevî, Şerḥu Müslim, XIV, 56; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/ 1972, XVIII, 23; Dedem Korkudun Kitabı (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 2000, s. 1; C. J. Lamm, Cotton in Mediaeval Textiles of the Near East, Paris 1937, s. 2 vd., 96, 100, 104 vd., 182 vd.; Barkan, Kanunlar, bk. İndeks (penbe, pambuk); Ahmet Temir, Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1959, s. 34, 112; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 56, 193-195, 604; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1988, s. 365-366; a.mlf., Türk Kültür Tarihine Giriş,

Ankara 2000, V, 353, 354, 355 vd.; V. V. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi (izah, düzeltme ve ilâvelerle trc. M. Fuad Köprülü), Ankara 1984, s. 161; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 62; Emre Dölen, Tekstil Tarihi, İstanbul 1992, s. 71 vd.; Halil İnalcık, "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü", Gel.D, II (1981), s. 1-65; a.mlf., "Ḳuṭn", EI² (İng.), V, 557 vd.; E. Ashtor,

“Ḳuṭn”, a.e., V, 554-556; J. C. Trever, “Cotton”, IDB, I, 709; Mübahat S. Kütükoğlu, “Baruthâne-i Âmire”, DİA, V, 97; Eckart Ehlers - Ahmad Parsa, “Cotton”, EIr., VI, 334; Hassan Hakimian, “Cotton”, a.e., VI, 335.

Nebi Bozkurt

PAMUKCİYAN, Kevork

(1923-1996)

Araştırmacı-yazar.

23 Şubat 1923’te Üsküdar’da doğdu. Kayserili bir Ermeni ailesine mensuptur. Babası 1890’da İstanbul’a yerleşip kumaş ticaretiyle uğraşan, Cumhuriyet döneminde kâtiplik yapan Hacı Mikayel Pamukciyan’dır. İlköğrenimini 1937’de Nersesyan-Yermonyan Okulu’nda tamamladı. Daha sonra Saint Joseph Fransız Koleji’ni bitirdi. 1942-1945 yılları arasında Üsküdar, 1949’da Edirnekapı ve 1950-1956 yıllarında Balıklı Ermeni mezarlıklarındaki 2000 kadar mezar taşı kitâbesini derledi. 1950’den itibaren İstanbul’da bulunan on kadar Ermeni kilisesinin vaftiz ve vefeyat kayıtları üzerinde çalıştı. 1944-1950 yılları arasındaki dönemde karakalemle portre çizimiyle ilgilendi. Bu alandaki en başarılı eseri 1944’te çizdiği ve 1969’da Kulis’te yayımlanan Rupen Sevag’a ait portredir. 1953’te Kültürel Araştırmalar Teşvik Cemiyeti’nin kurucuları arasında yer aldı. 1967’den itibaren patrikhânede görev yaptı. Burada 1967-1977 yılları arasında kütüphane idareciliği, 1977-1982 yıllarında genel sekreterlik, 1982’den sonra da kültür işleri danışmanlığını sürdüren Pamukciyan 1968-1978 yılları arasında önce Şoğagat dergisinin, ardından patrikhâne salnâmesinin editörlüğünü üstlendi. 1976’da İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Tarihi ve Restorasyon Enstitüsü’ne, 1983’te Hollanda’nın Leiden şehrindeki Uluslararası Ermeni Araştırmaları Birliği’ne üye seçildi. 23 Eylül 1996’da İstanbul Feriköy’de öldü.

Türk ve Ermeni kaynaklarına olan hâkimiyetiyle bu iki kültür arasında kurduğu ilişki birçok ansiklopedi için yazdığı maddelerde görülen Pamukciyan, Ermenice ve Türkçe’nin yanı sıra Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Almanca ve Romence’ye de vâkıftı. Ayrıca Yunanca, İspanyolca, Portekizce’ye âşinaydı. İlk yazısı 2 Temmuz 1943 tarihinde Nor Lur gazetesinde çıkan makalesidir. 1947-1952 yılları arasında haftalık olarak Carakayt adlı dergide 1949’dan itibaren çeşitli yazılar yazdı. 1950-1952 ve 1958-1966 yıllarında Reşat Ekrem Koçu’nun İstanbul Ansiklopedisi’nde

300 kadar madde kaleme aldı. Bu maddeler kendisinin Türk okuyucuları tarafından tanınmasını sağladı. Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (1983-1987), Ana Britannica (1988-1990) ve Türk mûsikisi ansiklopedilerine de katkıları oldu. Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi'ne "Ermeniler", "Depremler" (Osmanlı dönemi) ve "Amiralık" maddeleri yanında bazı Ermeniler'in biyografilerini yazdı. İlk Türkçe makaleleri, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu'nun Belleten'inde 1956-1958 yılları arasında yayımlandı. Hayat Tarih Mecmuası (1969-1978), Tarih ve Edebiyat Mecmuası (1978-1981), Halk Kültürü (1984-1992), Türk Türk Tarih Kurumu Belleten'i (1990-1992), Folklor ve Etnografya Araştırmaları Yıllığı ile (1984-1985) Tarih ve Toplum dergisinde Türkçe yazılarını sürdürdü. Bunların dışında çeşitli gazete ve dergilerde Türkçe yazıları yayımlandı.

Eserleri. Ermenice: 1. Agıntsi Hin Kertasdanner u Temker (Eğinli eski aileler ve simalar; Toros Azadyan, Agın [Eğin] içinde, İstanbul 1956). 2. Şoğagat (yıllık, 1970). Bu tarihten itibaren yıllıkların hemen bütün yazıları Pamukciyan tarafından yazılmıştır: "Madenakidutyun Hanrabedagan Hisnamya Şırçani İstanbulahay Kırki" (Cumhuriyet'in 50 yılında Ermenice kitaplar bibliyografyası, Şoğagat 1976-1978 yıllığı içinde); "Hagop Nalyan Badriark" (Şoğagat, İstanbul 1981); "Hovhannes Badriark Golod" (Şoğagat, İstanbul 1984); Eremya Çelebi Kömürciyan'ın eseri olup notlandırarak neşrettiği "Badmutyun Hıragizman Gosdantnubolsa (1660 Darvo)" (1660 yılı İstanbul yangını tarihi, Şoğagat, İstanbul 1991). Türkçe: "Ermeni Harfli Türkçe Elyazma Eski Bir Cönk" (Folklor ve Etnografya Araştırmaları Yıllığı, 1984); Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul (İstanbul 1988, 2. bs.; notlarla yayıma hazırlanmıştır). Pamukciyan'ın ölümünün ardından makaleleri Osman Köker tarafından derlenip Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar adıyla neşredilmiştir (I, İstanbul Yazıları, İstanbul 2002; II, Ermeni Harfli Türkçe Metinler, İstanbul 2002; III, Zamanlar, Mekanlar, İnsanlar, İstanbul 2003; IV, Biyografileriyle Ermeniler, İstanbul 2003).

BİBLİYOGRAFYA

Kevork Pamukciyan, “Kevork Mikayeli Pamukciyan (Otobiyografi)”, İstanbul Yazıları (haz. Osman Köker), İstanbul 2002, I, s. XIII-XVI; Turgut Kut, “Baron Kevork Tıbir Pamukçiyan’dan Anılar”, a.e. içinde, I, s. XXIV-XXVII; M. Sabri Koz, “Bir Ermeni ‘Derviş’: Kevork Pamukciyan”, a.e. içinde, I, s. XXVIII-XXXVI; “Kevork Pamukciyan’ın Türkçe Makaleleri”, a.e. içinde, I, s. LI-LVII; “Kevork Pamukciyan’ın Ansiklopedilere Yazdığı Maddeler”, a.e. içinde, I, s. LVIII-LXVIII; “Kevork Pamukciyan Bibliyografyası 1956-1996 (Tarih ve Toplum’un Dışındaki Makaleler)”, TT, XXVI/ 153 (1996), s. 46-47; Ayda Uyar, “Araştırmaya Adanmış Bir Ömür: Kevork Pamukciyan (1923-1996)”, a.e., XXXIX/230 (2003), s. 4-11.

Nagehan Çakar Başpehlivan

PANARABİZM

Bütün Araplar'I tek bir siyasî birlik altında birleştirme ideolojisi.

Sözlükte "Arap milliyetçiliği" anlamına gelen el-kavmiyyetü'l-Arabiyye'den farklı olarak "Araplar'ın birliği" mânasındaki el-vahdetü'l-Arabiyye yerine kullanılan bir kavramdır. Arap milliyetçiliğiyle alâkası bakımından fikrî temelleri XIX. yüzyılın sonlarına kadar giden panarabizm (Fr. panarabisme) başlangıçta Osmanlı hâkimiyetindeki bazı bölgelerin Araplar'ını, I. Dünya Savaşı'ndan sonraki yarım asırlık dönem içerisinde Fas'tan Uman'a kadar bütün Araplar'ı içine alan bir siyasî birlik kurmak amacıyla geliştirilen fikir ve faaliyetler için kullanılmıştır. XIX. yüzyılda gelişen ve milliyete vurgu yapan diğer "pan hareketleri"ne göre daha geç ortaya çıkmıştır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Araplar'ın geleceğini tartışmaya başlayan Arap düşünürlerinin önemli bir kısmı, problemlerinin Osmanlı Devleti çatısı altında kalarak çözülebileceğini savunurken azınlık bir grup Lübnan gibi bazı bölgelerde Araplar'ın bağımsız bir yönetime geçmeleri gerektiğini

savunmaktaydı. Daha çok Arap dili ve kültürü ekseninde sürdürülen bu tartışmalar Arap milliyetçiliği açısından önemli olmakla birlikte panarabizm anlamına gelmemekteydi. Uzun zaman Osmanlıcı fikirleriyle tanınmış olan Sâtı' el-Husrî ve Emîr Şekîb Arslan gibi XX. yüzyıl Arap milliyetçiliğinin önemli isimleri, ancak Osmanlı Devleti'nin yıkılışının ardından Arap birliği fikrini geliştirmeye başlamışlardır.

Panarabizm esas itibariyle I. Dünya Savaşı sonrasında gelişmiş bir ideolojidir. Öncelikle Arap topraklarında manda yönetiminin uygulandığı bölgelerde tartışılmaya başlanmış, ardından diğer bölgelerde yaygınlaşmıştır. Bu sebeple özelliklerinden biri Avrupa emperyalizmine karşı bir tavır olarak şekillenmiş olmasıdır. Nitekim 1920-1930 yılları arasında bu hareketin önde gelen savunucularından biri de İngilizler'in büyük Arap krallığı vaadlerine inanarak 1916'da Osmanlı Devleti'ne isyan eden Şerîf Hüseyin'in oğlu Irak Kralı I. Faysal idi. Faysal babasına vaad

edilen coğrafyada bir krallık kuramasa da Irak, Suriye, Filistin, Ürdün ve Hicaz arasında bir konfederasyonun oluşturulmasını savunuyordu. Hâşimî projesi diye bilinen bu girişime Suudi Arabistan başta olmak üzere Mısır ve Lübnan muhalefet etmişse de bölge Araplar'ı arasında belli bir etki yaptığı bilinmektedir.

Kral Faysal'ın 1933'te ölümünün ardından kardeşi Ürdün Kralı Abdullah projenin önderliğini üstlendi. Abdullah'ın liderliğinde öncelikle Suriye ve Ürdün'ün yer alacağı bu birliğe sonradan Irak ve Filistin'in katılması planlanmaktaydı. Aynı dönemde Irak Başbakanı Nûri Said Paşa da söz konusu ülkelerden oluşacak Irak merkezli bir Arap birliği fikrini savunmaktaydı. Her iki projenin de başarısız olmasında, Kral Abdullah ile Nûri Said'in birbirlerine karşı olmalarının yanı sıra Mısır ve Suudi Arabistan gibi güçlü Arap devletlerinin "verimli hilâl" etrafında oluşturulmaya çalışılan bu tür birlik çabalarına muhalif olmalarının payı vardır.

1930'lu yıllarda Araplar arasında birlik fikrinin canlı tutulmasında Filistin meselesi önemli rol oynadı. Özellikle İngilizler'in 1933 yılından sonra yahudileri Filistin'e göç etmeye teşviki dolayısıyla Suudi Arabistan'ın Arap birliği fikrine sempati ile bakmaya başlaması bu fikrin hayata geçirilebileceği umutlarını arttırdı. Aynı yıllarda başta Mısır, Suriye ve Irak olmak üzere aydınlar arasında panarabizmin önemine vurgu arttı. Ancak İhvân-ı Müslimîn gibi İslâm vurgusunu öne çıkaran gruplarla Baasçılar gibi sosyalist ve laik temelli birlik için çalışanlar arasında farklılaşma giderek belirginleşmekteydi. Arap birliği yolunda yaşanan bu gelişmelere rağmen Suriye, Irak ve Mısır gibi ülkelerde Arap birliği fikrine karşı olan bölgesel milliyetçi tavırların da etkin olduğu görülmektedir.

II. Dünya Savaşı yıllarında İngilizler'in Irak ve Mısır üzerindeki kontrolünü azaltması ve Suriye'de Fransız manda yönetiminin sona ermesi Arap birliği fikrini tekrar canlandırmaya başladı. Mısır, Nil vadisinde Mısır-Sudan birlikteliği çağrısı yaparken diğer Arap devletleri arasında dayanışma ve iş birliğinin geliştirilmesini savunuyordu. Bu hareket ilk meyvesini Arap tabiplerinin 1943'te İskenderiye'de toplanmasıyla verdi. Kısa bir süre sonra Irak başbakanı Mısır'ı ziyaret etti; ardından Kahire'de Arap Kulübü'nün gayri resmî açılışı gerçekleştirildi ve resmî hale dönüştürülmesi için

çalışmalar yapıldığı ilân edildi.

II. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Arap birliği yolunda Mısır ve Irak arasında iş birliği girişimleri arttı. Sürdürülen müzakereler sonunda Arap Birliği Konferansı'nın toplanacağı ve Arap Birliği Teşkilâtı'nın kurulacağı ilân edildi. Ardından Mısır 28 Ağustos 1944'te Kahire'de bir konferans düzenleneceğini açıklayarak Arap liderlerini bu konferansa davet etti. Öncelikle Filistin meselesinin halledilmesi gerektiğini savunan Suudi Arabistan'ın alt düzeyde katıldığı hazırlık toplantıları sonucunda 1945'te panarabizm fikri açısından önemli bir başarı sayılabilecek olan Arap Birliği Teşkilâtı kuruldu. Filistin'in temsilci bulundurduğu birliğin kurucu ülkeleri Mısır, Suudi Arabistan, Irak, Suriye, Lübnan, Ürdün ve Yemen idi. Birliğin amacı Arap devletleri arasında ekonomi, kültür, sağlık, hukuk alanlarında iş birliği politikaları üretmekti. Birliğin üye sayısı zamanla artarak yirmi ikiye ulaştı.

Cemal Abdünnâsır'ın 1952'de Mısır'da gerçekleştirdiği ihtilâl panarabizm açısından yeni bir etki unsuru ortaya çıkardı. Batı desteğiyle 1948'de kurulan İsrail Devleti'nin Filistin meselesine yeni bir boyut kazandırması ve Mısır ihtilâl yönetiminin Batı karşıtı tavır alması, 1955'te İngiltere'nin öncülüğünde kurulan Bağdat Paktı'nın etkisiz kalmasına yol açtı. Bu dönemde Mısır, Arap birliği konusunu daha canlı tutmakta kararlılık gösterdi. Arap siyasî birliğinin ilk adımı olarak Şubat 1958'de Mısır ve Suriye Birleşik Arap Cumhuriyeti adı altında birleşti. Bu oluşuma bir tepki olarak denenmiş olan, Hâşimî ailesinin yönettiği Irak ve Ürdün'ün yine Şubat 1958'de Arap Federasyonu adıyla birleşme çabası uzun ömürlü olmadı ve Temmuz 1958 Irak askerî darbesiyle dağıldı. Birleşik Arap Cumhuriyeti ve Yemen Krallığı arasında Mart 1958'deki konfederasyon denemesi de başarısız oldu. Panarabizm konusunda daha önemli bir hayal kırıklığı ise Mısır-Suriye Birliği'nin Eylül 1961'de Suriye tarafından sona erdirilmesiydi. Bu başarısızlığın ardından yapılan bir başka önemli girişim de 17 Nisan 1963'te Mısır, Irak ve Suriye'nin imzaladığı, fakat yürürlüğe konulamayan federasyon anlaşmasıdır. Nâsır'ın güçlü liderliğinin etkisiyle Mayıs 1964'te Mısır ve Irak arasında, Temmuz 1964'te Mısır ve Yemen arasında anlaşmalar imzalansa da uygulamaya konulamadı. 1967 Arap-İsrail savaşının hezimetle sonuçlanmasının ardından 1970'li yıllarda Mısır, Sudan, Libya ve Suriye arasında benzeri başarısız federasyon çabaları

tekrarlanmıştır.

Birlik fikrini uygulamaya koymak adına yapılan girişimler Arap devletleri arasındaki ihtilâfları da gündemde tuttu. Özellikle Arap-İsrail savaşlarındaki yenilgiler ve birlik konusundaki başarısız girişimler Araplar'ı başka organizasyonlara sevketti. Arap birliğinden ziyade İslâm ülkeleri arasında iş birliğinin geleceğine inanan Fas, Ürdün ve Suudi Arabistan'ın girişimleriyle 1969 yılında İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın kurulması panarabizmi olumsuz yönde etkiledi. Ayrıca 1969 Libya ihtilâlinden sonra panarabizmin gerçekleşmesi için uzun yıllar çaba harcayan Muammer el-Kaddâfî'nin Mağrib Birliği (Fas, Cezayir, Libya ve Moritanya) gibi bölgesel veya Afrika birliği gibi kıta birlikteliklerine yönelmesi de panarabizmin başarısızlıkları arasında zikredilebilir. Aynı şekilde Körfez İşbirliği Ülkeleri Konseyi (Suudi Arabistan, Küveyt, Bahreyn, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri ve gözlemci olarak Yemen), Arap İşbirliği Teşkilâtı (Mısır, Ürdün, Irak ve Yemen) gibi oluşumlar da bütüncül Arap birliği fikrini ikinci plana iten kuruluşlardır.

Panarabistler, Arapça konuşan ve kendini Arap kabul eden bütün toplulukların birleştirilmesi hususunda hemfikirdirler. Fakat arzu edilen bu birliğin nasıl gerçekleştirileceği ve araçları hususunda farklı tavırlar sergilemektedirler. Bazıları ihtilâl yöntemini desteklerken bazıları karşılıklı anlaşma ve tedrîcî birliktelikten yana tavır almaktadır. Bu çerçevede kısmî birliktelikler nihaî birliğe doğru birer adım olarak değerlendirilmektedir. Aynı şekilde federasyon veya konfederasyon taraftarları

ile tek bir siyasî çatı altında toplanmayı savunanlar farklı gruplar oluşturmaktadır. Esasen günümüz Araplar'ını birlik fikrine yönelten İsrail karşıtlığı ana unsuruna rağmen Arap devletleri arasında Filistin meselesi hususunda tam bir fikir birliği olduğunu söylemek zordur. İsrail karşıtı tavrın derecesi de Araplar arasında birlik fikrini zayıflatan unsurlardandır. 1990'lı yıllarda Basra körfezindeki gelişmeler ve Amerika'nın Körfez Savaşı karşısında ortak bir tavır belirleyemeyen Arap ülkeleri, 2003'ten beri sürmekte olan Irak'ın işgali karşısında da fikir ayrılıklarını sürdürmektedir. Araplar arasında son olaylara gösterilen farklı tepkiler panarabizm fikrinin gücü ve zaafları bakımından önemli göstergelerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâtı‘ el-Husrî, Muḥâḍarât fî neşveti’l-fikreti’l-ḳavmiyye, Kahire 1951, tür.yer.; W. L. Cleveland, The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati‘ el-Husri, Princeton 1971, tür.yer.; Arab Nationalism an Antology (ed. Sylvia G. Haim), London 1976, tür.yer.; D. Pipes, Greater Syria: The History of an Ambition, New York 1990; E. Kedourie, Politics in the Middle East, New York 1992, s. 268 vd.; Bessam Tibi, Arap Milliyetçiliği (trc. Taşkın Temiz), İstanbul 1998; C. E. Dawn, Osmanlıcılıktan Arapçılığa (trc. Bahattin Aydın - Taşkın Temiz), İstanbul 1998, tür.yer.; Adid Davişa, Arap Milliyetçiliği: Zaferden Umutsuzluğa (trc. Lütfi Yalçın), İstanbul 2004; Zeynep Güler, Süveyş’in Batısında Arap Milliyetçiliği: Mısır ve Nasırcılık, İstanbul 2004; Y. M. Choueiri, “Nationalism in the Middle East: The Case of PanArabism”, A Companion to the History of the Middle East (ed. Y. M. Choueiri), Oxford 2005, s. 291-312; Cumhuriyet, İstanbul 8 Temmuz 1933; 12 Eylül 1935; 16 Ekim 1935; 13 Kasım 1935; 25 Kasım 1935; 20 Nisan 1936; 13 Eylül 1936; 15 Eylül 1936; 13 Ocak 1943; 17 Ocak 1943; 18 Ocak 1943; 20 Ocak 1943; 2 Nisan 1943; 21 Temmuz 1943; 11 Ağustos 1943; 28 Ağustos 1943; 29 Ekim 1943; 7 Ocak 1944; M. Kramer, “Arab Nationalism: Mistaken Identity”, Daedalus, CXXII/3, Massachusetts 1993, s. 171-206; Mahmoud Haddad, “The Rise of Arab Nationalism Reconsidered”, IJMES, XXVI (1994), s. 201-202; D. Walker, “The Rise of PanArab Nationalism in Egypt (1930-1940)”, HI, XIX/4 (1996), s. 67-90; Zekeriya Kurşun, “Şekib Arslan’ın Bazı Mektupları ve İttihadçılar İle İlişkileri”, TED, sy. 15 (1997), s. 597-618; M. Eppel, “The Elite, the Effendiyya and the Growth of Nationalism and PanArabism in Hashemite Iraq 1921-1958”, IJMES, XXX (1998), s. 227-250; J. M. Landau, “PanArabism”, EI² (İng.), VIII, 245-248; Bahgat Korany, “Arab Nationalism”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), New York 1995, I, 113-116.

Zekeriya Kurşun

PANAYIR

(bk. PAZAR).

PANİSLÂMİZM

(bk. İSLÂMCILIK; İTTİHÂD-ı İSLÂM).

PANSLAVİZM

Bütün Slavlar’ın bir araya getirilmesi ve özellikle Rusya’nın önderliğinde birleştirilmelerini öngören siyasal akım

(bk. RUSYA).

PANTHAY

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Çin'in Yunnan bölgesinde yaşayan müslümanlara verilen isim.

Çin'de pek bilinmeyen panthay terimi Avrupalılar tarafından XIX. yüzyılın ikinci yarısında Burma (Myanmar), Tayland ve Vietnam ile sınır komşusu olan Çin'in güneybatısındaki Yunnan bölgesinde yaşayan Çinli (Huyi, Hui) müslümanlar için kullanılmıştır. Etimolojik yapısı hakkında çeşitli görüşler bulunan ismin Çince bendi (yerli) veya panzei (âsi) yahut Birmanca Pansee (Kuzey Arakan bölgesindeki Hint asıllı müslüman Burmalılar) kelimelerinden gelmiş olabileceği düşünülmektedir. Muhtemelen kelimeyi Hindistan'daki İngiliz sömürgecileri, 1855-1873 yılları arasında Mançu idarecilerine karşı ayaklanan Yunnanlı müslümanları adlandırmak üzere Panthay şekline çevirmişlerdir. Günümüzde bu terim, Burma'da yaşayan Yunnanlı müslümanlar için küçük düşürücü bir anlam ifade etmektedir.

İslâmiyet'in Yunnan'a girişiyle ilgili bilgiler doğruluk ve güvenilirlik bakımından farklılık arzeder. T'ang (618-906) ve Song (960-1279) dönemlerine ait kaynaklar, Yunnan'a gelen Orta Asyalı göçmenlerin faaliyetleri ve onların dinî hayatları hakkında herhangi bir açıklama yapmaz. Ancak T'ang dönemine ait bazı arkeolojik belgeler, onların bölgede hüküm süren Budist Dali (Tali) Krallığı'ndaki yerli Yunnanlılar tarafından esir edildiğini göstermektedir. Nitekim Tibet 801'de Dali'yi işgal ettiği zaman aldığı esirlerin çoğunluğunu Semerkant'tan gelen askerler oluşturmuştu. Dali tarihi hakkında kaleme alınmış bir Song dönemi eseri de bölgeye yerleşen ilk müslüman göçmenlerin İranlı tüccarlar ve vergi toplamaya gelen Güneydoğu Asyalılar olduğunu kaydetmektedir. Çince müslüman menkıbelerine göre ise bölgeye yerleşen ilk müslümanlar T'ang hânedanı döneminin ortalarında ticarete başlayan Arap tüccarlarıdır. 1279'da bütün Çin'in Moğollar tarafından işgal edilmesinden önce Yunnan'da İslâmiyet'in nasıl tutunup yayıldığı hakkında güvenilir bir kayıt bulunmamasına rağmen bu tarihten sonra hükümetin bölgeye geniş çaplı müslüman göçü düzenlediği bilinmektedir. Moğol Yüan hânedanı dönemi (1279-1368) boyunca Tongut, Tatar, Uygur, Acem gibi çeşitli ırklara

mensup müslümanlar buraya geldiler ve kendilerine dağıtılan topraklara yerleştiler. Yine aynı dönemde Orta Asyalı müslüman askerler, Burmalılar'ı veya mahallî âsileri bastırmayı hedefleyen siyasî ve askerî stratejiler gereği sürekli biçimde buraya gönderildiler. Daha sonra bunlar, yerli veya Çinli kadınlarla evlenmeye ve gayri müslim yetimleri evlâtlık alarak yetiştirip kendi kızlarıyla evlendirmeye başladılar. Bu devirde sarayda ve mahallî idare merkezlerinde birçok müslüman üst düzey yönetici olarak görev yaptı; hatta aralarından valiliğe ve kumandanlığa getirilenler oldu. Bunlardan en önemlisi, Kubilay Han (1260-1294) tarafından Yunnan valiliğine tayin edilerek müslümanları Çinlileştirmekle görevlendirilen ve daha sonra Hsien Yan prensi unvanıyla onurlandırılan Buharalı General Seyyid Ecel Şemseddin Ömer'dir (Sai Tion-Ch'ih, ö. 1279). Yüan döneminin sonuna doğru müslümanlar Orta Asya geleneklerini terkederek Çin kültürünü benimsediler ve bu kültürün etkisi altında kalmış bir dinî hayat sürdürmeye başladılar.

Bölgeye müslüman göçü Ming hânedanı döneminde de (1368-1644) devam etti. Bu yabancı insanlar, hükümetin Konfüçyüsçülüğü yaymaya çalışmasına rağmen dinî, ekonomik ve sosyal hak ve hürriyetlerini korumayı başardılar; sayıları giderek arttı. Bu dönemde askerî faaliyetlerin azalmasıyla birlikte müslüman askerler özellikle madencilik, ticaret ve porselen yapımcılığı gibi mesleklerle uğraşmaya başladılar. Mançu-Qing döneminin (1644-1911) başlarında işlenmiş deri ve halı imalâtı da gelişti ve ekonomi giderek büyüdü. Müslümanlar bir süre barış ve refah içinde yaşadıktan sonra bir isyanı bastırmak için yardıma çağrıldıkları Pekin'den çıkmayarak iktidara ortak olan ve bütün ülkeyi kendi katı kurallarına göre yönetmeye çalışan Mançular'ın daha baskıcı bir Konfüçyüsçülük faaliyetine mâruz kaldılar. Hükümetin yürüttüğü müslümanlara yönelik baskı ve zulümler, ülkenin dağlık bölgesi ve devlet otoritesinin en zayıf hissedildiği eyaleti olan Yunnan'da ve Çin'in kuzeybatısında bulunan diğer müslüman yerleşim

merkezlerinde ciddi ayaklanmalara yol açtı ve bölge 1681'de ordu tarafından işgal edildi.

Müslümanların dil, din ve yeme içme, giyim kuşam, düğün, cenaze gelenekleri gibi farklı yönleri Han (Çin) toplumundan ayrılmalarına sebep

olmuştu. XIX. yüzyılla birlikte baş gösteren ekonomik kriz, Yunnan bölgesindeki madencilik endüstrisinde yaşanan Han-müslüman rekabetini iyice körükledi. Bölgede sosyal düzeni korumakla görevli olan yönetici sınıf müslümanlara karşı baskıcı tutumunu giderek arttırdı, ayrıca mahallî idareciler, milis güçleri ve gizli örgütlerle iş birliği yaparak Hanlar'ın müslümanlara karşı nefretini kışkırtmaya başladı. Nihayet 1850'li yılların başlarında ülkenin ikinci kalabalık müslüman nüfusuna sahip olan Yunnan'ın birçok yerinde ayaklanmalar baş gösterdi, özellikle doğudaki Yunnan-Fü (bugünkü Kumming) ve batıdaki Tali (Dali) civarında yoğunlaşarak bütün bölgeye yayıldı. Doğudaki isyanın dinî liderliğini "büyük imam" kabul edilen Yûsuf Ma (Ma Dexing/ Ma Fuchu), askerî liderliğini de yardımcısı Ma Rulong yapıyordu. Bu liderler eyalet merkezi Yunnan-Fü'yü kuşattılarsa da alamadılar. Sonunda hükümet İmam Yûsuf Ma'yı Yunnan beyliğine (şeyhülislâm) tayin etti, onun etkisi altındaki Ma Rulong'u da ikna ederek ayaklanmayı bastırdı. Batıdaki ayaklanma ise Avrupalılar'ın Sultan Süleyman dedikleri Du Wenxiu (Tu Wenhsiu) adında bir müslümanın liderliğinde başlamıştı; onun Çin içerisinde bağımsız bir İslâm devleti kurmak için verdiği mücadele başından beri ters düştükleri doğudaki arkadaşlarının mücadelesinden daha samimi, azimli ve iddialı idi. 1855'te Du Wenxiu, Dali'yi zaptederek burayı kurduğu sultanlığın merkezi yaptı. Yeni medreseler açıp İslâmî eğitim ve öğretimi teşvik etti ve İslâm hukukunu uygulamaya koydu; müslüman olmayanlar içinse Ming kanunları geçerliliğini korudu. Ancak onun önemli yetkiler verdiği Han liderlerinden çoğunun Mançular tarafına geçmesi ve müslümanların yeterli modern silâh ve dış destek sağlayamaması sonucunda Dali Sultanlığı'nın gücü giderek zayıfladı. Bu arada sultanın evlâtlığı Prens Hasan'ın Londra'da Kraliçe Victoria'ya sunduğu siyasî tanınma ve dış destek talebi İngiliz hükümetinin Pekin'le mevcut ilişkilerini bozmak istememesi yüzünden kabul edilmedi. Neticede Dali Sultanlığı on sekiz yıl süren mücadelesinin ardından Mançu-Han kuvvetlerince yıkıldı. Çarpışmalarda bölgenin gördüğü tahribatın yanında 1 milyondan fazla müslümanın da öldüğü sanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

T. L. Bullock, “The Great Mohammedan Rebellion in Yunnan”, China Review, XVI/2, Hong Kong 1887-88, s. 83-95; G. Cordier, “Nouvaux Documents sur la Revolte Musulmans au Yunnan”, Revue Indo-Chinoise, XII, Hanoi 1909, s. 656-675; a.mlf., “Les Musulmans du Yunnan, Leur Attitude”, RMM, XXIV (1913), s. 318-326; A. C. Hanna, “The Panthays of Yunnan”, MW, XI (1931), s. 69-74; Ho Hui-Qing, “Yunnan Du Wenxiu Jien-Guo Shi-Ba-Nien Shi-Mo”, I-Jing, XII (1936), s. 9-16; XIII, s. 34-36; XIV, s. 36-39; XV, s. 32-38; XVI, s. 29-33; Li Shouk’ung, “Xien-Feng Liu-Nien Yun-nan Shung-Zhong Mie-Hui Kao”, Da-Lu Za-Zhi, XX/6, Taiwan 1960, s. 10-13; a.mlf., “Wan-Qing Yun-nan Hui-Bien Shi-Mo”, Zhong-Guo Jin-Dai-Shi Lun-Wen-Ji, II, Taipei 1985, s. 427-533; T’ien Ju-K’ang, “You-Guan Du Wenxiu Dui-Wai Guan-Xi di Wen-Ti”, Li-Shi Yen-Jiu, IV (1963), s. 141-150; M. Yegar, “The Panthay (Chinese Muslims) of Burma and Yunnan”, Journal of Southeast Asian History, VII, Singapore 1966, s. 73-85; W. K. Chan, “Ma Ju-Lung: From Rebel to Turncoat in the Yunnan Rebellion”, Papers on China, XX, Cambridge 1966, s. 86-118; a.mlf., “The Panthay Embassy to Britain, 1872”, St. Antony’s Papers, XX (1967), s. 101-117; Li Ching, “Tan-Tan Guan-Yü Du Wenxiu di Ji-Jien Shi-Liao”, Hui-Zu-Shi Lun-Jii, Yinchwan 1983, s. 373-385; Hajji Yusuf Chang, “The Hui (Muslim) Minarity in China: An Historical Overview”, JIMMA, VIII/1 (1987), s. 62-78; J. Wang, “Islam in Yunnan”, a.e., XIII/2 (1992), s. 364-374; D. G. Atwill, “Islam in the World of Yunnan: Muslim Yunnanese Identity in Nineteenth Century Yunnan”, a.e., XVII/1 (1997), s. 9-30; Chang-Kuan Lin, “Panthay”, EI^{2} (İng.), VIII, 259-261.

N. Chang-Kuan Lın

PANTÜRKİZM

(bk. TÜRKÇÜLÜK).

PANZEHİR

Zehirlenmelere karşı kullanılan ilâç, antidot.

Farsça pâd-zehr (bâzehr) kelimesinin Türkçeleşmiş şekli olan panzehir "zehirin etkisini ortadan kaldıran madde" demektir. Aynı anlamı ifade eden tiryâk da Grekçe theriakeden Arapça yoluyla Türkçe'ye geçmiştir. İlkçağ'lardan itibaren devlet yöneticileri ve zenginler, zehirlenmelere karşı kendilerini korumak için zehirin etkisini azaltacak veya yok edecek arayışlara girmişler, dolayısıyla saray hekimleri ve diğer hekimler pek çok panzehir terkibi hazırlamışlardır. Mahiyeti bilinen ilk panzehir, Pontus Kralı VI. Mitridates (m.ö. 132-63) tarafından 48 drogun birleştirilmesiyle bizzat hazırlanmış, "mitridatium" adıyla anılan bu panzehir daha sonra Roma'da Neron'un hekimi Andromak tarafından geliştirilerek "theriake" adını almıştır. Mitridates'in Romalılar karşısındaki son yenilgisinin ardından zehir içerek intihar etmek istediği, fakat bu panzehir sebebiyle vücudu bağışıklık kazanmış olduğu için zehirin etkisiz kaldığı, onun da kendini bir askerine öldürttüğü rivayet edilir. Başlangıçta zehirlenmelere karşı kullanılan mitridatium-theriake giderek her derde deva bir ilâç niteliğiyle yaygınlık kazanmıştır. Ünlü hekim Câlînûs (Galen) 100 maddeyi bal ve şarapla karıştırarak daha değişik bir tiryak çeşidi hazırlamıştır. Panzehirle ilgili formüllerin Ortaçağ hıristiyanlarınca da kullanıldığı, manastır bahçelerinde yetiştirilen bitkilerin altın, inci ve zümrüt gibi değerli maddelerin tozlarıyla zenginleştirilip yeni formüller elde edildiği ve bunların çok pahalıya alınıp satıldığı bilinmektedir.

Ünlü kimyacı Câbir b. Hayyân'ın zehirler ve panzehirleri konusunda kaleme aldığı Kitâbü's-Sümûm ve defʿ i mażârrihâ adlı eseri günümüze ulaşmıştır. İbn Sînâ el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb adlı eserinde, Batı'da olduğu gibi Doğu'da da daima en pahalı tüketim maddeleri arasında yer alan tiryakı birleşik ilâçların en yararlısı olarak niteler; bu ilâcın yılan ve akrep sokmaları ile diğer bazı hastalıklara karşı kullanıldığını belirtir. Kendisi de "tiryâk-ı kebîr" ve "tiryâk-ı sagīr" adını verdiği panzehir terkipleri yapmıştır. Verdiği bilgilere göre karışıma girecek maddeler önce dövülüp elekten geçiriliyor, sonra hepsi birden bal içinde yoğurulup macun haline

getirilerek toprak, kalay veya gümüşten yapılmış bir kaba konuluyordu. İbn Sînâ'dan önce Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin, XIV. yüzyılda Türkçe'ye de çevrilen Kâmilü'ṣ-ṣınâʿati'ṭ-ṭıbbiyye adlı eserinde ve daha sonra

XV. yüzyıl hekimlerinden Ahmedî'nin Tervîhu'l-ervâh'ında da çeşitli tiryak terkipleri görülmektedir. Ayrıca Tîfâşî'nin Ezhârü'l-efkâr fî cevâhiri'l-aḥcâr'ında panzehirlerin çeşitleri ve özellikleri, hekimbaşı Sâlih b. Nasrullah'ın Ġāyetü'l-beyân fî tedbîri bedeni'l-insân adlı eserinde de yılan sokmasına ve kuduza karşı kullanılan tiryak formülleri yer alır. XV. yüzyıl hekimlerinden Muhammed b. Mahmûd Şirvânî'nin Tuhfe-i Murâdî'sinde geyik, antilop ve keçi gibi memeli hayvanların mide ve bağırsaklarında teşekkül eden ve panzehir taşı denilen kalkerli taşların zehirlenmelere karşı etkili olduğu, ayrıca maden kökenli opal ve zümrüt tozlarının da panzehir bileşimlerine katıldığı anlatılır. Osmanlı sarayında padişahlar için yapılan tiryak çeşitleri arasında mâcîn-ı tiryâk-ı erbaa, tiryâk-ı semâniyye, tiryâk-ı askerî vb. sayılabilir; mesir macunu da zehirlenmelere karşı kullanılmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi'nde irili ufaklı çeşitli panzehir taşları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Mahmûd eş-Şirvânî, Tuhfe-i Murâdî (haz. Mustafa Argunşah), Ankara 1999, s. 150-157; Brockelmann, GAL, I, 652; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 94; II, 225; Naşid Baylav, Eczacılık Tarihi, İstanbul 1968, s. 67-92; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Eczacılık Tarihi Dersleri, İstanbul 1970, s. 246; Ayşegül Demirhan Erdemir, Tıbbî Deontoloji ve Genel Tıp Tarihi, Bursa 1996, s. 201-205; Ali Haydar Bayat, Tıp Tarihi, İzmir 2003, s. 122-124; J. Ruska, "Panzehir", İA, IX, 508; a.mlf. - M. Plessner, "Bāzahr", EI² (İng.), I, 1155-1156.

Necdet Okumuş

PAPA

(bk. PAPALIK).

PAPALIK

Katolik kilisesinin ruhanî ve cismanî liderliğini temsil eden makam.

Grekçe pappas kelimesinden türetilen papa (baba), Katolik kilisesinin en yüksek ruhanî reisi ve Vatikan Devleti'nin başkanı olan şahsa verilen dinî-siyasî unvandır. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Doğu piskoposlarının kullandığı ve kutsallığı üzerine tartışmaların yapıldığı bu unvan IV. yüzyıldan itibaren Roma piskoposu tarafından da kullanılmaya başlanmış, 998'de gerçekleştirilen Pavie Sinodu'nda kullanımı Roma piskoposuna hasredilmiştir.

Roma, İskenderiye ve Antakya, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde dinî açıdan önemli merkezlerdi. Havâri Petrus'un ilk Roma piskoposu sayılması ve Roma'nın başkent olmasından dolayı Roma piskoposu diğer merkezlerin piskoposlarından öncelikli bir konuma sahipti. İstanbul, Roma İmparatorluğu'nun merkezi haline gelince 451'deki Kadıköy Konsili'nde Roma'nın karşı çıkmasına rağmen İstanbul ve Kudüs de dinî merkez olarak kabul edilmiş, bu merkezlerin piskoposlarının kilisedeki konumları belirlenmiştir. Piskoposluk sıralaması Kadıköy Konsili'nde şöyle tesbit edilmiştir: Roma, İstanbul, İskenderiye, Antakya, Kudüs. Böylece kilisede "pentarşi" diye adlandırılan beşli yönetim anlayışı ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Kadıköy Konsili'nde Roma, Aziz Petrus ve Aziz Pavlus gibi havârilerin vatanı olduğu için öncelikli kutsal şehir sayılmış ve Roma başpiskoposu (papa) Aziz Petrus'un halefi kabul edilmiş, söz konusu tartışma, konsil kararlarının papalık tarafından onaylanması ile yürürlüğe girebileceği şeklindeki genel kilise kabulü ile sona ermiştir. Roma piskoposu olan papa XI. yüzyıla kadar bütün Hıristiyanlığın en yüce şahsiyeti kabul edilmiştir. Bu yüzyıldan itibaren meydana gelen bölünmeden sonra Doğu Ortodoks kilisesi papanın evrensel otoritesini reddetmiş, böylece papa sadece Roma Latin Katolik kilisesinin başını temsil etmeye başlamıştır.

Katolik kilisesine göre papa ilk Roma piskoposu sayılan Havâri Petrus'un halefi olduğundan hıristiyanlar arasında Petrus'un konumu gibi bir yere

sahiptir. Hz. Îsâ'nın, Matta İncili'nde yer alan (16/18-19), "Ben de sana derim ki sen Petrus'sun; ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım; ve ölüler diyarının kapıları onu yenemeyecektir. Göklerin hükümranlığının anahtarlarını sana vereceğim; yeryüzünde her ne bağlarsan göklerde de bağlanmış olacak ve yeryüzünde her ne çözersen göklerde de çözülmüş olacak" şeklindeki ifadesine dayanarak Katolik kilisesi Îsâ'nın kurduğu kilisenin başının papa olduğunu kabul etmiş, aynı zamanda inanç esaslarını oluşturan doktrin ve disiplini belirleme yetkisinin de onun elinde olduğunu ileri sürmüştür.

Katolik hıristiyanlara göre dirilişinden sonra -başka havârilerin de hazır bulunmasına rağmen- Îsâ sadece Petrus'a, "Kuzularımı güt" demiş (Yuhanna, 21/15), böylece kilisenin yönetimini Petrus'a vermiş, bu görev ondan halefleri olan Roma piskoposlarına (papalar) geçmiştir. III. yüzyılın başlarından itibaren Petrus'a (32-67) kadar çıkarılan papalık sıralaması geleneği daha sonraki yıllarda genel kabul görmüştür. Hegesippus (II. yüzyıl), Irenaeus (II-III. yüzyıl) ve tarihçi Eusebius (ö. 340) tarafından oluşturulan papalık sıralamasında ilk sırayı Papa Aziz Linus (67-76) almaktadır. Petrus'un ardından papalık makamına Papa XVI. Benedict ile birlikte (2005) toplam 265 papa oturmuştur.

I. Vatikan Konsili'nde (1870) Katolik kilisesi papanın evrensel kilisede en üst iktidara sahip olduğunu ileri sürmüştür. Aynı zamanda Luka İncili'ndeki (22/32), "Fakat senin imanın tükenmesin diye senin için ben dua ettim ve yine döndüğün zaman kardeşlerine kuvvet ver" ifadesine dayanılarak papanın yanılmazlığı (infaillibilité) ilkesi karara bağlanmıştır. Bu karara göre papa bütün hıristiyanların çobanı ve doktrin koyucusu olarak iman, doktrin ve kilisenin gelenekleri konusunda tesbit ettiği esaslarda tanrısal desteğe sahip olup yanılmazlık özelliği taşımaktadır. Bu yanılmazlık ona kurtarıcı Îsâ tarafından verilmiştir. II. Vatikan Konsili'nde (1964) papanın yanılmazlığı kararı sınırlandırılmıştır. 21 Kasım 1964 tarihinde kabul edilen "Lumen Gentium" kararına göre papanın yanılmazlığı papanın kilisedeki konumu, kilisenin yanılmazlığı ve piskoposlarla birlik halinde olmasıyla ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Ancak kiliseyle ilgili kararlarda ve iman meselelerinde açıklama yaptığında papanın yanılmaz ve tek otorite oluşu açıkça vurgulanmıştır (Poupard, Dictionnaire, s. 1501). Papanın yanılmazlığı kararı diğer hıristiyan mezheplerinde olduğu gibi Katolikler

arasında da rahatsızlığa sebebiyet vermiş, bu yüzden tartışmalar ve ayrılmalar meydana gelmiştir. Eski Katolikler diye anılan hıristiyan mezhebi papanın yanılmazlığını reddedip ayrılanlardan oluşmaktadır. Günümüzde Katolikler arasında

papanın yanılmazlığını eleştiren Hans Küng gibi bazı ilâhiyatçı bilim adamları papalık tarafından çeşitli cezalara çarptırılmış ve dinî eğitim verme yetkileri iptal edilmiştir (Küng, s. 103-197).

Papa dinî açıdan dünyadaki bütün Katolikler'in başı ve Vatikan Devleti'nin yöneticisidir. Bu görevinde papaya kardinaller yardımcı olur. Kardinalleri papa, papayı da kardinaller seçer. Bu makama seçilen papalar X. yüzyıldan itibaren yeni bir isim almıştır. Bu uygulamayı Papa XII. John (955-963) başlatmıştır. Ancak Papa II. Marcellus (1555) gibi bu uygulamayı benimsemeyenler de olmuştur. Hıristiyan kilise tarihinde papalar, Papa II. Nicolas'ın (1058-1061) yayımladığı kararnâmeden sonra kardinaller tarafından seçilmeye başlanmıştır. 1271 yılından itibaren bu seçim, bir salonda toplanan ve üzerlerine kapıları kilitlenen kardinallerce gerçekletirilmektedir. Papalık seçimine seksen yaşını aşan kardinaller katılamaz. Kardinallerin üçte ikisinden fazlasının oyunu alan her Katolik erkek papa seçilebilir. Eğer seçilen kişi piskopos değilse papa olduğu ilân edilmeden önce piskopos olarak takdis edilir. Katolik geleneğinde papanın görevi kiliseye hizmettir. Papa seçilen kişi ölünceye kadar bu görevde kalır. Ancak papalık tarihinde istifa eden bazı papalar olmuştur. İmparatorun veya güçlü bir hânedanın baskısı yahut desteğiyle teamüle aykırı biçimde seçilmiş, Roma Katolik kilisesinin yasal kabul etmediği papalar olarak bilinen "antipapalar" da vardır. Katolik kilisesinde papalık yapanların tam listesinin yer aldığı Papalık Yıllığı'nda (Annuaire Pontifical) gayri nizamî usullerle seçilen otuz dokuz papanın ismi yer almaktadır. Papalık tarihinde aynı adla iktidarda bulunmuş, papalar ve antipapalar da vardır (Işık, s. 46).

Papalık Hıristiyanlık tarihinin en eski kurumlarındandır. Katolik Hıristiyanlığının merkeziyetçi bir yapıya sahip olmasını sağlayan husus papanın statüsüdür. Katolik kilisesinde dinî yapı tanrısal kelâm ve gelenek şeklinde iki unsurdan teşekkül etmektedir. Hem tanrısal kelâmın hem geleneğin izahında birinci derecede rol oynayan unsur ruhban sınıfıdır. Îsâ ve Petrus'un aracılığı ile dini öğretme yetkisine sahip olan ruhban sınıfı

Hıristiyanlığın en dinamik yönünü oluşturmaktadır. Böylece Petrus ve onun halefleri olan papalar Îsâ'nın vârisleri olarak mânevî otoriteye sahiptir. Bu sebeple konsil toplama kararı papaya aittir. Konsilde bütün piskoposlar tarafından alınan kararların geçerli sayılması papanın onayına bağlıdır. Papalık inanç, ibadet ve disiplinle ilgili birçok problemi çözmek için bugüne kadar yirmi bir genel konsil toplamıştır. Son konsil 1962-1965 yılları arasında Roma'da toplanan II. Vatikan Konsili'dir. Papa, Roma piskoposu, Îsâ'nın vekili, havârilerin prensinin (Petrus) halefi, evrensel kilisenin şefi, Batı'nın patriği, İtalya'nın başrahibi (primat), Roma bölgesinin başpiskoposu ve Vatikan Devleti'nin hükümdarı gibi birçok unvan taşımaktadır. Papa XVI. Benedict bunlardan "Batı'nın patriği" unvanını kullanmaktan vazgeçmiştir.

Papa aynı zamanda papalığa bağlı meclislerin de başıdır. Katolik kilisesi bütün işlerini Vatikan'ın idarî yapısı denilen bu meclisler yoluyla yürütmektedir. Papa, Vatikan Kilise Devleti'ni çeşitli kurumlarla yönetmektedir. Bunlar Papalık Meclisi, Rahipler Sinodu, Kardinaller Meclisi, Devlet Sekreterliği ile bunlara bağlı Dışişleri Bakanlığı, kurullar (iman doktrini, Doğu kiliseleri, ibadet ve sakramentler, azizlik davaları, piskoposlar, hıristiyanlaştırma, rahipler, kutsallaşmış hayat ve apostolik hayat, Katolik eğitimi), papalık komisyonları, konseyler (laikler, hıristiyanlar birliği, aile, adalet ve barış, bir tek kalp, göçmenler, sağlık, kilise hukuku yasaları, hıristiyan olmayanlar, inanmayanlarla diyalog, kültür, sosyal iletişim), bürolar (apostolik oda, apostolik meclisin mülkiyeti, apostolik meclisin ekonomik büroları) ve mahkemelerden (apostolik kutsal bağışlama, yüksek apostolik imza, on iki üyeli Roma) oluşmaktadır (Poupard, Le pape, s. 70-83).

Tarihte papalar siyasî olayların da içerisinde bulunmuştur; bazan aktif rol üstlenmişler, krallar ve devlet yöneticileri üzerinde otorite kurmuşlar veya onlara itaat etmişlerdir. Papalık tarihinde papa-imparator iş birliğinin en güzel örneği Papa III. Leo ile (796-816) Kral Charlemagne arasında yaşanmıştır. 800 yılında Papa III. Leo'nun Charlemagne'a taç giydirmesi bu dayanışmayı doruk noktasına çıkarmıştır. Charlemagne papalığın en büyük hâmisi olmuş, Tanrı'nın sitesi olan Vatikan'ı yetki ve himayesi altına almıştır. Ancak Karolenj Hânedanlığı'nın yıkılmasıyla birlikte papalar sorumluluk alanlarına giren topraklarda siyasal yönetimin başına

geçmişlerdir. Papa VII. Gregory (1073-1085) yayımladığı bir genelge ile papanın imparator karşısındaki dokunulmaz kimliğini açıkça ilân etmiş, papa unvanının Roma piskoposundan başkası tarafından kullanılmasını yasaklamıştır (Martin, DTC, XI, 1883-1890). Böylece papalık makamı Ortaçağ boyunca cinayet, boşanma vb. konularda hakemlik vazifesini yerine getirmiş ve aforoz yetkisini herkese karşı kullanmıştır. Fakat XII. yüzyıldan itibaren papalığa karşı şiddeti giderek artan bir eleştiri dönemi başlamıştır. Papalığa sınırsız teokratik yapı kazandırma hedefini güden Papa VIII. Boniface (1294-1303), Kral Philipe le Bel ile arası iyice açılınca istifa etmek zorunda kalmıştır. Rönesans devrinde papalık bir çöküş sürecine girmiş, 1305-1376 ve 1378-1403 yılları arasında yaşanan Avignon Papalığı krizi bu döneme damgasını vurmuştur. Bu sıralarda Katolik Hıristiyanlığı iki ve daha sonra üç papalı kriz dönemlerini yaşamıştır.

Hem Hıristiyanlık hem de İslâm tarihi bakımından çok ağır sonuçları olan Haçlı seferleri papaların önderliğinde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Sultan Orhan, I. Murad ve II. Mehmed dönemi savaşları ile Niğbolu Savaşı, Preveze Deniz Muharebesi ve İnebahtı Deniz Savaşı zamanın papaları tarafından teşvik edilen savaşlardır. Modernizme ve yenilenmeye çok şiddetli tepki gösteren papalar olduğu gibi diğer mezhepler ve dinlerle ilişki kurmaya önem veren papalar da olmuştur. Bugün papalık merkezi olarak Vatikan 900 milyona yakın Katolik hıristiyan nüfusun mânevî merkezi durumundadır.

Ortodokslar'a göre Katolik kilisesinin mevcut papa anlayışı İnciller'den değil tarihî şartlardan çıkmıştır. Ortodokslar'ın papaya bakışı ilk dönemlerde kurulan beş patrikliğe göre belirlenmiştir. Onlara göre papa Roma'nın patriğidir. Roma patrikliğinin diğer patriklikler üzerinde yargılama veya yönetme değil şeref önceliği vardır. Protestanlar ise ruhban sınıfının en yüksek temsilcisi diye kabul ettikleri papaya dinî açıdan önem vermezler. Sonradan ortaya çıkmış bir kurum olarak papalığı otorite sisteminin, hiyerarşinin ve iktidarın mükemmel temsilcisi şeklinde görürler; kilisede papanın sahip olduğu tarzda bir yetkinin kimseye verilmediğini savunarak bu yetkiyi reddederler (bk. LUTHER, Martin).

BİBLİYOGRAFYA

V. Martin, “Pape”, DTC, XI, 1877-1944; P. Poupard, “Papauté”, Dictionnaire des religions, Paris 1993, s. 1499-1503; a.mlf., Le pape, Presse universitaires de France, Paris 1980; Pastor L. Vonj, Histoire des papes, Paris 1888-1962, I-XXII; Y. Congar - R. Aubert, Le concile et les conciles, Paris 1960; Vatican II: Les seize documents conciliaires (haz. R. P. Paul - A. Martin), Paris 1967; Le Vatican et la Rome chrétienne, Roma 1973, s. 6-23; J. Leclerc, Le pape ou le concile, Paris 1973; La foi catholique, editions de l’orante, Paris 1975, s. 261-266; M. Pacaut, Histoire de la papauté, Paris 1976; J. J. von Allmen, La primauté de l’église de Pierre et de Paul, Paris 1977; L. Gagnebin, “Qu’estce que le Protestantisme?

Trois definitions possibles”, Le Protestantisme: Ce qu’il est-ce qu’il n’est pas, Paris 1990, s. 10-12; J. Mathieu-Rosay, Dictionnaire du Christianisme, Marabout-Alleur [Belgique] 1990, s. 251-255; H. Küng, Infallible? (trc. E. Mosbacher), London 1994; M. Feuillet, Vocabulaire du Christianisme, Paris 2000, s. 86; Halim Işık, Günümüzde Papalık Teşkilatı (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Mehmet Aydın - Ahmet Hikmet Eroğlu

PAPİRÜS

Eskiçağ ve Ortaçağ boyunca Ön Asya'da ve Batı'da kullanılan yazı malzemesi.

Anavatanı Mısır olan papirüs (eski Yunanca'da papuros) maydanozgiller familyasından 3-4 m. yüksekliğinde bir bitkinin (Cyperus Papyrus Linnaei) adıdır. Nil deltasında yetişen papirüs milâttan önce III. binyıldan itibaren kullanılmaya başlanmış, özellikle milâttan önce VI. - milâttan sonra IV. yüzyıllar arasında Akdeniz çevresinde yaygınlaşmış, yazı malzemesi olarak palmiye yaprağı, ağaç kabukları, kurşun levhalar, keten ve bal mumu kaplı levhaların yerini almış, Arap fetihleriyle Mısır'dan yayılarak IX. yüzyıla kadar kullanılmıştır. Sandalet, ip, hasır, gemi yelkeni ve lamba fitili yapımında da faydalanılan papirüsün Mısır bataklıkları dışında Suriye ve Fırat nehri yakınlarında yetiştiği belirtilmektedir.

Milâttan önce 2500 yılından itibaren Mısır eski krallık dönemi duvar resimleriyle antik kaynaklardan papirüs kâğıt imalâtı hakkında bilgi edinmek mümkündür. Buna göre bitkinin özü çizilerek çıkarılır, gövdesi tabakalara ayrılır. En iyi kâğıt bitkinin orta tabakalarından yapılır, kabuğa yakın olanlar daha aşağı kalitededir. Kesilen papirüs tabakaları biribirine ters yönde üst üste yerleştirilir. Bu iki yönlü tabaka dövülerek veya preslenerek bitki öz suyu yardımıyla kaynaştırılır ve düz bir yüzey elde edilir. Uçları kesilerek eşitlenir. Elde edilen yaprakların ince ve beyaz olanı en iyi kalitede kâğıttır. Bunlar rulonun başına, diğerleri sonuna konur. Yatay olan tabakaların bulunduğu yüze "recto" (ön yüz), dikey olanlarına "verso" (arka yüz) denir. Bir ruloda birbirine yapıştırılmış ortalama yirmi tabaka kâğıt bulunur. Papirüs kâğıdının yüzeyi mürekkebi daha iyi alabilmesi ve dayanıklı olması için sünger taşı, fildişi, deniz kabukları veya abanozla cilâlanıp düzleştirilir. Yatay lifli ön yüze kamış kalemle daha iyi yazılır. Kâğıt nemli iken zamk sürülerek tokmaklanır ve kırışıklıkları giderilir, küflenmesini önlemek amacıyla zamka sirke eklenebilir, su ile ıslatılmış ekmek yumuşaklığı sağlar. Kâğıdı zararlılardan korumak için safran ve sedir yağına bulamak gerekir.

Papirüs bitkisinden elde edilen kâğıtların işlenmesiyle oluşan ve üzerine çeşitli metinler yazılan kitap şeklindeki rulolara Eski Yunanlılar “tomas, biblion, kulindros”, Latinler ise “volumen” derlerdi. Milâttan önce VI-IV. yüzyıllara ait antik vazolar üzerinde bu ruloların tasvirleri mevcuttur. Eldeki kaynaklar ve buluntulara göre, yapıştırılan rulonun yaprakları kesilerek eşitlendikten sonra “umbilicus” adı verilen çubuğa sarılarak rulo yapılır, böylece açılıp kapanması sağlanırdı. Her rulo bir cilt oluşturuyordu. Meselâ Epikuros’un 300 ciltlik eseri 300 rulo idi. Rulonun ilk yaprağına “protokollon”, son yaprağa “eskhatokollon” denirdi. Yaprağın ilk sütununda yazarın adı, eserin konusu, kitabın adı, numarası ve cildi bulunur ve bu kısma “epigraphe, titulus, index” gibi adlar verilirdi. Bergama ve İskenderiye gramercileri kitap boyuna standart getirmiştir. Rulo standart olarak yirmi yaprak iken bazan daha az, bazan da daha çok yapraklı olabiliyordu. İskenderiye döneminde pek çok eser ciltlere yani tek tek rulolara bölünmüş, bunlara “tomos (tomus)” denmiş ve alfabenin harfleriyle gösterilmiştir. Zamanla papirüsten yapılan rulonun her iki yüzüne metinler yazılmaya başlanmış ve buna “opisthographoi” adı verilmiştir.

Rulo kitap sayfaları sütunlar halinde yazılıyordu. Metin soldan başlar, sağ sütunda biterdi. Kenar başlıklarına atlanmış bilgiler, yorumlar, notlar ek yazı veya kenar notu olarak konuyordu. Milâttan önce III. yüzyıldan itibaren yazıda bazı kısaltmalara gidilmiştir. Milâttan önce I. yüzyıldan itibaren işaret ve aksanlar konarak doğru telaffuzlar ve cümle ayırımları belirlenmiştir. Satır başları ve tiyatro konuşmalarında çengel kullanılmış ve paragraflar ayırt edilmiştir. Papirüs rulo kitapta konu adları ve başlıkları kırmızı mürekkeple yazılırdı. Rulonun sonuncu sütununun altında yer alan “kolophon”da eserin adı, yaprak sayısı, sütunlar ve satırların sayısı yazılırdı. Ayrıca müstensih, kitapçı, satıcı ve alıcı için bilgi verilerek kitabın satış değeri belirlenirdi. Papirüse yazarken yapılan hata pön süngeriyle silinirdi. Bazan papirüs üzerindeki yazı kazınarak yenisi yazılırdı. Ancak silme işlemi düzeltme için değil sahtekârlık amacıyla yapılıyordu.

Eski Mısır papirüsleri ölüye ve sonraki hayatına ilişkin resimlerle süslenmekteydi. Daha sonra eski Yunanlılar astronomi, matematik, tıp ve tabiat bilimleriyle ilgili kitaplara çizim ve resimler koyarak metinleri açıklardı. Eukleides’in çizimleri Paris’teki “Eudoxus papirüsü”, Münih’te Stadt Bibliothek’te muhafaza edilen “Münih papirüsü”, Milano’daki

Homeros'un eserlerinden parçalar, Viyana'daki Dioscorides'in eserleri resimli papirüs rulolarıdır. Rulo süslemek Helenistik devirde bir sanat kolu haline gelmiştir. Baştaki harfler renkliydi, ayrıca kenar süslemeleri yapılmaktaydı. Hekim Crateuas ve Dionysios Metrodoros bitkileri resimlerle açıklamış, Varro 700 ünlü kişinin biyografisini anlattığı Imagines adlı eserine bunların portelerini de koymuştur. Vitruivius'un mimari eserleri çizimlerle gösterilmiştir. Seneca cahil zenginlerin, içi yazarların porteleriyle donatılmış kitaplarından söz eder. Rulo kitap ağırlığı sebebiyle kolay açılıp okunamadığından okuyucu ortadaki "umbilicu"su dik tutar, sağ eliyle yavaş yavaş açarken okuduğu kısmı sol eliyle sararak kapatırdı.

Papirüsü milâttan önce VIII-VII. yüzyıllarda Fenikeliler ve milâttan önce I. binyılda Ârâmîler, İbrânîler ve Suriyeliler satın alıyordu. Fenike-eski Yunan deniz ticareti sayesinde milâttan önce VIII-VII. yüzyıllarda eski Yunanlılar papirüs almaya başladılar. I. Psammetik zamanında (m. ö. 663-609) papirüs ticareti gelişti ve Miletos aracılığı ile Akdeniz'e yayıldı. Helenistik devirde Pergamon, Antiokheia, Rodos, Pella gibi merkezlerde papirüse ihtiyaç artınca üretimi devlet tekeline alındı ve devlet papirüs ticaretinden kazanç sağlar hale geldi. Ptolemaios II. Philadelphos zamanında üretim arttı, fiyat ucuzladı, papirüs dağıtımı yapan bürolar açıldı. Daha sonra devlet denetiminde olmak şartıyla özel imalâthaneler kuruldu.

Roma, cumhuriyet döneminde Mısır'ın fethinin ardından papirüs ihracı arttı. Devlet kontrolündeki kâğıt satıcıları çoğaldı. Roma imparatorluk döneminde devlet tekelinde olan papirüsün dağıtımı senatonun belirlediği kişiler eliyle düzenleniyordu. İmparator Aurelius zamanında papirus üzerindeki vergi kaldırıldı. İmparator Diocletianus döneminde papirüs imalâthanelerini devlet kiraladı. Mısır'dan gelen papirüsler Roma'daki depolarda muhafaza ediliyordu. Bu depolardan biri de Constantinopolis'te (İstanbul) idi. Mısır'dan Roma'ya milâttan önce III. yüzyıldan itibaren getirtilen papirüs dışında Roma'daki çiftlik ve imalâthanelerde de Roma bürokrasisinin ihtiyaçları için değişik kalitede papirüs üretiliyordu. Ancak en kaliteli kâğıtlar

Mısır deltasının papirüslerinden yapılanlardı.

Mısır'da milâttan önce III. binyıldan sonrasına ait papirüse yazılmış belge

ve kitaplar arasında Vezir Imhotep’in eseri, Ptahhotep’in özdeyişleri ve “Prisse papirüsü” gibi eski krallık dönemi kalıntıları sayılabilir. Thrabes’te bulunan “Ölüler Kitabı”, “Piramit Metinleri”, milâttan önce X-VIII. yüzyıllardan kalan “Kehanet Buyrultuları” ve mumyalama metinleri de bunlara eklenmelidir. Orta imparatorluktan sonra (m.ö. 2000’lerde) Mısır’da matematik, tıp, astronomi gibi bilimler gelişmişti. Thabes’te bulunan Rhind matematik papirüsü (m.ö. yaklaşık 1600), XVI. sülâle zamanından kâtip Iahmes’in yazdığı aritmetik ve geometri problemlerini içeren papirüs siyah ve kırmızı mürekkeple yazılan örneklerdir. Firavun Neferhare’nin (ö. m.ö. 2460) mezarındaki malzeme envanteri ve armağan listesi papirüse yazılmış belgelerdir. Hukukî belgeler arasında zikredilebilecek Rollin papirüsü (m.ö. 1160) ve satış, ödünç verme, kiralama, evlenme, evlât edinme gibi sözleşmeler de papirüs buluntular arasında yer almaktadır. Bu çeşitli belgeler Nu, Ani, Hunefer, Haris, Wilbur papirüsleri adları ile British Museum’da ve Louvre gibi müzelerde korunmaktadır. Mısır’a özgü son papirüs I. Psammetik zamanına (m.ö. 663-609) tarihlenmektedir.

Mısır’da Antik Yunan ve Roma eserleri de bulunmuştur. Çoğu Helenistik ve Roma dönemine ait bu eserlerin incelenip yorumlanmasıyla papiroloji bilimi doğmuştur. Papirolojinin konusunu milâttan önce 332 - milâttan sonra 642 tarihleri arasına ait buluntular oluşturur. Dünyanın çeşitli müzelerine, koleksiyonlarına ve üniversitelerine dağılmış olan Mısır, eski Yunan ve Roma’ya ait Antikçağ eserleri incelenerek dönemin sosyoekonomik yapısı, hukuk tarihi, din tarihi ve klasik filoloji için birinci elden kaynaklar ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca bunların Ortaçağ kopyaları da ele geçmiştir.

İngiliz araştırmacıları B. P. Grenfell ve A. S. Hunt, Oksyrhynkhosk şehrinde 1855’te başladıkları kazılarda Aeskylos, Sophokles, Euripides ve Aristophanes’in tiyatrolarıyla Pindaros, Sappho ve Bakklydes’in şiirlerini bulmuşlardır. Onları Tebtunis’te (Güney Feyyûm) Ptolemaioslar dönemine tarihlenen resmî belgeler izlemiştir. Ayrıca Karanis (Feyyûm), Ebû Sîr el-Melek, el-Hibâ, Hermapolis, Aphroditopolis, Edfu, Syene ve Elephantini’de edebî eserlerle çeşitli papirüs kitaplar bulunmuştur. Milâttan sonra II. yüzyıla tarihlenen Feyyûm buluntuları arasında maliye gelirlerini gösteren Gnomon adlı bir el kitabı da vardır. Akhim’de Aristo’nun Atinalılar’ın

Devleti, Athenaeus’un Deipnosophistai, Kallimakk’ın Aitia ve Iambi adlı eseriyle Alkman’ın eserleri ele geçmiştir.

F. Petrie 1800’lü yıllarda Tanis, Havara ve Ghurab’da, Mariette XIX. yüzyıl ortasında Serapeum’da Alkman’ın şiirlerini, Homeros destanının parçalarını, Arap, Kopt ve Bizans yazmalarını bulmuştur. G. Rubensohn ve F. Zucken, Elephantini ve Hermopolis’te milâttan önce V. yüzyıla ait Ârâmî metinleriyle Assuan’da Ptolemaoislar’a ilişkin evlenme sözleşmesini (m.ö. 311-310) çıkarmıştır. 1915’te Philadelphia’da çıkan, Ptolemaios II Philadelphos’un malî işler sorumlusu Zenon’a ilişkin arşiv belgeleri önemli buluntulardandır. Ülkenin para sistemini düzenleyen, yöneticilerle halk arasındaki ilişkileri, tarım örgütlenmesini ve vergi listelerini tanıtan belge milâttan önce III. yüzyıla tarihlenmektedir. C. Schmidt 1930’da Berlin Müzesi adına Feyyûm’da Koptlar’a ait bir kodeks bulmuş, H. Ibscher de Maniehizm’e ilişkin eserler çıkarmıştır. I. Dünya Savaşı’ndan sonra Fransız, İtalyan ve Amerikalılar kazıları sürdürmüştür. II. Dünya Savaşı’nın ardından Nag Hammadi’de Kopt Gnostik papirüs kodeksi bulunarak Cenova’da Bodmer Libray tarafından yayımlanmıştır. Yunanistan’da ilk papirüs rulosu 1962’de Selânik’in kuzeyindeki Derveni’de ortaya çıkarılmıştır. Kısmen kömürleşmiş olan bu rulolar Orpheus’un Theogonia adlı eserinin metnine aittir. 1972’de Pompei yakınlarında Heralanum’da Papirüsler Villası denilen yerde filozof Epikuros’ün eserlerine ait 800 kadar kömürleşmiş rulo bulunmuştur.

İslâm kültüründe yazı malzemesi olarak parşömenle beraber daha çok mektup ve ticarî yazışmalarda papirüsün de kullanıldığı bilinmektedir. Papirüs üzerine yazılmış günümüze ulaşan belgelerden biri Halife Ömer devrine aittir (22/643). Mısır’da ortaya çıkan Arapça ve Yunanca yazılmış bu belge Viyana Millî Kütüphanesi Erzherzog Rainer Papirüs koleksiyonunda (nr. 558) korunmaktadır. Papirüsün İslâm dünyasında mektup ve önemli yazışmalarda kâğıdın yaygınlaştığı IX. (XV.) yüzyıla kadar kullanıldığı tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1983, II, 92; G. Lafaye, “Papyrus et Papyrum”, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d’après les textes et les monuments (ed. Ch. Daremberg), Paris 1877-1900, s. 319-322; W. Schubart, Das Buch bei den Griechen and Römern, Eine Studie aus der Berliner Papyrussamlung, Berlin 1921; a.mlf., “Das Antike Buch”, Die Antike, XIV/3, Berlin 1938, s. 171-195; H. Leclerg, “Livre”, DACL (1930), s. 1754-1772; J. W. Thompson, The Ancient Libraries, Berkeley 1940; M. I. Rostovtzeff, The Social and Economic History of the Hellenic World, Oxford 1941, I; H. L. Pinner, The World of Books in Classical Antiquity, Leiden 1948; F. G. Kenyon, Books and Readers in Ancient Greece and Rome, Oxford 1951, s. 19-52; C. Wendel, Handbuch der Bibliothekswissenschaft I.: Schrift und Buch, Wiesbaden 1955, s. 249-252; H. L. Plenderleith, The Conservation and Antiquities and Works of Art, London 1956; M. Ahmad Hussein, Vom Papyrus zum Codex: Der Beitrag Ägyptens zur Buchkultur, Leipzig 1970, s. 16-22; a.mlf., Origins of the Book: Egypt’s Contribution to the Development of the Book from Papyrus to Codex (trc. D. Jaeschke - D. Sharp), Greenwich 1972; C. H. Roberts, “Papyrology Greek”, The Oxford Classical Dictionary, Oxford 1984, s. 778-780; A. Schlott, Schrift und Schreiber im alten Ägypten, München 1991, s. 62-85; A. Lemaire, “Writing and Writing Materials”, The Anchor Bible Dictionary (ed. D. N. Freedman), New York 1992, VI, 999-1008; Nuray Yıldız, Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu, Ankara 2000; a.mlf., Antikçağ Kütüphaneleri, İstanbul 2003; a.mlf., “Eskiçağdan Günümüze Ulaşan Yazılı Belge ve Eserler”, Simurg: Kitap Kokusu, sy. 2-3, İstanbul 2000, s. 428-445; M. Maragten, “Writing Materials in PreIslamic Arabia”, JSS, XLIII/2 (1998), s. 287-310.

Nuray Yıldız

PARA

Sözlükte “parça, gümüş parçası” anlamındaki Farsça pâreden gelen kelime genel olarak bütün ödeme araçlarını ifade eden bir genişlik kazanmıştır. Araplar, Bizans’ın altın parası olan dinarı hem İslâmiyet öncesinde hem de sonrasında kullandılar. Dinar, Hıristiyanlık sembollerinden kademeli şekilde arındırılarak müslümanlarca bir müddet daha basıldı. İlk İslâm dinarı, para sistemini esaslı biçimde düzenleyen Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında 77 (696) yılında çıkarıldı. Dinarın yanında İran’ın gümüş dirhemleri de bir süre kullanıldı. Sâsânî dirhemleri Hz. Ömer döneminde basıldı ve üzerlerindeki İslâm dışı motifler yerlerini yavaş yavaş İslâmî simge ve ibarelere bıraktı. İlk İslâm dirhemini altın ve bakır sikkede olduğu gibi Abdülmelik b. Mervân çıkardı. Fethettikleri yerlerde kullanılan altın ve gümüş sikkeleri tedavül ettirmede bir sakınca görmeyen müslümanlar, Bizans’tan aldıkları yerlerde tedavülde olan ve “fels” denilen bakır paraları kullanmadılar; onun yerine Bizans felslerine uygun yeni bakır paralar bastılar. İlk fels 638’de Dımaşk’ta darbedildi. Ancak Araplar

arasında hükümranlık alâmeti sayılmadığı için felslere merkezî bir kontrol getirilmedi ve mahallî olarak basılmasına izin verildi. Dolayısıyla bunların ağırlıkları, boyutları ve üzerlerinde bulunan yazılar bazı farklılıklar göstermekteydi (bk. FELS; paranın fıkhî hükümleri için bk. NAKİT).

Osmanlı Devleti, devraldığı coğrafyada kendisinden önce hükümran olan devletlerin çıkardıkları madeni paraları (sikke) kullanmayı sürdürdü. İlk Osmanlı sikkesinin Osman Bey zamanında basıldığı konusu tartışmalıdır. Osman Bey adına basılmış olup bugüne ulaşan bir paranın sahte olduğu ileri sürülür. Genel kabul, 1326 yılında Orhan Bey adına kestirilen akçenin ilk Osmanlı parası olduğu yönündedir. Bunun 1, 5 ve 10 akçelik birimleri vardı. 1 ve 5’lik akçeler Orhan Bey, 10’luklar ise Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirlerinde çıkarıldı. Gümüş akçe XVII. yüzyılın sonuna kadar temel Osmanlı para birimi olma özelliğini korudu. 726’dan (1326), itibaren ilk altın paranın darbedildiği 882 (1477) yılına kadar geçen ve gümüş akçenin hâkimiyeti altında olan dönem tek maden sistemi (monometalist dönem) olarak adlandırılır. Hasene-i sultânî (sultânî) isimli bu altın paralar,

Venedik dukasıyla hemen hemen aynı olan değerini XVII. yüzyılın başlarına kadar muhafaza etti. Öte yandan alışverişlerde ufaklık ihtiyacını karşılamak üzere I. Murad zamanından (1362-1389) itibaren bakır paralar basılmaktaysa da devlet hazineye yapılan ödemelerde bunları kabul etmemekteydi. İki ebatta basılan bakır paraların büyüklerinin sekizi ve küçüklerinin yirmi dördü bir gümüş akçeye eşitti.

İlk paralar Bursa ve Edirne'de darbedildi. Osmanlı Devleti'nde darphâneler iltizam sistemiyle üçer yıllığına özel kişilere ihale edilir, ihale edilmediği takdirde emaneten bir kamu görevlisi tarafından yönetilirdi. Paraların ayarını ve içlerindeki değerli maden miktarını "sâhib-i ayâr" denilen bir görevli denetlerdi. Osmanlılar, Selçuklular ve Anadolu beylikleri gibi altın ve gümüşün ülkeye girişini teşvik edip vergiden muaf tutarken sıkıntısı çekilmemesi için ihracına sınırlamalar getirip yasakladı. Savaş veya başka zaruri sebeplerden dolayı para hacminde meydana gelen daralmalar esnasında zaman zaman devlet adamlarının elindeki altın ve gümüş kap kacakla kıymetli madenler darphâneye gönderilerek paraya dönüştürülürdü. Mısır hariç taşradaki darphânelerin sikke kalıpları merkezden gönderilirdi. Tesbit edilebildiği kadarıyla Osmanlı ülkesinde doksan yerde sikke darbedilmiştir (Pere, s. 21-23).

Tahta geçen her padişah sikkeyi kendi adına bastırırdı. Akçe Fâtih Sultan Mehmed devrine (1451-1481) kadar genel itibariyle değerini korudu; fakat artan askerî giderleri karşılayabilmek için bu dönemde basılan sikkelerde gümüş miktarı bir malî tedbir olarak yaklaşık % 30 oranında azaltıldı (tağşîş). Gelişen ekonomide para arzı talebi karşılamadığı gerekçesiyle malî sıkıntıya çözüm olmak üzere uygulanan bu tedbir halkın ve yeniçerilerin tepkisini çekti. Fâtih dönemini takip eden yaklaşık yüzyıllık bir süre içerisinde gümüş akçe nisbeten değerini korudu. Ancak savaşların maliye üzerine ağır bir yük bindirmesi yüzünden 1585 veya 1586'da yapılan ve o döneme kadar gerçekleştirilen en büyük tağşîş olan bir işlemle akçenin gümüş oranı % 44 azaltıldı. Esasen bu tarih para için yeni ve istikrarsız bir dönemin başlangıcına işaret eder. Sık sık tağşîşe başvuran devlet, her yeni sikke çıkardığında eskilerini piyasadan tam olarak çekemediği ve piyasalarda parasal anlamda ciddi bir karmaşa hüküm sürdüğü için sikkenin ayarını sağlayabilmek adına 1600, 1618, 1624 ve 1640 yıllarında bazı düzenlenmeler yaptı.

İlk altın paranın basılmasıyla birlikte çift maden sistemine (bimetalizm) geçildi. Yeni fetihler neticesinde altın ve gümüş standardına dayalı olan Osmanlı para sistemi de giderek karmaşık bir durum aldı. Zira Osmanlı sikkeleri Anadolu beylikleri, Bizans ve diğer yabancı devlet paralarıyla birlikte piyasadaydı. Bunun yanında Mısır'da pâre/para, Eflak-Boğdan, Erdel ve Macaristan civarında penz ve Kırım'da Kefevî akçe gibi mahallî paralar tedavül etmekteydi. Devlet, İstanbul'a yakın Orta ve Batı Anadolu ile Balkanlar'da akçe ve sultânîye dayalı olan kendi para sistemini sürdürürken özellikle uzak piyasalarda Venedik dukası, Ceneviz altını, İspanyol reali, Hollanda esedîsi, Polonya zolotası, Avusturya taleri ve İran şâhîsi gibi yabancı paraların dolaşımını serbest bıraktı. Hatta yabancı devlet parası olmalarına rağmen Venedik ve Ceneviz altınları Osmanlı darphânelerinde de basıldı. Yine Bağdat Darphânesi'nde bu bölgede tedavül etmek üzere İran şâhîsinin vezin ve değerinde olan, dirhem veya şâhî de denilen gümüş sikke 1730'lara kadar darbedildi. İstanbul piyasalarından uzak olup yabancı sikkelerin etkisinde kalan Tunus, Cezayir ve Trablus piyasalarında "nasrî" denilen ve padişah adına kesilen kare şeklindeki mahallî sikkeler hâkimdi. Hazine, bütün bu farklı paraların rayiç fiyatlarına dair düzenlediği listeleri zaman zaman taşraya gönderirdi.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kuruş denilen yabancı iri gümüş sikkeler Osmanlı piyasalarına girmeye başladı. XVII. yüzyılın ortalarında ise para arzı talebi karşılayamayınca Avrupalı tüccarlar yabancı mağşûş sikkeleri Osmanlı piyasalarına taşıdı. Tüccarlar için çok kârlı olan bu iş akçenin hükümran olmadığı coğrafyada var olan para karmaşasını daha da arttırdı. Bu şekilde yabancı paraların âdeta Osmanlı piyasalarını istilâ etmesi yüzünden ülkenin çeşitli yerlerinde faaliyet gösteren darphâneler ve buna paralel olarak gümüş madenleri birer birer kapanmaya başladı; neticede IV. Mehmed'in saltanatı esnasında (1648-1687) darphâne sayısı altıya kadar düştü. Kapanan madenlerin yeniden açılamaması zamanla gümüş kıtlığına sebep oldu. Hem değersizliği hem yabancı para yoğunluğu sebebiyle akçe piyasalardan iyice çekildi.

XVII. yüzyılda sınırlı miktarda bakır sikke basıldı; ancak savaşları finanse edebilmek, hazinenin açıklarını kapatabilmek, altın ve gümüşün karşılamadığı para arzını ikmal etmek amacıyla 1688'de bol miktarda

mankur / mangır veya pul denilen bakır paralar çıkarıldı. Bunların maden ve nominal değerleri arasında fark mevcut olup her mangır bir akçe değerindeydi. Hazine bakır sikkeyi ödeme aracı olarak kabul etmekteyse de altın ve gümüşte olduğu gibi isteyenin darphâneye külçe götürüp bakır sikke bastırması yasaktı. Nominal değeriyle maden değeri arasındaki fark ve kolay kâr imkânı kısa sürede kalpazanların dikkatini çektiği için dışarıdan getirilen gemiler dolusu kalp bakır sikke piyasaya sürüldü. Bu durumun piyasalarda oluşturduğu istikrarsızlık ve enflasyondan dolayı Kasım 1691'de mangırların basımı ve tedavülü yasaklandı.

XVII. yüzyılın sonlarına doğru yapılan bir düzenlemeyle para, akçenin yerine Osmanlı para birimi haline geldi. 1 para = 3 akçe, 1 kuruş = 40 para ölçüsü getirilen bu sistemdeki ilk gümüş kuruş 1690 yılında basıldı. Karmaşık olan para sistemini bir düzene koymak ve para birliğini sağlamak isteyen II. Mustafa, 1696'da tedavüldeki farklı ayarlı altın ve gümüş paraları toplatarak yeniden ve tek ayar üzere bastırmak amacıyla İzmir, Edirne ve Erzurum'da yeni darphâneler açtırdı; yabancı sikkeleri yerli paraya dönüştürerek hazineye ek finansman sağladı. 1703 yılında gümüş kuruşun gram ağırlığı yeniden düzenlenip ufaklıkları darbedildi. İstanbul'da

ve yakın bölgelerde kuruş sisteminin hâkim olmasına rağmen İstanbul'dan, Balkanlar'ın bir kısmı ve Anadolu'dan uzaklaştıkça hâkimiyet yabancı paralara geçmekteydi. Nitekim XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar taşranın pek çok yerinde kuruş esas para görevini hâlâ üstlenememişti. Bu arada XVIII. yüzyılın başından 1760'ların sonuna kadar yapılan tağşîşler neticesinde kuruşun gümüş içeriği yaklaşık % 40 oranında azaltıldı. 1768'de başlayıp altı yıl süren Osmanlı-Rus savaşı tağşîşi daha da hızlandırdı ve kuruş 1808 yılına kadar değerinin yaklaşık % 50'sini kaybetti. I. Abdülhamid, savaşın sebep olduğu malî buhrana çare bulabilmek için 1789'da reel değerinin % 20 üzerinde nominal değere sahip olan, ikilik diye adlandırılan sikkeleri, III. Selim de 50 ve 100 paralık mağşûş sikkeleri piyasaya sürdü. Bu mağşûş sikkeler her ne kadar kısa vadede hazineye sıcak para sağlayıp yararlı gibi göründüyse de uzun vadede piyasalar için olumsuz ve enflasyonist bir etki yaptı.

Altının ülke dışına kaçışının engellenememesi zaman zaman devleti mevcut paraları tağşîş etmek zorunda bıraktı. Nitekim 1703'te tuğralı, 1713'te

zincirli / zencirekli, 1716'da fındık ve 1729'da zer-i mahbûb isimli altın paralar basılıp piyasaya sürüldü. Bu sikkelerden aynı isim altında Mısır'da basılanlarının içerdikleri altın miktarı ise daha düşüktü. XIX. yüzyıl, özellikle ülkede gerçekleştirilen reformlardan, ulaşım ve finans sistemlerinde meydana gelen gelişmelerden dolayı Osmanlı piyasalarının dünya ekonomisine iyice entegre olduğu ve dış ticaret hacminin öncesiyle kıyas kabul etmez derecede büyüdüğü bir dönemdir. Bu aynı zamanda paraya olan ihtiyaç ve talebin de artması anlamına gelmekteydi. XVIII. yüzyılda iyice ivme kazanmış olan tağşîş uygulaması II. Mahmud devrinde imparatorluk tarihinin en üst düzeyine ulaştı ve bu dönemde Osmanlı maliyesindeki en büyük tağşîş gerçekleşti. Bu süre içerisinde gümüş kuruş değerinin % 85'ini kaybetti; altın sikkeler de bu âkıbetten kurtulamadı. İlk defa bu devirde altın içerikleri farklı olan rûmî, adlî ve hayriye adlı sikkeler basıldı. İlk Osmanlı parası olan gümüş akçe ise en son 1834'te çıkarıldı (Pere, s. 12).

Yerli ve yabancı pek çok değişik isim ve ayarlı paranın kullanılması bunlar arasında fiyat farkları meydana getirmiş, bu da para alıp satmayı ve bunlar arasındaki farktan yararlanmayı meslek haline getiren bir aracı grubu (sarraflar) ortaya çıkarmıştı. İstanbul'un yanı sıra Anadolu ve Rumeli'nin önemli ve ticaretin canlı olduğu şehirlerinde faaliyet gösteren sarrafların devletle ve devlet adamlarıyla sıkı ilişkileri vardı. Özellikle Tanzimat döneminden 1880'lere, yani Avrupa bankalarının Osmanlı Devleti'nde şubeler açıp doğrudan faaliyete geçmelerine kadar Galata bankerleri altın çağlarını yaşadılar. Zira Avrupa'daki sermaye çevrelerinden edindikleri düşük faizli ve uzun vadeli kredileri devlete kısa vadeli ve yüksek faizli avanslara dönüştürerek büyük kazançlar elde ettiler.

XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı para sistemindeki karmaşık yapı hâlâ devam etmekteydi. II. Mahmud döneminde (1808-1839) piyasada otuz altı çeşit gümüş paranın olduğunu belirtmek bu karmaşıklığın boyutları hakkında bir fikir verebilir. Tanzimat'la birlikte para sistemine bir düzen verilmesi amacıyla bazı girişimler yapıldı. 1844'te çıkarılan Tashîh-i Ayar Fermanı ile sikke konusu düzenlendi ve 1 altın lira = 100 gümüş kuruş esası benimsenerek tekrar çift metal sistemine geçildi. Osmanlı sikkeleri bu fermanla 100 ve 50 kuruşluk altın, 20, 10 ve 5 kuruşluk gümüş sikkeler olarak tesbit edildi. Öncelikle 22 ayar altından 100 ve ardından 17 Haziran

1844’te 50 kuruşluk altın sikkeler hazırlandı. Fermanda yer almamasına rağmen daha sonra 25 kuruşlukla 2,5 ve 5 liralık altın paralar piyasaya sürüldü. Böylece piyasada tedavül eden altın para çeşidi beşe çıktı. Öte yandan bu düzenlemeyle beraber darphâne de tüccar malı altın ve gümüşü belli bir ücret karşılığında işlemeyi kararlaştırdı. Karşılığında altından % 1 ve gümüşten 2,7 işleme ücreti alacaktı. Düzenlemenin yapıldığı ilk sene darphânede 12 milyon liralık altın ve 4 milyon liralık gümüş sikke basıldı. Devlet bu düzenlemeden sonra malî bir tedbir olarak zaman zaman uyguladığı para tağşîşine son verdi.

Bu sistemde altın sikke ile 20 kuruşluk gümüş sikke (mecidiye) temel para olma özelliğini sürdürdü ve devletin sonuna kadar tağşîş edilmeksizin değerini korudu. 1881’den itibaren gümüş paranın yavaş yavaş piyasadan kaybolması neticesinde altın Osmanlı parası için tek standart konumunu kazandı. Ancak devlet yine de 1916’ya kadar gümüşü ödeme aracı olarak kabul etti. Böylece esas itibariyle altının ve yan ödeme aracı olarak gümüş paranın benimsenmesiyle birlikte “topal altın standardı” diye adlandırılan bir ara sistem ortaya çıktı. Altın ve gümüş paraların yanında küçük alışverişlerde kullanılmak amacıyla bakır ve 20 Haziran 1910’da kabul edilen bir kanunla 40, 20, 10 ve 5 paralık nikel sikkeler basıldı. 8 Nisan 1916’da çıkarılan Tevhîd-i Meskûkât Kānûn-ı Muvakkati ile değer ölçüsü olarak altın ve para birimi olarak kuruş esası benimsenip altına dayalı tek maden sistemine geçildi. Bununla birlikte altının yanında gümüş ve nikel paraların tedavülüne de izin verildi. Ancak nikel parayla en fazla 50 ve gümüşle de 300 kuruşa kadar olan borçlar ödenebilirdi. XIX. yüzyılın özellikle ikinci yarısından sonra artan ticarî ilişkilere paralel olarak İngiliz sterlini ve Fransız frangı da Osmanlı piyasalarında sıkça görülmeye başlanmıştı. Bu geçici kanunla birlikte yabancı paralara sekiz ay tedavül süresi tanındı ve bu müddetin sonunda tedavülleri yasaklandı.

Osmanlı maliyesinin Tanzimat’tan sonra zaruret yüzünden üç defa temsilî para uygulamasına geçtiği görülmektedir. 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı’nın ardından hazinenin sıkıntılarına çözüm bulabilmek amacıyla 1775’ten itibaren maliye tarafından uygulamaya konulan ve zaman zaman kaldırılan esham sistemi biraz daha geliştirilerek 1840’ta, sekiz yıl tedavül süresi olmak üzere karşılıksız olarak ilk Osmanlı kâğıt parası olan kāime piyasaya sürüldü. Başlangıçta % 12,5 olan kāime faizleri önce % 10’a,

ardından 6'ya indirildi ve nihayet sıfırlandı. Gün geçtikçe miktarının fazlalaşması ve değerinin azalması neticesinde pek çok sosyal soruna sebep olan bu ilk kāimeler İngiltere'den alınan bir borçla Eylül 1862'den itibaren piyasadan çekildi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nı finanse edebilmek için başvurulan ikinci kāime tecrübesi birincisinden daha sancılı oldu. Para basma (emisyon) imtiyazını 1863'te kurulan Bank-ı Osmânî-i Şâhâne'ye veren devlet, yaklaşan savaşı finanse edebilmek amacıyla her türlü riski göze alarak bankanın izni olmaksızın hassas bazı bölgelerin dışında bütün ülkede tedavül etmek üzere kāime çıkardı; buna karşılık bankaya basılan paranın % 1'i oranında komisyon ödendi. Bu uygulamada kāime çok değer kaybetti ve 1 altın, kāime olarak 13 liraya kadar yükseldi. Hazinenin elinde savaşın ardından kāimeyi piyasadan çekecek imkânlar bulunmadığı için çıkarılan toplam 16 milyon liralık kāime 1878'den sonra tedrîcî şekilde piyasadan çekildi. Son kāime, I. Dünya Savaşı'nı finanse etmek amacıyla Almanya'dan alınan borç paralar ve hazine bonoları karşılık tutularak Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi'nin denetiminde 1915'te çıkarıldı. Yedi

tertipte basılan toplam 161.018.663 liralık kāimenin bir kısmı Osmanlı döneminde piyasadan çekildiyse de 153.748.563 liralık kısmı Türkiye Cumhuriyeti'ne intikal etti. Cumhuriyet'in ilk kâğıt paralarının 5 Aralık 1927'de piyasaya sürülmesi üzerine Osmanlı kāimeleri altı ay içinde piyasadan çekildi (ayrıca bk. KĀİME; MESKÛKÂT; SİKKE).

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1307; Hasan Ferîd, Nakd ve İ'tibâr-ı Mâlî, I: Meskûkât, İstanbul 1333; a.e., II: Evrâk-ı Nakdiyye, İstanbul 1334; Halil Edhem [Eldem], Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1334; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 464-476; Ekrem Kolerkılıç, Osmanlı İmparatorluğunda Para, Ankara 1958; Halil Sahillioğlu, Kuruluştan XVII. Asrın Sonlarına Kadar Osmanlı Para Tarihi Üzerinde Bir Deneme (doktora tezi, 1958), İÜ İktisat Fak.; a.mlf., Bir Asırlık Osmanlı Para Tarihi: 1640-1740 (doçentlik tezi, 1965), İÜ İktisat Fak.; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdenî Paralar, İstanbul 1968; İbrahim Artuk, "Osmanlı

Beyliğinin Kurucusu Osman Gazi'ye Ait Sikke", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi: 1071-1920 (ed. Osman Okyar - Halil İnalcık), Ankara 1980, s. 27-33; Mübahat S. Kütükoğlu, "Osmanlı İktisadî Yapısı", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, 553-560; Ahmet Tabakoğlu, Türk İktisat Tarihi, İstanbul 1994, s. 261-274; Şevket Pamuk, Osmanlı İmparatorluğunda Paranın Tarihi, İstanbul 1999; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Para: 1326-1914", Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1600-1914 (trc. Ayşe Berktay v.dğr.), İstanbul 2004, II, 1055-1093; Ali Akyıldız, Para Pul Oldu: Osmanlı'da Kâğıt Para, Maliye ve Toplum, İstanbul 2003; H. Gerber, "The Monetary System of the Ottoman Empire", JESHO, XXV/3 (1982), s. 308-324.

Ali Akyıldız

PARA

Ege denizinin güneybatısında Yunanistan'a bağlı Paros adasının Osmanlı dönemindeki adı.

Kiklad (Kyklad) adaları grubunun en büyük adası olan Nakşa'nın (Naksas) 6 km. kadar batısında yer alır. 194,5 km² yüzölçümü ile Kikladlar'ın dördüncü büyük adasıdır. En yüksek yeri antik adı Marpessa olan Profitis Ilias tepesidir (771 m.). Bu dağlık alanda heykelcilikte kullanılan parlak beyaz mermer ocakları Antikçağ'dan beri işletilmektedir (Para mermeri / Paria marmara). Merkezi bugün Paroikia / Parikia da denen Paros'tur. Osmanlı kaynaklarında ada Bara / Bare şeklinde de kaydedilir ve genellikle Nakşa ile birlikte anılır.

Paros adasında yerleşim tarihi ilk Tunç çağına kadar iner. Adının Plateia veya Pactia'dan geldiği ve bir Arkadia kolonisi olduğu belirtilir. Daha sonra buraya İoanlar yerleşmiştir. Denizcilikle uğraşan ada sakinleri milâttan önce VII. yüzyılda Taşoz'da (Thasos) Biga dolaylarındaki Parium'da ve Adriyatik'te Hvar (Lesina) adasında koloniler kurmuşlardı. Pers savaşları sırasında Nakşa'ya bağlı görünen ada Persler'in tarafında yer almış ve Miltiades idaresindeki Atina filosunca kuşatılmıştır. Miltiades yirmi altı günlük kuşatmadan bir sonuç alamayınca adayı yağmalayarak geri dönmüştür (Herodotos, s. 378-379). Milâttan önce 480'de Delos birliğine katılmış, milâttan önce 378'de ikinci Atina birliğine dahil olmuştur. Bir ara Mısırlılar'ın hâkimiyetine girmiş, ardından Roma idaresi kurulmuş ve Doğu Roma İmparatorluğu sınırları içinde kalmıştır. Ortaçağ'larda Girit'e yerleşen müslüman Araplar'ın akınlarına hedef olan Paros, Nakşa ile birlikte 1205'te Venedikli Marco Sanudo tarafından ele geçirilmiş, böylece Nakşa merkezli Arkhipelagos Dukalığı'nın bir parçası haline gelmiştir. Daha sonra adada Venedikli senyörlerin nüfuzu artmış, XIV. yüzyılın sonuna doğru burada Sommaripa ailesi güçlenip adaya hâkim olmuştur.

Adaya yönelik ilk Türk akınları XIV. yüzyılın başlarında gerçekleşti. Aydın ve Menteşe beylerine bağlı denizcilerin Nakşa yöresine yaptıkları akınlardan Para adası da etkilendi. Özellikle 1336-1341 yıllarında Gazi

Umur Bey içlerinde Para’nın da bulunduğu Kiklad adalarını yağmaladı. Söz konusu olayı anlatan Enverî adanın ismini Bare şeklinde kaydeder (Düstûrnâme, s. 86). Ada XV. yüzyıl başlarında ilk Osmanlı akınlarıyla karşılaştı. Bizans kaynaklarına göre Çavlı (Çalı) Bey idaresindeki Osmanlı donanması 1416’da Nakşa ve Para’ya kadar uzandı. 1463-1479 yılları arasındaki Osmanlı-Venedik savaşları sırasında yeniden Osmanlı akınlarına hedef oldu. Hatta Nakşa ile birlikte 882’deki (1477) bir sefer esnasında Osmanlı kontrolü altına girdiği, 884 (1479) antlaşmasında yeniden Venedik’e bırakıldığı belirtilir. II. Bayezid döneminde doğrudan Para’ya yönelik akınlar sürdü. Bu sırada, 1505’ten beri adanın idarecisi olan II. Crusino Sommaripa 1518’de erkek vâris bırakmadan ölünce onun mirasını kız kardeşi Fiorenza üstlendi (1518-1520). Fiorenza’nın yine adadaki Venedik asilzade ailelerinden Venierler’e mensup Giovan Francesco ile evliliğinden doğan oğlu Niccola’nın da 1531’de çocuksuz ölümü üzerine adanın idaresini Bernardo Sagrudo ile evlenen kız kardeşi Cecilia yürüttü. Adayı 1538’de Barbaros Hayreddin Paşa’ya karşı Sagrudo müdafaaya çalışmıştı. XVI. yüzyılın başlarında Para’yı tarif eden Pîrî Reis buranın Venedik’e ait olduğunu, geniş limanlarının bulunduğunu, adanın ortasında yüksek bir dağda bol miktarda mermer çıktığını belirtirken en önemli limanları olarak Agusta (Agusa / Nausa) Kalesi önündeki Porta Kusas, Porta Santa Maria ile Kefalos Kalesi aşağısındaki Porta Fikara’nın (Xifara) adını verir. Adanın karşısında yer alan Antipara adası ile arasındaki boğazın sığ olduğunu, bu adaya bakan kıyılarında tuzlaların bulunduğunu ve en geniş körfezinin Palyepolu adını taşıdığını ifade eder (Kitâb-ı Bahriye, s. 207-209). Onun verdiği bilgilerden adada üç önemli kalenin (Agusta, Parakiye, Kefalos) varlığı anlaşılır.

Para, Nakşa ve bu çevredeki diğer adalarla birlikte 944-945’te (1537-1538) Barbaros Hayreddin Paşa’nın seferi sırasında kontrol altına alındı. Adanın idarecisi Sagrudo teslim olmadı ve Kefalos Kalesi’ne kapandı. Bazı Yunan kaynaklarında Barbaros’un Para ve Antipara’da 6000 kişiyi katlettiği, kadın ve çocukları esir aldığı belirtilirse de (EI2 [İng.], VIII, 265) adanın nüfusu o sıralarda bu kadar fazla değildir. 1470’lerde yapılan Venedik sayımında Para’da 3000, Antipara’da 100 kişinin yaşadığı tesbit edilmiştir. Ayrıca İspanyol raporlarında 1538 Haziranında Andre, Miknos, Sifnos ve Nakşa’ya akın yapan Barbaros’un Kandiye’ye gittiği ve

oradan dönerken takımadalardan adı belirtilmeyen iki adaya uğrayıp birinden 1500 kişiyi esir aldığı bilgisi bulunur (Arıkan - Toledo, s. 274). Adadaki küçük çaplı direniş sırasında kayıplar olmuş ve sivil halkın bir kısmı esir alınmışsa da büyük bir katliam ve adayı ıssızlaştırma olayı yaşanmamıştır. 1540'taki Osmanlı-Venedik antlaşmasıyla diğer adalar gibi Para'nın hâkimiyeti de Osmanlılar'a devredildi. Osmanlılar adayı Nakşa'ya bağladı ve buradaki Crispi hânedanının denetimine bıraktı. Nakşa'da IV. Giovanni, Osmanlı vesâyeti altında 1564'e kadar idarecilik yaparken oğlu IV. Giacomo, Para adasının vergi toplayıcısı ve yöneticisi konumundaydı. Para 1566'da Nakşa düklüğüne tayin edilen Yasef Nasi'nin yönetimi altına girdi. Nasi'den sonra Nakşa sancak haline getirilince Osmanlı belgelerinde bu idarî birim çok defa Nakşa-Para sancağı şeklinde anıldı.

XVII. yüzyılda Para'da görev yapan bir kadının ve küçük bir Türk kolonisinin mevcut olduğu bilinmektedir. 1630 yılı kayıtlarına göre adada on iki Türk yaşıyordu (Slot, I, 107). Ancak bu küçük Türk kolonisi uzun süren Girit savaşları sırasında (1645-1669) dağılmış olmalıdır. 1646'da altı gemilik bir Venedik filosu Nakşa'ya geldi ve Para'yı yağmaladı (Mühimme Defteri 90, s. 326-327). Ardından burada Fransız korsanları ile Venedikliler arasında rekabet yaşandı. Savaşlar esnasında ada Venedik donanmasının kontrolü altına girdi. Girit'ten kaçan ailelerin bir bölümü Nakşa'ya, bir bölümü Para'ya yerleşti. Savaştan önce 1637'de adanın nüfusu 8000 dolayındaydı. 1675'te nüfus 10.000'e yükseldi. Bu nüfus içinde küçük bir Latin / Katolik grubu da vardı. Daha 1562'de adada elli kişilik bir Katolik cemaatinin varlığı tesbit edilmişti. Savaştan sonra yapılan 1080 (1670) tarihli Osmanlı tahririnde adada toplam 1464 hâne (yaklaşık 7000-7500 kişi) sayılmıştı. Bunun 568 hânesi adanın merkezi olan Paros / Parikia'da toplanmıştı. Diğer yerleşme yerleri Aguso (Agoussa *Naussa* Nausa), Kosto, Marmara, Dragulo (Tragoulos), Cibidos (Kepidi *Tschipidi* Tsipidos) ve Lefke idi. Adanın üç önemli iskelesi olarak Para, Aguso ve Marmara'ya bağlı Kefalos zikredilir. Bu iskelelerden gümrük vergisi alınıyordu. Ayrıca adada bağcılık ön plandaydı; hububat ve bakliyat dışında incir, zeytin, pamuk yetiştiriliyor, narenciye ürünleri elde ediliyordu. Tuzlalar da önemli bir gelir kaynağıydı. Tahrirde yirmi iki manastırın adı geçmekte olup Katolik ve Ortodoks ayırımı yapılmamıştır (BA, TD, nr. 800, s. 46-47).

Fransız korsanlarının etkili olduğu devrelerde adaya Fransiskenler geldi.

Bunlar 1675’e doğru Nausa’da, 1680’den sonra Parikia’da yerleşti. Fransız korsanı Marki de Fleury, Para adasını kendisine üs yapıp korsanlık faaliyetini sürdürdü. Fransızlar doğu ticareti için Kikladlar’da kolonileşmeyi hedefliyordu ve Katolik misyonlarla iyi ilişkiler kurmuşlardı. 1670’ten itibaren on dört yıl boyunca bu yörede faaliyet gösteren Fransız korsanı Hugues Creveliers, Para adasındaki Fransiskenler ile iyi bir iş birliği içindeydi. Para bu yıllarda Batılı korsanlar için uygun bir saklanma yeri olmuştu. 1676-1677’de Batılı korsanları kovalayan Osmanlı filosu Para’da yerleşmiş ve buradaki Driyo (Drios) Limanı’nı kullanmıştı.

1700 Eylülünde adaya gelen seyyah Tournefort ada hakkında ayrıntılı bilgi verir. Ona göre merkez Parikia dışında Kosto, Lefkes, Marmara, Tsipido (Marpisa) ve Dragula adlı beş yerleşme yerinden son üçü Kefalos kısmında bulunmaktadır. Adanın toplam nüfusu 500 aileden (2500 kişi) ibarettir. Adada bir kadı ve voyvoda yanında Fransız, İngiliz ve Hollanda konsolosları da görev yapmaktadır. Arazisi iyi ekilmiş olup hububat ve tahıl dışında susam, pamuk bezi önemli ihraç maddelerini oluşturur. Seyyah adadaki zeytinliklerin Venedikliler tarafından tamamen yakılmış olduğunu da yazar. Gerçekten 1670 tahririne göre 1720’de yapılan sayımda zeytin ağacı adedinin azalmış olduğu dikkati çeker. Tournefort ayrıca en iyi limanı kuzeydoğu ucundaki Santa Maria olarak gösterir. Bütün adalar arasında en büyük kiliseye (Panagia *Katapoliana* Ekatontapyliani) sahip olduğunu, on altı manastırdan birinin Fransiskenler’in elinde bulunduğunu yazar (Tournefort Seyahatnamesi, I, 160-166). Aynı yıl adaya giren piskopos Guistiniani adanın merkezi Parikia’da otuz beşi Katolik 2035, Nausa’da ise on biri Katolik 400 kişi saymıştı.

Para adası XVIII. yüzyıl Osmanlı-Venedik savaşlarından fazla etkilenmedi. Osmanlılar adalarda bazı malî ve idarî değişiklikler yaptılar ve merkezle olan bağı daha da güçlendirdiler. 1118’de (1706) yapılan sayıma göre adanın toplam nüfusu 1670 yılına göre 189 hânelik bir azalma ile 976 hâneye düşmüştü (4800-4900 kişi). Bunda muhtemelen salgın hastalıkların rolü olmuştur. Nitekim Para halkı 1132’ye (1720) doğru, dört beş yıldır bulaşıcı hastalık sebebiyle 500’e yakın ailenin büyük bölümünün hayatını kaybettiğini, bir kısmının ise göç ettiğini ileri sürerek yeni bir vergi düzenlemesi yapılması için Osmanlı hükümetine başvurdu. Bu münasebetle yapılan sayımda toplam hâne sayısı 601 (yaklaşık 3000 kişi) olarak tesbit

edildi. Parikia’da 341 hâne kalmıştı; Agusa’da 129 hâne bulunuyordu. Kosto ve Dragula’nın nüfusları da oldukça azalmıştı. Yapılan tahrirdeki tesbitler, Lefke’de Parikia’da ve Cibidos’ta bazı Latin menşeli şahısların varlığına delâlet eder (TK, TD, nr. 118, s. 4-37). XIX. yüzyıl başlarında adayı tarif eden Osmanlı coğrafyacılarından Örfî, buranın iyi bir limana sahip olup 2000 dolayında nüfusu bulunduğunu, hububat, meyve, sebze yanında mermerinin de meşhur olduğunu belirtir.

1768 Osmanlı-Rus savaşı sırasında para adası Akdeniz’e inen Ruslar tarafından Nakşa ile birlikte ele geçirildi. Ruslar Nausa Limanı’nı üs haline getirdiler. Ancak 1774’te Osmanlılar’a geri verildi. 1821’deki Yunan isyanı esnasında ada halkı âsilere destek verdi. 1823’te Malta şövalyeleri Nakşa, Para ve Antipara’yı satın almak istedi. 1829 antlaşmasıyla bütün Kiklad adaları gibi Pera da Yunanistan’a bırakıldı. Bugün turizm bakımından önemli olan adanın merkezi Parikia yanında diğer köyleri de gelişmiştir. Adanın 1981’de 8516 olan nüfusu 2001 sayımında 12.853 idi. Adada Antikçağ’dan kalma harabeler yanında sanat değeri yüksek süslemelerle işlenmiş kiliseler ve manastırlar günümüze ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 619, s. 74; nr. 4856; nr. 9525; nr. 9930, s. 106-107; nr. 16107, s. 9; BA, MD, nr. IV, s. 248, hk. 536; nr. XIV, s. 435, hk. 529; BA, A.RSK, nr. 1572, s. 44; Mühimme Defteri 90 (haz. Nezihi Aykut v.dğr.), İstanbul 1993, s. 326-327; Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, s. 301, 378-379, 497-498; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ahmet Demir, ed. Bülent Arı), Ankara 2002, s. 207-209; Örfî, Coğrafya, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2045, vr. 35b; Enverî, Düstûrnâme (Melikoff), s. 86; Tournefort, Tournefort Seyahatnamesi (ed. Stefanos Yerasimos, trc. Ali Berktay), İstanbul 2005, I, 16, 29, 160-166; B. J. Slot, Archipelagus Turbatus, les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c. 1500-1718, İstanbul-Leiden 1982, I, 20, 67, 76-77, 107; Muzaffer Arıkan - P. Toledo, XIV.-XVI. Yüzyıllarda Türk-İspanyol İlişkileri ve Denizcilik Tarihimizle İlgili İspanyol Belgeleri, Ankara 1995, s.

274; Feridun Emecen, “XV-XIX. Yüzyıllarda Ege Adalarında Osmanlı İdari Teşkilatı”, Ege Adalarının Mali, İdari ve Sosyal Yapısı (ed. İdris Bostan), Ankara 2003, s. 13-16, 27-29; a.mlf., “Osmanlı Klasik Döneminde Ege Adalarının Mali Yapısı ve Vergi Sistemi”, a.e., s. 78-80; Safvet, “Nakşa (Naksos) Dukalığı, Kiklad Adaları”, TOEM, IV/23 (1329), s. 1444-1457; A. Savvides, “Para”, EI^2 (İng.), VIII, 265-266.

Feridun Emecen

PARAKLİT

(bk. FARAKLİT).

PARAPSİKOLOJİ

Bazı insanlarda gözlenen normal dışı yetenek ve davranışları inceleyen bilim dalı

(bk. HÂRİKULÂDE).

PAREJA CASAÑAS, Padre Félix Maria

(1890-1983)

İspanyol şarkiyatçısı.

Barselona'da (Barcelona) doğdu. Barselona Üniversitesi'nde felsefe ve edebiyat dalındaki lisans eğitimini tamamladıktan sonra (1915) kendini geliştirme arzusuyla yirmi yıl daha öğrenimini sürdürdü. Önce İspanya'nın çeşitli şehirlerinde, ayrıca Roma'da özellikle İslâm felsefesi ve edebiyatı üzerinde derinleşmesinin ardından İngiltere'de Saint Beonus Cizvit Koleji'nde ilâhiyat okuyarak rahip oldu. 1930-1934 yılları arasında Cambridge Üniversitesi'nde Doğu dilleri konusunda yüksek lisans derecesi aldı. 1935'te Madrid Complutense Üniversitesi'nde M. Asin Palacios'un yönetiminde şarkiyat doktorası yaptı. Bu süre içerisinde klasik Batı ve Doğu dilleri yanında modern dilleri de öğrendi. Ardından Hindistan'a giderek İspanya'da iç savaşın yaşandığı dönemde (1935-1939) Bombay Üniversitesi'ne bağlı Saint Xavier Koleji'nde Latince, Sanskritçe, Arapça, Farsça ve İslâmiyat dersleri verdi. 1939-1956 yıllarında Franko rejiminin en baskıcı devrinde Roma'daki Pontificia Gregoriana Üniversitesi'nde İslâmî ilimler okuttu. 1956'da İspanya'ya döndü ve Madrid Complutense Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Arap ve İslâm Araştırmaları Dâimî Kongresi, Avrupa Arap ve İslâm Araştırmacıları Birliği, İspanyol-Arap Kültür Enstitüsü gibi kuruluşların yönetici kadrosunda yer aldı. 1965 yılında İspanya Oryantalistler Birliği'ni kurarak ülkesinde şarkiyat araştırmacılarının örgütlenmesini sağladı. Çeşitli üniversite ve bilimsel kuruluşlar tarafından şeref doktorası ve madalyalarıyla ödüllendirilen Pareja için 80. doğum yıl dönümü vesilesiyle bir armağan kitabı yayımlandı (Destaca Orientalia Hispanica. Sive studia F. M. Pareja octogenario [ed. J. M. Barral], Leiden 1974).

Eserleri. 1. El Libro del Ajedrez, de sus problemas y sutilezas (Madrid 1935). Doktora tezi olup British Museum'da bulunan Kitâbü'ş-Şaṭrânc adlı

Arapça bir yazmanın (MS. Arab, Add., nr. 7515 [Rich]) tenkitli neşri ve İspanyolca'ya tercümesidir. 2. Islamologia (Roma 1951). Roma Pontificia Gregoriana Üniversitesi'nde hocalık yaptığı sırada A. Bausani ve L. Hertling'in katkılarıyla İtalyanca olarak yazılan eser, daha sonra E. Terés'in ilâvesiyle İspanyolca (Madrid 1952-1954) ve Th. Bois'in ilâvesiyle Fransızca da (Beyrouth 1957-1963) yayımlanmıştır. Pareja'nın en hacimli ve en önemli kitabı olup İslâm dünyası ve tarihi hakkında ansiklopedik bilgiler içermektedir. Girişten sonra dört ana bölümden meydana gelen eserin girişinde İslâm araştırmalarının genel sorunları, kütüphaneler, kaynaklar ve kronoloji meseleleri ele alınmakta, İslâm ülkeleri hakkında coğrafî ve istatistiksel bilgiler verilmektedir. Diğer bölümlerde Hz. Peygamber'den itibaren İslâm tarihi, kurumları, edebiyatları, bilim ve sanatları gibi konular incelenmektedir. Kitapta yer alan bilgiler kısa ve ansiklopedik olmakla birlikte eser bütün İslâm ülkelerini kapsaması bakımından önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Özellikle bölümlerin sonunda yer alan bibliyografya son derece yararlıdır. 3. La religiosidad musulmana (Madrid 1975). Müslümanlığı her yönüyle tanıtan bilimsel-popüler bir kitaptır.

Başlıca Makaleleri: "La fase arabe del gioco degli scacchi" (OM, XXXIII/10 [1953], s. 1-23); "Der Islam heute" (Stimmen der Zeit, sy. 155 [1954], s. 128-138); "L'evoluzione politica dell'Indonesia" (OM, XXXV/12 [1955], s. 553-577; XXXVI/1 [1956], s. 1-15); "Un relato morisco sobre la vida de Jesús y María" (Estudios Eclesiásticos, sy. 34 [1960], s. 869-871); "La espiritualidad musulmana" (Historia de la espiritualidad [ed. J. Flors], Barcelona 1969, IV, 77-198); "Society and Politics" (Religion in the Middle East [ed. A. J. Arberry], London 1969, II/2, s. 459-544; eserlerinin tam listesi için bk. Miscelánea, XXXII-XXXIII [1983-1984], s. 323-324).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 536; B. Lewis, "Islamologia", BSOAS, XIX/2 (1957), s. 384-385; M. Marin, "Félix Maria Pareja, S. J. (1890-1983)", Awraq, V-VI, Madrid 1982-83, s.

301; F. Valderrama Martinez, “Félix Maria Pareja, S. J.”, al-Qantara, IV, Madrid 1983, s. 459-462; “P. Félix M. Pareja Casanas S. J. (1890-1983)”, Miscelánea de estudios arabes y Hebraicos, XXXII-XXXIII, Granada 1983-84, s. 321-324; J. D. Latham, “Revd Dr. Félix M. Pareja, S. J. (1890-1983)”, BSMES, XI/1 (1984), s. 107-108; J. van Ess, “Félix M. Pareja, S. J. (1890-1983)”, ZDMG, CXXXV (1985), s. 13-15; P. Fernandez, “El Islamólogo Félix Maria Pareja y la Mild Sumatra Cigars”, al-Qantara, XIII/2 (1992), s. 395-400.

Kemal Çiçek

PARET, Rudi

(1901-1983)

Kur'ân-ı Kerîm araştırmalarıyla tanınan Alman şarkiyatçısı.

Freudenstadt yakınlarında doğdu; bir Protestan papazının oğludur. Tübingen Üniversitesi'nde teoloji, Semitistik ve İslâmiyat okudu. Sīrat Saif ibn Dhī Jazan. Ein arabischer Volksroman (Hannover 1924) adlı teziyle doktor, hemen arkasından bir süre için araştırma yapmak üzere gittiği Mısır'dan döndükten sonra Die Ritter-Roman von 'Umar an-Nu'mān und seine Stellung zur Sammlung von Tausend und eine Nacht. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte (Tübingen 1927) adlı teziyle doçent oldu. 1930 yılından profesörlüğe yükseltildiği 1939 yılına kadar Heidelberg Üniversitesi'nde Arap edebiyatı dersleri verdi. 1940'ta Bonn Üniversitesi Şarkiyat Kürsüsü'nde Semitistik ve İslâmiyat okutmaya başladı. 1941'de askere alındı; önce Fransa, ardından Kuzey Afrika cephesinde tercüman olarak görev yaptı. 1943-1946 yıllarında Amerikalılar'ın elinde esir kaldı. Esaret dönüşü Bonn Üniversitesi'ndeki hocalığına tekrar başladı. 1951'de Tübingen Üniversitesi'nde hocası Enno Littmann'ın yerine Semitistik ve İslâmiyat profesörlüğüne getirildi. 1968'de emekliye ayrıldı. 31 Ocak 1983'te Tübingen'de öldü.

İlmî bakımdan en verimli yıllarını oluşturan 1951-1968 arasında araştırmalarını daha çok İslâmiyet'in başlangıç dönemi ve özellikle Kur'an üzerinde yoğunlaştıran Paret uzun yıllar tefsir çalışmış ve ünlü Kur'an meâliyle (Der Koran. Übersetzung, Stuttgart 1966)

Kur'an tefsiri ve kelimeler indeksini (Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart 1971) hazırlamıştır. Ayrıca Kur'an'ı çok değişik açılardan ele alan birçok araştırma ve inceleme kaleme almış, bu çalışmaları âlimlerce takdirle karşılanmıştır. Paret'in yukarıda sayılanlardan başka çeşitli kitapları, ortak eser ve dergilerde yayımlanmış çok sayıda makale ve ansiklopedi maddesi bulunmaktadır. Bazı kitapları birçok defa basılmış, makalelerinin tamamı ölümünden sonra Josef van Ess tarafından toplu

tıpkıbasım halinde neşredilmiştir. Başlıca eserleri şunlardır: Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur (Tübingen 1927), Früharabische Liebesgeschichten (Bern 1927), Die legendäre Maghāzi-Literatur, arabische Dichtungen über müslimische Kriegszüge zu Mohammeds Zeit (Tübingen 1930), Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt (Stuttgart-Berlin 1934), Der Islam und das griechische Bildungsgut (Tübingen 1950), Grenzen der Koranforschung (Stuttgart 1950), Mohammed und der Koran (Stuttgart 1957), Symbolik des Islam (Stuttgart 1958), Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten. Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke (Wiesbaden 1966, İng. Study of Arabic and Islam at German Universities. German Orientalists since Theodor Nöldeke, Wiesbaden 1968). Paret ayrıca bazı ortak eserlerin editörlüğünü yapmıştır. Bunlardan biri Anton Schall ile birlikte hazırladığı Ein Jahrhundert Orientalistik Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann und Verzeichnis seiner Schriften adlı eserdir (Wiesbaden 1955). Özellikle Der Koran (Darmstadt 1975), içindeki makalelerden on tanesini bizzat yazmış olmasından dolayı kendi eseri sayılabilecek derecede onun emeğinin ürünüdür.

Makalelerinden bazıları: “Der Islam und die Araber bis gegen Ende des Mittelalters” (Die Neue Propyläen-Weltgeschichte [ed. Willy Andreas], Berlin 1940, II, 543-576); “Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam” (Westöstliche Abhandlungen. Rudolf, Tschudi zum siebzigsten Geburtstag, Wiesbaden 1954, s. 147-153); “Die geistige Situation in der heutigen Welt des Islams” (Islam und Abendland, Olten 1960, s. 167-181); “Die arabische Literatur” (Die Literaturen der Welt, Zürich 1964, s. 61-83); “Islam und Christentum” (Die Welt des Islam und die Gegenwart, Stuttgart 1961, s. 193-206, aynı inceleme Karachi’de 1964’te İngilizce yayımlanmıştır); “Entwicklungsphasen und Metamorphosen in der Geschichte des Islam” (Festschrift H. A. R. Gibb, Leiden 1965, s. 525-537); “Textbelege zum islamischen Bilderverbot” (Festschrift H. Schrade, Stuttgart 1967, s. 36-48); “Das islamische Bilderverbot und die Schi’a” (Festschrift W. Caskel, Leiden 1968, s. 224-232); “Der Islam”, Theologie und Religionswissenschaft ([ed. U. Mann], Darmstadt 1973, s. 144-161); “Das Geschichtsbild Mohammeds” (Die Welt als Geschichte, Stuttgart 1951, s. 214-224); “Das islamische Weltreich” (Historische Zeitschrift, München 1959, s. 521-539); “Der Koran als Geschichtsquelle” (Der Islam,

1961, s. 24-42).

BİBLİYOGRAFYA

R. Paret, Schriften zum Islam: Volksroman, Frauenfraqe, Bilderverbot (ed. J. van Ess), Stuttgart 1981, s. 17-70; J. D. Pearson, Oriental and Asian Bibliography, London 1966, s. 23; C. J. Adams, “Islamic Religious Tradition”, The Study of the Middle East (ed. L. Binder), New York-London 1976, s. 63-64; Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingens: Arabistische und Islamkundliche Studien, Tübingen 1974, s. 130-134; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 398-404; W. A. Graham, “In Memoriam Rudi Paret (1901-1983)”, MW, LXXIII/2 (1983), s. 133-141; J. van Ess, “Rudi Paret (1901-1983)”, Isl., LXI/1 (1984), s. 1-7; W. W. Müller, “Rudi Paret (1901-1983)”, ZDMG, CXXXVI/1 (1986), s. 1-7.

Turgut Akpınar

PARİS ANTLAŞMASI

Kırım savaşını sona erdiren antlaşma (30 Mart 1856).

1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan beri Osmanlı Devleti ve 1815 Viyana Kongresi'nden itibaren Avrupa üzerinde üstün bir konuma sahip olan Rusya'nın bu durumuna son veren, 1853 Ekiminde başlayan ve gelecekteki savaşların hangi boyutlarda nasıl bir teknolojiyle yürütüleceğinin ilk örneklerini veren (telgraf, askerî amaçlı demiryolları, buharlı ve zırhlı gemiler, on binlerce asker ve muazzam miktardaki mühimmat ve malzemenin binlerce kilometre uzaklıklardan taşınması), Baltık ve Pasifik'teki Rus limanlarının topa tutulması ve blokaj altına alınması sebebiyle yalnızca ana savaş bölgesiyle tanımlanmayacak ölçüde genişlik kazanan Kırım savaşını nihayete erdiren Paris Antlaşması sadece Osmanlı tarihi açısından değil Avrupa'daki siyasî gelişmeler açısından da büyük önem taşır.

Kısa zamanda bir Avrupa meselesi olarak büyüyecek olan anlaşmazlık "kutsal yerler" meselesi olarak gündeme geldi ve Çar I. Nikola tarafından 1853'te İstanbul'a gönderilen fevkalâde elçi Prens Aleksandr Menşikof'un açık talepleri neticesinde, Rusya'nın başlangıçta gizlediği ancak kısa bir müddet sonra açıkça dile getirdiği esas hedefinin, Osmanlı Devleti'nde yaşayan 10 milyon kadar Ortodoks halkın himaye hakkının devletler arası hukukta bağlayıcılığı olan resmî bir senetle onaylanmış olarak kendisine verilmesi olduğu ortaya çıktı. Hıristiyan halkın istismar edilen konumu Rusya ile, Katolikler'in hakkını koruma iddiasıyla Şark'ta sahip olduğu nüfuzu, özellikle III. Napolyon'un imparator seçilmesinde kendisini destekleyen Katolik kilisesine mukabele etmek zorunda olması gibi içteki siyasî sebeplerden ötürü daha da genişletmek isteyen Fransa arasında büyük bir rekabet başladı. Hıristiyan halkın mevcut imtiyazlarının tekrar tanımlanarak teyidi Rusya'yı tatmin etmediğinden ve bunların himaye hakkı talebinin de reddedilmesinden ötürü mesele kısa zamanda iki devleti savaşın eşiğine getirdi. Fransa ve İngiltere'nin Osmanlı Devleti'nin yanında yer alması pek çok sebeple izah edilebilecek bir husus olmakla beraber genelde, Avrupa'nın Napolyon hâkimiyetinden kurtarılmasında başlıca

etken olan ve Avrupa'da üstünlük oluşturup hâkimiyet kuran Rusya'nın bertaraf edilmek istenmesinin önemli rol oynadığı, Şark'ta başlayan çekişmenin bunun için bir fırsat olarak görüldüğü ve özellikle İngiltere'nin İstanbul'daki kıdemli elçisi Stradford de Redcliffe tarafından savaşa varacak derecelerde istismar edildiği açıktır. 4 Ekim 1853'te Osmanlı Devleti'nin, 27 ve 28 Mart 1854'te İngiltere ve Fransa'nın Rusya'ya savaş ilânı gerçekleştiğinde 1856 senesine kadar sürecek büyük bir Avrupa savaşına girişilmiş olduğuna başlangıçta herhalde pek ihtimal verilmemiştir.

24-28 Temmuz 1855'te Viyana'da, savaşa fiilen katılmamış olmakla beraber askerî tehdidiyle Rusya'yı savaşın başında işgal ettiği Memleketeyn'i tahliye etmek mecburiyetinde bırakan Avusturya'nın Hariciye nâzırı Kont Boul'ün başkanlığında İngiltere, Fransa ve Prusya elçilerinin iştirakiyle yapılan toplantıda barışın şu dört madde esas alınmak üzere yapılacağı ilke olarak benimsendi: 1. Memleketeyn üzerindeki Rus himaye hakkına son verilmesi ve Osmanlı Devleti'nin tanımış olduğu imtiyazların Avrupa ortak garantisine dönüştürülmesi. 2. Tuna nehrinde seyrisefâin serbestisi. 3. Karadeniz'in tarafsız ve silâhsız bir hale getirilmesi. 4. Osmanlı Devleti'nde

yaşayan hıristiyan ahalinin siyasî ve dinî haklarının temini (Türkgeldi, I, 41-81, 373-375). Bu son madde Rusya'nın Osmanlı Devleti'ndeki Ortodokslar üzerindeki himaye hakkından vazgeçmesini, 3. madde ise 1841 Londra Boğazlar Mukavelenâmesi'nin Avrupa güçler dengesi doğrultusunda değiştirilmesini öngörmekteydi. Bu kararlar, yine Viyana'da Boul ve Fransa Hariciye Nâzırı Drouyn de Lhuys arasında kararlaştırılan (23 Temmuz 1854), ardından İngiltere Hariciye Nâzırı Lord Clarendon tarafından kabul edilen (8 Ağustos 1854) dört maddelik programla tamamen örtüşmekteydi (Sax, s. 335; Adanır, II, 1231).

Eylül 1854'te müttefik kuvvetlerin Kırım'a çıkartma yapmalarıyla savaşın sonunu belirleyecek ana cephe ortaya çıkmış oldu. Buradaki çarpışmalar ağır kayıplarla geçti, uzun bir kuşatma neticesinde özellikle Sivastopol'ün düşmesi (8 Eylül 1855) nihayet tarafları barışa yanaştırdı. İtalya ve Polonya meselelerinin kamuoyunda daha fazla yer edinmeye başladığı Fransa'da özellikle ağır kayıplarla geçen savaşın sona ermesi eğilimi ağırlık kazanmaktaydı. Rus ileri harekâtı ise Sivastopol'ün düşmesine rağmen

Kafkas cephesinde devam etmekteydi. Rusya'nın burada da yenilmesi, Kafkasya üzerindeki nüfuzunun kırılması, Orta Asya yönünde ilerlemesinin engellenmesi, böylece Hindistan'ın güvenliğinin temini İngiltere için önemliydi ve bu sebepten ötürü savaşın devamına taraftardı. Kars Kalesi'nin muhasarası sürmekle beraber buranın Ruslar'ın eline geçmesi önlenemedi (26 Kasım 1855). Bu gelişmeler ve savaşın 1856 yılında devam etmesi halinde Besarabya ve Galiçya cephelerinin açılması ihtimali Avusturya'yı barışa giden yolda âcilen ara buluculuk yapmaya sevketti. Böyle bir durumda diğer Alman devletlerinin de tarafsız kalması beklenemezdi. İtalya ve Polonya sorunları ise Viyana hükümeti için ciddi bir endişe kaynağıydı. Fransa'nın savaş yorgunluğu içinde olması İngiltere'ye rağmen iki devletin bu konuda iş birliği yapmasını imkân dahiline sokmaktaydı. Boul, Temmuz 1855'te dört madde halinde ana ilkeleri belirlenen barış planının ilk iki maddesini daha da sertleştirilmiş bir şekilde yeniden gündeme getirdi. Buna göre Tuna prenslikleri bir dizi müstahkem mevkiyle Rusya'ya karşı bir güvenlik kordonu içine alınacak ve Tuna'nın sol sahilinden uzak tutulması amacıyla Rusya Besarabya'nın bir kısmını terkedecekti. Bu suretle Avusturya'nın ekonomik ve siyasal çıkarlarının daha iyi korunacağı düşünülüyordu. Karadeniz'in kayıtsız şartsız tarafsızlaştırılması ve silâhlardan arındırılması öngörülmekteydi. Şark meselesinin çıkış sebebini teşkil etmiş olan sultanın idaresindeki hıristiyanların durumu ise Batılı devletlerin temsilcileriyle Bâbıâli arasında yapılacak müzakereler neticesinde belirlenecekti. Bu şartlar Boul ve Fransa'nın Viyana elçisi Bourqueney arasında imzalanmış olarak İngiliz hükümetine iletildi (18 Kasım 1855). İngiltere o sırada savaşın devamına odaklanmış olmakla beraber III. Napolyon'dan gelen, savaşa yalnız devam edebileceği uyarısı üzerine barışçıl bir tutum içine girmek zorunda kaldı. Bununla birlikte Londra, Kafkaslar'ın Rus nüfuzundan arındırılması ve burada bağımsız veya özerk devletlerin kurulması, özellikle Çerkezler'e bağımsızlık verilmesi, Karadeniz'deki Rus limanlarında konsolosluk bulundurma hakkı ve Baltık'ta Aland adalarının silâhsızlandırılmasının teminini istemekteydi. Bunların barış şartları arasına alınması talebi kabul görmedi ve barış planı kesinleşmiş biçimde 28 Aralık'ta Rus hükümetine verildi.

1855 yılı sonlarından itibaren siyaseten tamamen izole edilmiş bir duruma düşen Rusya, içinde bulunduğu kötü askerî ve malî şartlar dahilinde yapılan

teklifi kabul etmek zorunda kaldı (16 Ocak 1856). Avusturya'nın 18 Ocak tarihine kadar şartların kabul edilmemesi halinde siyasî münasebetleri resmen keseceğini bildirmiş olması bu kararın alınmasını kolaylaştırdı. Ancak Rusya'da hâlâ Osmanlı Devleti'ne herhangi bir toprak parçasının verilmesine kesinlikle karşı çıkılmakta ve bu bir şeref meselesi olarak görülmekteydi. İngiltere'de ise Rus genişleme hırsının ve Kafkaslar'daki nüfuzunun tamamen kırılmamış ve Baltık'taki Rus deniz gücünün tamamen imha edilmemiş olmasından ötürü barış memnuniyetle karşılanmamıştı. Osmanlı tarafı da zaferin kazanılmasında daha az bir payı olduğu ve Kırım'daki askerî gelişmelere yeterince iştirak etmemiş olmanın bilinci içinde herhangi bir toprak kazancı düşünmemekteydi. Rusya'nın hıristiyan tebaa üzerindeki himaye iddiası ve bunun büyük devletlerin ortak garantisi altına alınmak istenmesi, dolayısıyla Menşikof'un 1853'te dile getirdiği taleplerin akamete uğramasının asıl sebebi şimdi yapılacak barışın temel meselesi olarak algılanmaktaydı. Bundan ötürü Bâbıâli müttefiklere ihtiyatla yaklaşmakta, özellikle müslüman olmayan halkın siyasî ve dinî haklarının Avrupa ortak garantisi altına sokulmak istenmesini tepkiyle karşılamaktaydı. 1856 yılı başlarına kadar bu tutumunu korumuş ve Viyana'daki temsilcisini böyle bir girişimin kabul edilemeyeceğini bildirmekle vazifelendirmişti. Bu durumda 1853 senesindeki tutumuna geri dönmekte, din ve ırk farkı gözetmeden bütün Osmanlı vatandaşları için eşitlik ilân edilmesini öngörmekteydi. Ancak müttefikler kendilerini dışlayacak böyle bir düzenlemeye seyirci kalmak niyetinde değildi. 1856 yılı Ocak ve Şubat aylarında İstanbul'daki elçilerle (Stratford de Redcliffe, Thouvenel ve Prokesch von Osten) Âlî ve Fuad paşalar arasında yapılan bir dizi görüşme neticesinde hıristiyan halkın siyasî ve dinî haklarını yeniden düzenleyen ve garanti altına alan, müslüman ve hıristiyan eşitliğini getirerek vatandaşlık haklarının kullanımı açısından gayri müslimleri İslâm hukukunun "kısıtlı olma" hali içinden çıkartarak her yönden müslümanlara denk ve Avrupa kavramında çağdaş birer fert haline getiren ve devletin gayri müslimlerle ilgili şer'î anayasal tatbikatını yürürlükten kaldıran bir ferman metni üzerinde mutabakata varıldı (18 Şubat 1856). Bu bağlamda İngiltere elçisi Stratford'un ısrarı neticesinde İslâm dininden çıkmanın ölümle cezalandırılmasına son verildiğine dair bir hükme de fermanda yer verildi

(Eichmann, s. 204 vd.; Sax, s. 344; Davison, s. 53 vd.).

Paris'te yapılacak barış görüşmeleri 25 Şubat'ta resmen başladı. Hükümetler genelde dönemin Hariciye nâzırlarının birinci, Paris veya Şark meselesiyle ilgili başka bir merkezde vazife görmekte olan elçilerin de ikinci delege olarak katılmaları ilkesini takip etmiş olarak görüşmeler şu delegeler tarafından sürdürüldü: Fransa: Kont Florian Colonna Walewsky ve Baron Bourqueney; İngiltere: Lord Georg Clarendon ve Lord Cowley; Avusturya: Kont Boul ve Josef Alexander Hübner; Sardinye: Kont Cavour ve Marki Villamarina; Prusya: Manteuffel ve Hatzfeldt; Rusya: Kont Aleksej F. Orlow ve Baron Filipp I. Brunnov; Osmanlı Devleti: Sadrazam Mehmed Emin Âlî Paşa, Paris sefiri ve Reşid Paşa'nın oğlu Mehmed Cemil Bey. Kongrenin başkanlığına Kont Walewsky getirildi. 21 Şubat'ta İngiltere, Fransa ve Avusturya temsilcileri arasında yapılan ön görüşmede Rusya'nın itiraz ettiği hususlar ele alındı. Fransa'nın rıza göstermek eğiliminde olduğu bir konu olan Rusya'nın Kars'ı Besarabya'nın bir kısmı karşılığında iade etmesi görüşü kabul edildi ve müttefiklerin kendi aralarında mutabık olmadıkları herhangi bir hususta Rusya'ya tâviz verilmemesi kararlaştırıldı. İngiltere'nin Çerkezistan'ın bağımsızlığını istemesi destek bulmadı. Viyana'da kararlaştırılan dört madde burada barışın ön şartı olarak ilân edildi ve askerî birliklerin konumunu muhafaza etmesi şartıyla mütareke 5 Mart'a kadar uzatıldı. 16 Nisan'a kadar yirmi bir oturum yapıldı. İlk on dokuz oturum Şark meselesine ayrıldı. Antlaşma otuz dört madde halinde 30 Mart'ta imzalandı ve 27 Nisan'da tasdiknâmeler mübadele edildi (Rosen, II, 246; Bamberg, s. 246-259; antlaşma metni için bk. Noradounghian, III, 70-79; Lutfî, IX, 230-244; Erim, s. 341-353; Baumgart, Der Friede von Paris, s. 169-171; Andıç, s. 113 vd.; Osmanlı Belgelerinde Kırım Savaşı, s. 66-79; Muahedat Mecmuası, IV [1298], s. 242 vd.).

Toprak meseleleri doğal olarak görüşmelerin en zorlu konusuydu. Rusya'nın Besarabya'da bir kısım araziyi terketmesini isteyen Avusturya, Kars'ın iadesiyle bu mesele arasında bir irtibat kurulmuş olarak Fransa'nın desteğini alan Rusya ile uzlaşmak zorunda kaldı. Önemli bir müstahkem mevki olan Hotin Kalesi ve doğrudan Tuna'ya giriş imkânı sağlayan Bolgrad (Bohlgrad) üzerinden Jalpuch gölüne uzanan bölge Rusya'ya bırakıldı. Karadeniz'in doğu sahillerine uzanan yerlerdeki Rus hâkimiyetine

karşı çıkan İngiltere'nin itirazı, bu toprakların Osmanlı Devleti ile yapılan 1829 Edirne Antlaşması'nda da Rusya'ya bırakıldığının teyidiyle giderildi. İsveç'in kendisine verilmesini talep ettiği Aland adaları konusu buranın silâhsızlandırılmasına karar verilerek halledildi. Toprak talepleriyle ilgili meselelerin çözümü tarafların diğer meselelerde daha rahat bir şekilde uzlaşmasını temin etti. Karadeniz'in tarafsızlaştırılması ve silâhtan arındırılması böylece kabul edildi. Burada bulundurulması gerekli olan gemilerin sayısı, evsafı ve diğer ayrıntılar Rusya ile Osmanlı Devleti arasında daha sonra tesbit edilecekti. Tuna prensliklerinin tek bir devlet halinde birleştirilmesiyle ilgili olarak Fransa'nın yaptığı teklif Osmanlı ve Avusturya tarafından şiddetle reddedildi. Memleketeyn, Bâbıâli tarafından verilmiş olan imtiyazlar çerçevesinde iki prenslik olarak eski haliyle kaldı ve Avrupa'nın garantörlüğüne zayıf bir gönderme yapıldı. Tuna nehrinin milletlerarası bir statü içine sokulması Avusturya'nın başlangıçtaki şiddetli itirazına rağmen gerçekleştirildi. Bu nehirdeki gemi işletmeciliğinin serbestçe yapılması, kıyı devletlerinin temsilcilerinden oluşan dâimî bir komisyonun sorumluluğuna bırakıldı. Son önemli konuyu Osmanlı Devleti'ndeki gayri müslimlerin hukukî durumuyla ilgili yeni düzenlemeler teşkil etti. 18 Şubat tarihli ferman buna bir cevap vermekle beraber bunun antlaşma metninde yer alması özellikle Rusya'nın ısrar ettiği bir konu oldu. Kongrenin fermanı "senet ittihaz etmesi" anlamındaki bir tanımlamayla antlaşma metnine almak istemesi tartışmaya yol açtı. Bu tanımlama, vaktiyle Rusya'ya vermediğinden ötürü bir savaşı göze aldığı böyle bir senedi şimdi bütün Avrupa'ya vermek istemediğini ifade eden Abdülmecid'in de itirazına uğradı (Türkgeldi, I, 114-115). Bâbıâli, fermanın antlaşma metninde herhangi bir şekilde yer alması veya atıfta bulunmasına padişahın hükümdarlık haklarına halel getireceği gerekçesiyle karşı çıkmakla beraber ancak değinme ifadesini değiştirmeye muvaffak oldu ve ferman varılan uzlaşma neticesinde antlaşma metninde (md. 9), "Yüksek değeri takdir edilmektedir" şeklinde geçti (Andıç, s. 120).

Paris Antlaşması neticesinde Osmanlı Devleti kâğıt üzerinde Avrupa devletler sisteminin eşit bir üyesi olarak kabul edildi ve Avrupa hukukundan istifadesi sağlandı. Ancak Âlî Paşa'nın 25 Mart'ta gündeme getirmiş olduğu ve birtakım destek vaadleri almakla yetinmek zorunda kaldığı kapitülasyonlar kaldırılmadı (a.g.e., s. 78-79). Antlaşmayı imzalayan devletler, Bâbıâli'nin bağımsızlığının ve toprak bütünlüğünün garantisini

genel menfaatlerin ayrılmaz bir parçası olarak gördüklerini ilân ettiler. Bu husus, bütün Avrupa'da Rusya'nın II. Katharina'dan beri devam etmekte olan Osmanlı istikametindeki genişleme politikasına bir set çekildiği şeklinde yorumlandı. Gerçekten antlaşma 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nı yürürlükten kaldırmaktaydı. Antlaşma neticeleri itibariyle Rusya'da ağır bir hakaret olarak algılandı. Bu büyük savaşın yol açtığı askerî, içtimaî ve malî krizler Rusya'da köklü reformlara gidilmesi sonucunu verdi ve Batıcılar ile Slavcılar arasında Büyük Petro zamanından beri devam etmekte olan mücadelenin başarı ibresini Slavcılar lehine çevirdi.

1774 Küçük Kaynarca, 1826 Akkirman, 1829 Edirne antlaşmalarının Rusya'ya tanıdığı üstün duruma son veren, 13 Temmuz 1841 Boğazlar mukavelenâmesini değiştiren, Osmanlı Devleti'nin Avrupa ailesi camiasına dahil edildiğini ilân eden ve onu siyasî yönden yeni bir döneme sokan Paris Antlaşması, devletin özellikle Islahat Fermanı sebebiyle önemli bir anayasal değişikliğin içine girmesine de yol açtı. Fermanın uygulanması esnasında meydana gelen toplumsal kavga ve kargaşa, millet sisteminin yeniden düzenlenmesinin sıkıntıları daha sonraki döneme damgasını vurdu. Devlet savaşın yol açtığı büyük bir borç batağının içine düştü. Devletin İslâmî yapısına rağmen yeni zamanlara ayak uydurabileceğinin ispatını vermiş olduğuna dair yapılan tesbitler (Rosen, II, 248) zamanın icraatını yücelten erken değerlendirmeler olarak kaldı. Antlaşmanın uygulanmasının beklenenin aksine daha soğuk kanlı ve reel politika uyarınca gerçekleştiği, verilen söz ve garantilerin işlemediği kısa zamanda görüldü. Paris Antlaşması, Fransa'nın 1870-1871 Prusya / Alman savaşındaki ağır yenilgisiyle tarihe karıştı ve Rusya daha bu savaş sona ermeden özellikle Karadeniz'le ilgili maddeye artık riayet edilmeyeceğini ilân etti. Bu ise yakın zamanda patlak verecek olan büyük bir Osmanlı-Rus savaşının ilk işareti oldu. Paris Antlaşması'nın ardından toprak bütünlüğünün garanti edilmiş olmasının bir şey ifade etmediği 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı esnasında görüldü ve Rus savaşı sonundaki büyük parçalanmayı engelleyemedi. Avrupa hukukundan istifadenin ne anlama geldiği ise Bismarck'ın Berlin Kongresi (1878) esnasında bu

hukuktan faydalanmak üzere devletin hakkını savunmaya kalkışan Osmanlı delegelerini, "O hukuk size göre değil" diyerek azarlamasıyla daha iyi

anlaşıldı.

BİBLİYOGRAFYA

F. Eichmann, Die Reformen des osmanischen Reiches: Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Christen des Orients zur türkischen Herrschaft, Berlin 1858, tür.yer.; G. Rosen, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre1856, Leipzig 1867, II, tür.yer.; F. Bamberg, Geschichte der orientalischen Angelegenheit im Zeitraume des Pariser und des Berliner Friedens, Berlin 1892, tür.yer.; Cevdet, Tezâkir, I, tür.yer.; G. Noradounghian, Recueil d'actes internationaux de L'Empire Ottoman, Paris 1902, III, 1-104; Lutfî, Târih, IX, 230-244; C. R. von Sax, Geschichte des Machtverfall der Türkei bis Ende des 19. Jahrhunderts und die Phasen der "Orientalischen Frage" bis auf die Gegenwart, Wien 1908, s. 330-349; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, s. 341-353, 354-364; Ali Fuat Türkgeldi, Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1960, I, tür.yer.; W. Baumgart, Der Friede von Paris 1856: Studien zum Verhältnis von Kriegsführung, Politik und Friedensbewahrung, München 1972, tür.yer.; a.mlf., The Crimean War: 1853-1856, London 1999, tür.yer.; A. Palmer, 1853-1856 Kırım Savaşı ve Modern Avrupa'nın Doğuşu (trc. Meral Gaspıralı), İstanbul 1987, tür.yer.; Fikret Adanır, "Der Krimkrieg von 1853-1856", Handbuch der Geschichte Russlands (ed. M. Hellmann v.dğr.), Stuttgart 2001, II, 1189-1250; Fuat Andıç - Süphan Andıç, Kırım Savaşı: Âli Paşa ve Paris Antlaşması, İstanbul 2002, tür.yer.; R. H. Davison, Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform: 1856-1876 (trc. Osman Akınhay), İstanbul 2005, s. 53 vd., 84-112; Osmanlı Belgelerinde Kırım Savaşı (1853-1856), Ankara 2006, s. 66-79; Muâhedât Mecmuası, IV, İstanbul 1298, s. 242 vd.; H. Temperley, "The Treaty of Paris 1856 and its Execution", The Journal of Modern History, IV/3, Chicago 1932, s. 387-414; IV/4 (1932), s. 532-543.

Kemal Beydilli

PARMAK

Bir uzunluk ölçüsü birimi.

İlkel antropometrik ölçü sisteminde insan parmağı esas alınarak belirlenen uzunluk ölçüsü birimidir. Parmağa Kıbtîce’de ecba‘, İbrânîce’de esba‘, Arapça’da ısba‘, Pehlevîce’de engüst, Farsça’da engüşt / engül, Sanskritçe’de engül, Grekçe’de daktilos, Latince’de digitus, İngilizce’de finger (digit: işaret parmağının genişliği = ¾ inch), Fransızca’da doigt (pouce: baş parmak) denir. 994 (1586) yılına kadar Türkçe’de baş parmağın ucundan ilk eklemine kadar olan uzunluğa (SA, IV, 1594) -mimar arşınının yirmi dörtte birine eşitti-boğum adı verilirdi. Yan yatırılmış işaret parmağının tırnak kökü hizasındaki kısmının kalınlığına ise parmak denirdi ve arşının altmışta birini ifade ederdi. Buna göre boğum her biri on iki iplikten (Ar. hat) ibaret 2,5 parmağa denk sayılırdı. Bu tarihten sonra arşının yirmi dörtte birine parmak denilmiştir (Gökyay, İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan, s. 179; Pakalın, II, 4, 754; SA, IV, 1594). Arapça’da bu birimle orta parmağın orta boğumunun genişliği kastedilir (Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, s. 13). İngilizce’de baş parmağın tırnak dibi hizasındaki kısmının genişliğini ifade etmek üzere inch sözcüğü kullanılır ki başağın ortasında yetişen arpalardan uç uca eklenmiş üçünün boyu uzunluğundadır. Elin baş parmak dışındaki dört parmağının genişliğine ise kabza (tutam) adı verilmiştir.

Ölçüler gelişip sistemleştikçe insan organlarından bağımsızlaşmış ve parmak da diğerleri gibi nisbeten standart bir uzunluk biriminin adı olmuştur. Birinin karnı diğerinin sırtına gelecek biçimde yan yana dizilmiş orta büyüklükte 6 (veya 7) arpa tanesi bir parmak sayılmıştır (Evliyâ Çelebi, Mekke arşınının parmağını 5 arpa olarak kaydeder, Seyahatnâme, IV, 536). Arpa da standartlaştırılarak yan yana birleştirilmiş 6 (veya 7) katır kuyruğu kılına eşitlenmiştir (İbnü’r-Rif‘a, s. 78-79). Ölçü birimi olarak parmağa ve kabzaya bağlanan bir fıkhî hüküm yoktur.

Yunan ve Roma arşını veya Mısır eski arşını ile aynı olan şer‘î arşının yirmi dörtte birine, kabzanın da dörtte birine denk gelen parmak (= 46,2 ÷ 24 =)

1,925 cm. civarındadır. Nil nehrinin su seviyesinin ölçümünde kullanılan arşınlardan birinin parmağı ise 2,25 cm. olarak hesaplanmaktadır (Popper, s. 105). İslâm tarihi boyunca parmak ölçüsü -türevi olduğu arşının uzunluğundaki değişikliklere paralel biçimde-zamana ve mekâna göre farklılıklar göstermiştir.

Osmanlı devrinde XV. yüzyılın sonlarına doğru parmak 100 ipliğe, iplik de 100 örümcek ağı teline eşit kabul edilirdi. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin yayımladığı Süleymaniye Camii inşaatıyla ilgili kayıtlarda XVI. yüzyıl mimar arşınının değeri 73,3 cm. olarak verilmektedir ki bu ölçüye göre parmak 3,05 cm. demektir (Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 371-372; krş. Özdural, XV [1998], s. 101-115). III. Selim tarafından standart ölçü olmak üzere abanoz ağacından yaptırılıp Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'a konulan mimar arşınının bir yüzü her biri 12 hattan ibaret olan 24 parmağa, diğer yüzü her biri onar hatlık yirmi eşit kısma bölünmüştür. 1841 yılında mimar arşınının değeri platin bir ayar arşını ile 75,7738 santimetrelik standarda bağlanmıştır. Buna göre parmağın askatları hat ve nokta (1 parmak = 12 hat = 144 nokta = 3,1572416 cm.), üskatları ise tutam / kabza, ayak / kadem ve arşın / zirâ'dır. Mimar arşınının uzunluğu sonraki tarihlerde yapılan düzenlemelerle 75,775 cm. kabul edilmişken hesapları kolaylaştırmak için 1869'da 75,8 santimetreye tamamlanmıştır, bunun parmağı da 3,1583 cm. eder. Tersane arşınınınki ise yaklaşık 3,53 cm. kadardır (İnciciyan, II/8 [1965], s. 74). Ancak Hidiv Tevfik Paşa tarafından Ocak 1892'den itibaren geçerli olmak üzere çıkarılan 28 Nisan 1891 tarihli ölçü kararnâmesiyle Mısır'da 75 santimetrelik bir standarda bağlanan mimar arşınının parmağı 3,125 santimetredir. 29 Şevval 1298'de (24 Eylül 1881) yeni ölçülerin tanzim, tensik ve kullanım şekilleri hakkında eski ölçülerin karşılıklarını gösteren listeleri de ihtiva eden bir kararnâme yayımlanmıştır. Buna göre yeni arşının yüzde birini ifade eden parmak her biri 10 noktadan ibaret olan 10 hatta bölünmüştür (Fî 29 Şevval, s. 2, 4-5; Young, IV, 371; Système, s. 4). Bu durumda yeni parmak metrik sistemdeki santimetreye karşılık gelmektedir.

Hindistan'da Ekber Şah'ın 41 parmaklık gez-i ilâhîsinin alt birimi engüştün metrik karşılığı 2,033239 cm. olmalıdır. Cihangir'in, taksimatını kolaylaştırmak için gezi -uzunluğunu değiştirmeksizin-kırk bölüme ayırttığı anlaşılmaktadır ki buna göre parmak ölçüsü 2,08407 santimetreye çıkmış

demektir (Ebü'l-Fazl el-Allâmî, II, 66; Moreland, [1927], s. 120 [102]-103; EI² [İng.], VII, 139). Şah Cihan'ın zirâ-ı pâdişâhîsinin parmağı ise 1,997456 cm. civarında hesaplanmaktadır (Singh, s. 283). John Gordon Lorimer'in XX. yüzyılın başlarında 18,75 İngiliz incine eşit olduğunu bildirdiği Bahreyn arşınının parmağı ([18,75 × 2,54] ÷ 24 =) 1,984375 cm. civarındadır (Delîlü'l-Ḫalîc, I, 313; diğer arşınların parmakları için bk. ARŞIN).

Ayrıca güneş veya ay kutrunun on ikide birine parmak adı verilir ki ay ve güneş tutulmalarının genişliğini belirlemek için kullanılır. Arapça klasik denizcilik metinlerinde de ısba' terimi okyanuslarda enlem derecelerini belirlemek üzere özellikle kutup yıldızı, Büyükayı ve Küçükayı gibi yıldızların belli zamanlarda ufuk çizgisinden irtifâını ölçmekte kullanılan birimlerden olup "zâm" adı verilen sekiz alt bölüme ayrılır. Meselâ kuzey yönünde bir zâm (yani üç saat) seyreden bir gemi kutup yıldızının irtifâını 1/8 ısba' yükseltecektir.

XVI. yüzyıl civarında yazılan bahriye metinlerinde 360° pratiklik açısından 224 ısba' sayılmıştır ki 1 ısba' yaklaşık 1° 36' demektir (EI2 [İng.], IV, 96-97).

Günümüzde boruların dış (ve anma) çaplarını, cıvata türü bağlama elemanlarının dişli kısımlarının uzunluğunu (hatve) ve keçe gibi sızdırmazlık / yalıtım ürünlerinin ölçülerini belirtmekte kullanılan parmak kelimesiyle İngiliz inci (sembolü:") kastedilmektedir. Ancak boruların anma çapları -et kalınlıkları ve suyun iç yüzeylere sürtünmesinden doğan basınç kayıpları göz önünde bulundurulduğundan-inçten (2,54 cm.) daha büyük bir ölçüyü ifade etmektedir. Bunlardan başka tekerleğin göbeğini çemberine bağlayan çubuklara da Türkçe'de parmak (ispit) adı verilir.

BİBLİYOGRAFYA

H. H. Wilson, A Glossary of Judicial and Revenue Terms, Islamabad 1985, s. 26; Epiphanius, Epiphanius' Treatise on Weight and Measures: The

Syriac Version (ed. J. E. Dean), Chicago 1935, s. 69; Bîrûnî, Alberuni’s India (trc. E. C. Sachau), London 1910, I, 166; İbnü’r-Rif‘a, el-Îżâḥ ve’t-tibyân fî maʿrifeti’l-mikyâl ve’l-mîzân (nşr. M. Ahmed İsmâil el-Hârûf), Dımaşk 1400/1980, s. 78-79; Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Nuḫbetü’d-dehr fî ʿacâʾibi’l-ber ve’l-baḥr (nşr. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 13; Ebü’l-Fazl el-Allâmî, Âʾîn-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, II, 66, 420; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 536; Règlement et tables pour la conversion des poids et mesures, İstanbul 1870, s. 7, 8; Fî 29 Şevval Sene 1298 ve fî 11 Eylül Sene 1297 Tarihiyle Şeref-müteallik Buyurulan İrâde-i Seniyye-i Hazreti Pâdişâhî Mûcebince Yeni Ölçülerin Tanzîm ve Tensîkiyle Suver-i İcrâiyyesi Hakkında Kararnâmedir, İstanbul 1299, s. 2, 4-5; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, IV, 370, 371; W. Hallock - H. T. Wade, Outlines of the Evolution of Weights and Measures and the Metric System, London 1906, s. 6; Delîlü’l-Ḫalîc (Coğrafya), I, 313; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 54; W. Popper, The Cairo Nilometer, California 1959, s. 105; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 371-372; Orhan Şaik Gökyay, “Risale-i Mimariyye -Mimar Mehmet Ağa-Eserleri”, İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan, Ankara 1976, s. 179; a.mlf., “Halk Dilinde Ölçü Birimleri”, TFA, I (1981), s. 56-57; M. P. Singh, Town, Market, Mint and Port in the Mughal Empire: 1556-1707, New Delhi 1985, s. 283-284; Système des mesures, poids et monnaies de l’Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion, İstanbul 1988, s. 4; Mahmûd Fâhûrî - Selâhaddin Havvâm, Mevsûʿatü vaḥdâti’l-ḳıyâsi’l-ʿArabiyye ve’l-İslâmiyye, Beyrut 2002, s. 92-93; M. H. Sauvaire, “Matériaux pour servir à l’histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes”, JA, sekizinci seri: VIII (1886), s. 482; W. H. Moreland, “The Mogul Unit of Measurement”, JRAS (1927), s. 120 [102]-103; P. G. İnciciyan, “XVIII. Asrın Sonunda Osmanlı Devleti: Tartılar ve Ölçüler”, Hayat Tarih Mecmuası, II/8, İstanbul 1965, s. 74; Alpay Özdural, “Sinan’s Arşın: A Survey of Ottoman Architectural Metrology”, Muqarnas, XV, Leiden 1998, s. 101-115; E. v. Zambaur, “İsba’”, İA, V/2, s. 1068; “Ölçü”, SA, III, 1562; “Parmak”, a.e., IV, 1594; Pakalın, II, 4, 754; G. R. Tibbets, “Işbaʿ”, EI² (İng.), IV, 96-97; C. E. Bosworth, “Misāḥa”, a.e., VII, 137-138; J. Burton-Page - P. A. Andrews, “Misāḥa”, a.e., VII, 138-140; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), III, 3087, 3091.

Cengiz Kallek

PARMAKSIZOĞLU, İsmet

(1924-1984)

Tarihçi ve yazar.

Kavala'da doğdu. İlk ve orta tahsilini İstanbul'da tamamladı. 1945'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. Mezuniyet tezi olarak Orhan Köprülü ile birlikte Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Hayatı ve Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli'nin tenkitli neşrini hazırladı. Mezuniyetinden kısa bir süre sonra kütüphanecilik alanını seçti. 1945'te Manisa şehir kütüphanesinde başladığı memuriyetini İstanbul'daki Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde sürdürdü ve genel müdürlüğe kadar yükseldi. Bu sırada komisyon üyelikleri, daire başkanlığı ve müsteşarlık makamlarında bulundu. En önemli faaliyeti olarak Türkiye kütüphanelerinin ihmal edilen veya çok ağır işleyen bir toplu katalogunun hazırlık çalışmalarına yön vermesi sayılabilir. Memuriyeti sırasında Bağdat'a resmî görevle gitti ve burada Arapça'sını ilerletti. 1962'de kütüphaneler genel müdür yardımcısı, 1966'da Din Eğitimi genel müdürü oldu. 1967'de bakanlık müfettişliği kadrosuna geçip Bağdat'a kültür ataşesi olarak gönderildi. Dönüşünde 1971'de yeniden Din Eğitimi genel müdürlüğüne getirildi. 1975'te Kültür Bakanlığı'nda başmüşavirlik kadrosuna tayin edildi ve aynı yıl emekli oldu. Bulunduğu makamlar dolayısıyla tarih alanındaki çalışmalara öncelik verdi ve Türk tarih metinlerinin neşrinde çaba gösterdi. Türk Tarih Kurumu bünyesi içinde tasnif çalışmalarına ve bazı neşriyat işlerine katkıda bulundu. Şark dilleri ve Osmanlı Türkçesi ile olan malzemenin düzenlenmesi sırasında bilgi ve becerisini ortaya koydu. 1983 yılında yeniden organize edilen Türk Tarih Kurumu'nun tayinle gelen geçici üyeleri arasında yer aldı. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinin yeni neşri için oluşturulan komisyonda çalıştı ve eserin bazı bölümlerini sadeleştirdi. Son zamanlarında bütün mesaisini Kültür Bakanlığı bünyesinde başlatılan Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu çalışmalarına vermişti. 7 Ocak 1984'te vefat etti.

Eserleri. İsmet Parmaksızoğlu'nun eserleri büyük ölçüde tarihî metinlerin

sadeleştirilmesine dayanır. Ayrıca kütüphaneler hakkındaki yazıları yanında bazı dergilere makaleler ve İslâm Ansiklopedisi için maddeler yazmıştır. Eserleri içinde Türkiye'de Din Eğitimi (Ankara 1966), Genel Tarih: Eski Çağlar ve Türk Tarihinin İlk Dönemleri (Yaşar Çağlayan ile birlikte, Ankara 1976), Türklerde Devlet Anlayışı: İmparatorluk Devri 1299-1789 (Ankara 1982), Tarih Boyunca Kürt Türkleri ve Türkmenler (Ankara 1983), Anadolu'da ve Türklerde Hıristiyanlık: Küçük Kilise Tarihi [baskı yeri ve tarihi yok]) zikredilebilir. Kütüphanecilikle ilgili çalışmaları arasında Manisa Genel Kütüphanesi Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloğu I. Türkçe Yazmalar Kataloğu (İstanbul 1952) ve Kıbrıs Sultan İkinci Mahmud Kütüphanesi (Ankara 1964) sayılabilir. Tarihî metin neşirleri ise Kazasker Hafîd Efendi'nin Sefînetü'l-vüzerâ'sı (İstanbul 1952), Ermeni Komitelerinin İhtilâl Hareketleri ve Besledikleri Emeller'dir (Ankara 1981). Ayrıca Mehmed Âsaf'ın 1909 Adana Ermeni Olayları ve Anılarım (Ankara 1982) adlı eserini ve İbrahim Olgun ile birlikte Firdevsî-i Rûmî'nin Kutbnâme'sini yayımlamıştır (Ankara 1980). Sadeleştirme çalışmaları içinde Silâhdar Mehmed Ağa'nın Nusretnâme'si (I/1-3, Ankara 1962-1963; II/1-2, Ankara 1963), Ahmed Râsim'in Osmanlı Tarihi (Seçmeler) (İstanbul 1968) ve Hoca Sâdeddin'in Tâcü't-tevârîh'i (I-V, Ankara 1992) bulunmaktadır. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinden (Ankara 1982) ve İbn Battûta'nın eserinden (İstanbul 1993) seçmeler yapmıştır. Sadeleştirilen metinlerin ihtisar edilmiş olması, tamamlayıcı ve açıklayıcı notlara yer verilmemesi, bazı kelimelerde hata yapması bunların ilmî çalışmalarda güvenilir kaynak olarak kullanılmasını önlemektedir (bk. Gökyay, bibl.).

Ayrıca İbn Sînâ'nın Urcûze fi'l-manṭıḳ risâlesini (İbn Sînâ ve Mantık Risalesi, Ankara, ts.) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ḥilyetü'l-evliyâʾ adlı eserini (İslâm Ululları. Peygamberimizin Sahabeleri, Eşleri, Çocukları, Tabiîn, İstanbul 1964) tercüme etmiştir. Türk Tarih Kurumu Belleten'inde çıkan "Kuzey Irak'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Kuruluşu ve Memun Bey'in Hatıraları" (XXXVII/146 [1973], s. 191-230); "Rusya'nın Mikenos Adasında Konsolosluk Kurma Teşebbüsü ve Bununla İlgili Vesikalar" (XLI/161 [1977], s. 125-135); "Molla Lutfi ile İlgili Yeni Bir Belge" (XLIV/176 [1980], s. 675-682) ve "Lutfi Paşa'yla İlgili Yeni Bir Belge" (XLVI/181 [1982], s. 63-66) adlı makaleleri dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkadir Özcan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tezleri, İstanbul 1984, s. 113; Vahid Çabuk, İslâm Ansiklopedisi İndeksi, Ankara 1996, s. 469; Ferit Ragıp Tuncor, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları Bibliyografyası (1923-1993), İstanbul 1996; Mehmet Toprak, Kültür Bakanlığı Süreli Yayınlar Toplu Bibliyografyası (1933-2000), Ankara 2002; Abdullah Uysal, "İsmet Parmaksızoğlu (1924-1984)", TK, XXII/251 (1984), s. 203-205; Orhan Şaik Gökyay, "Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nin Yeni Bir Yayını", TT, I/6 (1984), s. 59-62.

Mahmut H. Şakiroğlu

PARSÎLER

(پارسیان)

III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda İran’dan Hindistan’a göç eden Mecûsîler’e verilen isim.

İran’ın müslümanlar tarafından fethinin ardından Mecûsîliği terketmeyen zümreler, Emevîler ve Abbâsîler döneminde zaman zaman takibata uğramaları ve tapınaklarının mescide dönüştürülmesi üzerine önce Horasan’a, II. (VIII.) yüzyılın ortalarında İran’ın güneydoğusuna Hürmüz Boğazı civarına ve bu yüzyılın sonlarında Hindistan’ın batı sınırlarına göç etmek zorunda kaldılar. “Pârsî” (Pehlevîce Pârsîk: “Fars kökenli olanlar”) adı verilen bu zümreler III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda Hindistan’ın kuzeybatısındaki Gucerât’a gittiler. Bölgenin mahallî yöneticileri Gucerât dilini öğrenme, silâh taşımama, yerel Hint kıyafetleri giyme vb. şartlarla kendilerine topraklarında yerleşme hakkı tanıdı. İran’dan Sencân ve Sârî şehirlerinden geldikleri için Gucerât’ta kurdukları şehirlere de aynı adı veren Parsîler’in ilk dönemleri hakkında Hindistan’daki ilk âteşkede olan Âteş Behrâm’ı kurmaları dışında bilgi bulunmamaktadır.

Yeni yerleşim bölgelerinde Parsîler zamanla yerel kültür ve geleneklerden etkilendiler; bu çerçevede Gucerât dilini ana dili olarak benimsediler. İbadetler esnasında hâlâ beyaz elbise giyseler de günlük hayatta Hint elbiseleri kullanmaya başladılar. Ayrıca Hindu geleneğinin tesiriyle sığır yerine keçi kurbanı geleneğine yöneldiler. Muhtemelen yine aynı geleneğin etkisiyle kuzenlerin birbiriyle evlenmesini yasakladılar.

XIII. yüzyılda bölgeye hâkim olan müslüman hânedanlar Parsîler’e ehl-i zimmet statüsü uygulayarak onları cizyeye bağladılar. XVI. yüzyılda Ekber Şah’ın bütün dinlere yönelik olumlu tavrı sebebiyle Parsîler’den cizye kaldırıldıysa da Ekber Şah’tan sonra tekrar cizye ödemek durumunda kaldılar. Bu arada yöredeki çeşitli müslüman ve Hindu yöneticilerinin güç mücadelesinden Parsîler’in yaşadıkları yerleşim birimleri de olumsuz etkilendi, şehirleri yağmalandı, halk zarar gördü.

XVII. yüzyılın başlarında Bâbürlü Hükümdarı Cihangir döneminde İngilizler'in oluşturduğu Doğu Hindistan Şirketi'nin Sûret, Lahor gibi şehirlerde ticaret kolonileri kurması sonucunda bu kentler birer ticaret merkezi haline geldi ve Gucerât'ta tarımla uğraşan Parsîler'in büyük kısmı bu işletmelerde çalışmaya başladı. 1661'de İngiliz denetimine geçen Bombay'ın (Mumbai) Doğu Hindistan Şirketi'ne kiralanmasının ardından şirket merkezi 1686'da Bombay'a taşınınca Parsîler de bu şehre yerleştiler. İngilizler'in açtığı okullarda iyi bir eğitim alan ve İngilizce öğrenen Parsîler sömürgeci İngilizler'le yerel halk arasındaki ilişkilerde önemli rol oynadılar ve İngilizler tarafından yönetici tayin edildiler. XVIII. yüzyılın ortalarında Bombay ve Sûret'in ticarî hayatı Parsîler'in hâkimiyetindeydi. Ticaret sayesinde zenginleşen Parsî aileleri Hindu olmadıklarından bir kast sistemi geliştirmediler, ancak Bombay Parsî Pençâyet (Bombay yaşlılar meclisi) gibi müesseseler kurarak örgütlü bir cemaat haline gelmeyi başardılar. Okul, vakıf ve hayır kurumlarının yanı sıra sahip oldukları banka ve şirketlerle güçlendiler, kendi cemaatlerinin idarî ve medenî hukukla ilgili işlerini kendileri yapar hale geldiler. XIX. yüzyıl başlarında nüfusları 85.000'in üzerinde olan Parsîler bu sırada Hindistan halkları arasında eğitim, kültür ve ekonomik açıdan en seçkin topluluklardandı. Parsîler, Bombay şehrinin sanayileşmesiyle birlikte bankacılık, ağır sanayi, tersane, deniz ve demiryolu taşımacılığı gibi alanlara yöneldiler. 1885'te oluşturulan Indian National Congress'in kurucuları ve liderleri arasında yer alarak siyasî hayatta önemli rol oynadılar. XX. yüzyılın başlarında 100.000'den fazla olan Parsî nüfusu göçler ve nüfus artış hızının gerilemesi yüzünden günümüzde 70.000 civarına düştüler. Göçler özellikle İngiltere, Kanada, Amerika Birleşik Devletleri ve Avustralya'ya yapılmaktadır. Nüfuslarının azlığına rağmen Parsîler bugün de eğitim seviyelerinin yüksekliği sebebiyle Hindistan'ın siyasal, ekonomik ve kültürel hayatında önemli rol oynamaktadır. Kendilerine özgü hastahaneleri, okulları, kütüphaneleri ve gazeteleri vardır. İdarî ve hukukî açıdan özerk olan Parsîler, büyük çoğunluğu Hindistan'da olmak üzere Pakistan'da Karaçi'de ve Sri Lanka'da yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

S. H. Hodivala, Studies in Parsi History, Bombay 1920, s. 94-117; C. Clemen, Die Nichtchristlichen Kulturreligionen, Leipzig 1921, s. 34-40; M. Boyce, “Diyânet-i Zerteştî der Deverân-ı Müteʾaḫḫir”, Diyânet-i Zerteştî: Mecmûʿa-i Se Maḳāle (trc. Feridun Vehmen), Tahran 1348, s. 138-148; a.mlf., “On the Calendar of the Zoroastrian Feasts”, BSOAS, XXXIII/3 (1970), s. 513-539; C. Cesary, Indian Gods, Sages and Cities, Delhi 1987, s. 147-150; M. Monier-Williams, Modern India and the Indians, Delhi 1987, s. 80-96, 160-162; A. Pagliaro, “Parsîler”, İA, IX, 510-512; D. Menant, “Parsis”, ERE, IX, 640-650; Willard G. Oxtaby, “Parsis”, ER, XI, 199-201; John R. Hinnels, “Bombay, i. The Zoroastrian Community”, EIr., IV, 339-346; a.mlf., “Bombay Parsi Panchayat”, a.e., IV, 349-350; a.mlf., “Pārsīs”, EI² (İng.), VIII, 273-275; Şinasi Gündüz, “Mecûsîlik”, DİA, XXVIII, 280, 283; Jamsheed K. Choksy, “Parsis”, Encyclopedia of Religion (Second Edition), Detroit 2005, X, 6997-7001.

Esko Naskalı

DİNLER TARİHİ.

Gucerât Parsî toplumu farklı yerleşim merkezlerinde müstakil cemaatler halinde gelişmiş ve her biri bir rahip grubunun idaresi altında olan beş ana bölgeye göre ayrılmıştır: Sencân, Behgâriyân, Gûdavra, Burûç ve Kâmbey (Boyce, Zoroastrians, s. 167). XVII. yüzyıl ve sonrasında Parsîler arasında bazı görüş ayrılıklarının ve mezhepleşme hareketlerinin ortaya çıktığı bilinmektedir. XV. yüzyıldan itibaren Parsî dinî hayatının merkezi olan Nevsârî’de Sencân rahipleriyle Behgâriyân rahipleri arasında dinî hizmetlerin yürütülmesi konusunda görüş ayrılığı oluştu. Behgâriyânlar tarafından yürütülen bazı dinî törenlere talip olan Sencâna grubu, bu istekleri kabul edilmeyince tapınaktaki kutsal Âteş Vahram’ı (Behram) terkederek Sencân yakınlarında yeni bir dinî merkez kurdu. Sonraki dönemlerde

Behgâriyân grubu içinde de bazı ayrılıklar ortaya çıktı. Sûret’teki cemaat Behgâriyân’dan ayrılıp Sûretyalar grubunu oluşturdu. Bu yeni grup arasında da ölen kişiye ağız örtüsü takıp takmama, cesedin ayağının konumu (çapraz

mı yoksa düz mü bırakılacağı) gibi hususlarda ciddi tartışmalar yapıldı, İran'dan din adamları çağrılarak onların hakemliğine başvuruldu. Takvim konusunda baş gösteren başka bir tartışmada bir grup rahip İran takviminin daha kadîm olduğunu, dolayısıyla bunun kullanılması gerektiğini savunarak Parsîler'ce yüzyıllardır kullanılan geleneksel takvimden vazgeçti; bunlara Kadmîler adı verildi. Buna karşılık cemaatin Râsimîler ya da Şâhinşâhîler (Şarşaî, Şenşaî) denilen çoğunluğu geleneksel takvime bağlı kaldı. Kadmîler ve Şâhinşâhîler arasındaki ayrılık ciddi boyutlara ulaştı ve her iki topluluk kendi özel tapınaklarını kurdu. Günümüzde Hindistan'daki sekiz büyük âteşkedenin beşi Şâhinşâhî, üçü Kadmî takvimine göre dinî ritüellerini yapmaktadır. Kadmîler'e kızgınlıkları sebebiyle Şâhinşâhîler'in oluşturduğu çoğunluk, yüzyıllardır Parsîler arasında bir gelenek olan belirli konularda İran'daki din adamlarının görüşlerine başvurma âdetinden vazgeçti. Takvim konusundaki tartışmalar XX. yüzyılda da sürdü ve bu yüzyıl başlarında takvim hususunda yapılan bir diğer tartışmadan Faslîler denilen bir grup ortaya çıktı. XIX. yüzyıl ve sonrasında gittikçe yoğunlaşan hıristiyan misyonerliği ve şarkiyatçıların çalışmaları Parsîler üzerinde etkili oldu (Zeahner, s. 23-24). Bu sebeple Parsîler arasında Genç Bombay Partisi, Zerdüştî Reform Cemiyeti gibi bazı yeni anlayışlar ve modernist akımlar doğdu.

Din adamları ve sıradan cemaat üyeleri şeklinde iki gruba ayrılan Parsî toplumunda din adamları da beş bölgeye göre farklı gruplar oluşturur. Rahiplik hiyerarşisinde sıradan rahiplere "mobed", başrahiplere "destûr" adı verilir. En yüksek dereceli rahipler ise "destûrân destûr" diye adlandırılır (EIr., VII, 112). Diğer taraftan Kadmîler grubu din adamları için "molla" ismi kullanılır. Parsîlik'te rahiplik babadan oğula geçen bir sistemle sürdürülür. Rahip adayı olan çocuk yedi yaşından itibaren sıkı bir eğitime tâbi tutulur. Dinin soya dayalı olarak devam ettiği düşünülür, dolayısıyla dışarıdan ihtidâ olaylarına izin verilmez. Büyük ihtimalle bu, Hint toplumunda Parsîler'in ayrı bir kast olarak algılanmasıyla ilgilidir. Bununla birlikte zaman zaman görülen Parsîler'in farklı din mensubu kişilerle evliliklerinden doğan çocukların da Parsî dine giriş (Nevzot) törenine katılmasına izin verilir.

Parsî tapınağı Dâr-ı Mihr ya da Agyari olarak adlandırılır. Tapınakta kutsal ateşin bulunduğu mekâna "adarân", törenlerin yapıldığı yere "izişngâh"

denir. Adarân'da bir metal kap içerisinde kutsal ateş yakılı tutulur. Tapınaktaki ateş kültü Zerdüştî geleneğinde var olan, kalp ateşinin canlı tutulması inancının bir uzantısı görünümündedir (a.g.e., III, 1). Tapınakta yürütülen en önemli âyin ateşin sürekli biçimde yakılı olmasını gözetmektir. Bu sebeple ateş rahiplerce günde beş vakit dualar eşliğinde temizlenmiş odunla beslenir. Bu esnada rahipler nefeslerinin ateşi kirletmemesi için ağızlarını bir örtüyle örtmek zorundadır. Tapınaklardaki ateşler kutsiyet derecesine göre üç grupta toplanır. Bunlardan en kutsalı Âteş Behrâm'dır. Ateşlerin kutsanma âyinleri çok uzun sürmekte ve ayrıntılı törenler yapılmaktadır. Gucerât'a yerleşen Parsîler'in X. yüzyılda Sencân'da yaptıkları tapınaktaki Âteş Behrâm'ları yaklaşık 500 yıl tek tapınak ateşi olarak korunmuştur. Günümüzde Hindistan'da sekiz Âteş Behrâm bulunmakta ve bunlardan Udvada'daki Âteş Behrâm'ın 1000 yıldır sürekli yakılı olduğuna inanılmaktadır (ER, XI, 200). Âteş Adarân diye adlandırılan tapınak ateşi ise ikinci derecede kutsaldır. Bunların kutsanması da yine uzun törenlerle olur. Âteş Behrâm ve Âteş Adarân'a yalnızca rahipler dokunabilir, halkın dokunması yasaktır. Son sıradaki ateşe Âteş Dâdgâh denilir. Bu ateş tapınakların yanı sıra evlerde de yakılabilir; dolayısıyla bunlara halkın dokunmasında sakınca görülmez. Her üç ateşle Parsî olmayanların temas kurmasına kesinlikle izin verilmez.

Parsî inanç sistemi Zerdüşt'ün öğretilerine dayanır. Parsîler, Mazdayasna olarak adlandırdıkları yüce varlık Ahura Mazda'nın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten tek rab olduğuna inanır. Genelde hâkim olan bu monoteizme karşılık zaman zaman Parsî inanç sisteminde Mecûsîlik'te olduğu gibi iyi-kötü düalizmine dayalı bir ortodoksiye de rastlanır. Ayrıca Parsîlik'te ateş, toprak ve su gibi maddî varlıkların ilâhî gücün bir çeşit tezahürü şeklinde görülmesi panteist inancın varlığına işaret eder. Parsîler Zerdüşt'ün peygamberliğine, vahye, ruhun ölümsüzlüğüne, âhirete, haşre, hesaba, cennet ve cehenneme inanır. Bir Parsî'nin hayatında "aşoy" (aşa) kavramı oldukça önemlidir. Bu kavram, hakikat ve doğrulukla birlikte iyiliği, fiziksel ve zihinsel temizliği ifade eder. Bu doğrultuda Parsî ahlâk sisteminin özünü "iyi düşünce, iyi söz, iyi davranış" ilkesi oluşturur.

İbadetleri arasında ateş kültü ön plandadır. Sanıldığının aksine Parsîler ateşe tapmaz; ancak ateşi tanrısal gücün, saflığın ve rahmetin bir sembolü olarak görür, ona büyük saygı gösterirler. Tapınaklarda sürekli yakılı tutulan ateşin

sönmesi büyük belâ ve âfet habercisi şeklinde değerlendirilir. Ateş, toprak ve suyun kirletilmemesine büyük özen gösterilir. Çocuklar yedi-dokuz yaşları arasında dine girişe tâbi tutulur. Erkek ve kız çocukları için tapınakta düzenlenen törenlerde çocuklara önce banyo yaptırılır, ardından dinî elbise (südre) ve kutsal kuşak (kusti) giydirilir (Taraporewala, s. 54-55). Ayrıca çocuklara bazı dinî emir ve kurallar öğretilir. İnisiyasyon töreni sonrası bu çocuklar sorumlu birer Parsî olarak görülür.

Parsîlik'te doğum, evlilik ve cenaze törenleri birer dinî hadise şeklinde değerlendirilir. Doğum sonrasında bebek tapınağa götürülür ve rahip tarafından ağzına kutsal "hom suyu" verilir. Evlilik (nikâh) törenini rahip yönetir. En dikkat çekici tören ise cenaze törenidir. Ölüm sırasında ruhun bedenden ayrıldığı düşünülür. Ceset kirli sayıldığı için bir an önce cenaze töreninin tamamlanması tercih edilir. Cenazenin gündüz vakti kaldırılması gerekir. Ceset önce yıkanıp beyaz elbise ile kefenlenir. Ceset taşıyıcıları onu bir çeşit mezarlık olan Dahma'ya (sessizlik kulesi) götürürler. Kirli sayılan cesede bu görevli kişilerden başkasının dokunması yasaktır. Silindirik taş duvarlı, üstü açık bir yapı olan Dahma'da ceset açık alanda taş bloklar üstüne yatırılır, üzerindeki elbiseler çıkarılarak açığa bırakılır, böylece akbabaların cesedi yiyip yok etmesine imkân sağlanır. Parsîler ölü bedenin toprağı kirleteceği gerekçesiyle gömülmesinin, ateşe ve suya atılmasının doğru olmadığına inanırlar; dünyadan ayrılırken onları Tanrı'nın bu iş için yarattığı akbabaların yemesine bırakmanın en doğru şey olduğunu ileri sürerler (a.g.e., s. 59-61). Bununla birlikte Hindistan'ın iç bölgelerinde yaşayan bazı Parsîler'in cesetleri gömme âdetini uyguladığı bilinmektedir. Cesedi Dahma'ya bırakan görevliler bu işin ardından yıkanıp temizlenirler. Yaklaşık iki hafta sonra Dahma'ya giderek kalan kemikleri toplar, çürüyüp toz olması için Dahma içindeki özel bir havuza bırakırlar. Parsîler, bedenden ayrılan ruhun dördüncü günün sabahında öbür dünyadaki Çinvat (Chinvat) Köprüsü'nden geçeceğine inanırlar. İyi ile kötünün ayırt edileceği

yer olan bu köprüyü ancak iyiler geçebilir; kötüler ise aşağıdaki cehenneme düşer. Çinvat Köprüsü'nün karşısında oturan Raşnu ve Mithra isimli iki ilâhî yargıç ruhların amellerini tartar (a.g.e., s. 49-50).

Nevruz dahil olmak üzere Mecûsîler'in bayramları Parsîler'ce de kutlanır. Parsîler dinî âyinlerinde kullanılmak üzere beyaz bir boğa beslerler. Bu

boğa kesilmek için değil hom suyunu süzmeye yarayan eleğin yapımında kullanılan kuyruk kılları için beslenir. Parsîler domuz ve sığır eti yemezler. Tek evlilik yapar, zorunlu olmadıkça boşanmayı uygun görmezler (Cesary, s. 150).

BİBLİYOGRAFYA

R. C. Zaehner, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London 1961; M. Boyce, “Diyânet-i Zerteştî der Deverân-ı Müteʾaḫḫir”, Diyânet-i Zerteştî: Mecmûʿa-i Se Maḳāle (trc. Feridun Vehmen), Tahran 1348, s. 138-148; a.mlf., Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices, London 1979; a.mlf., “Ātaš”, EIr., III, 1-5; I. J. S. Taraporewala, The Religion of Zarathushtra, Tehran 1980; Mûbed Keyhüsrev-i İsfendiyâr, Debistân-ı Meẕâhib (nşr. Rahîm Rızâzâde-i Melik), Tahran 1362 hş., I, 5-120; M. Monier-Williams, Modern India and the Indians, Delhi 1987, s. 80-96; C. Cesary, Indian Gods, Sages and Cities, Delhi 1987; Ferhâd Âbâdânî, “Sehm-i Pârsiyân-ı Hindûstân der Nigahdârî-yi Ferheng-i Îrân”, Hüner u Merdüm, XVI/181, Tahran 1356 hş., s. 55-64; D. Menant, “Parsis”, ERE, IX, 640-650; Willard G. Oxtaby, “Parsis”, ER, XI, 199-201; Mansour Shaki, “Dastūr”, EIr., VII, 111-112; Hikmet Tanyu, “Ateş”, DİA, IV, 53.

Şinasi Gündüz

PARŞÖMEN

Hayvan derisinden yapılan ve adını Anadolu’daki Bergama (Pergamon) şehrinden alan yazı malzemesi.

Çeşitli yöntemlerle işlenen hayvan derileri, yazı malzemesi olarak milâttan önce III. binyıldan milâttan sonra VI ve VII. yüzyıllara kadar kullanılmıştır. Mısır’da eski krallık döneminden (m.ö. 2778-2413) kalan örnekler yanında en eski matematik metinlerinden biri deri üzerine yazılmıştır. Derinin asıl kullanımı yeni krallık zamanında (m.ö. 1580-1085) artmış, XVIII. sülâle döneminde (m.ö. 1580-1320) kanun metinleri kırk kadar deri rulo üzerine yazılmış, Kopt devrinde de deri kullanımı devam etmiştir. Filolojik ve arkeolojik belgelerden Mezopotamya’da da derinin yazı malzemesi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Milâttan önce VI-II. yüzyıllar arasında özellikle resmî belgeler deri üzerine yazılmıştır. Bu filolojik belgeler dışında Asur kabartmalarında derinin Mezopotamya’da yazı malzemesi olarak kullanılışı tasvir edilmiştir.

Ârâmîler’in, milâttan önce VIII. yüzyıldan itibaren Mezopotamya’da yerleşince özellikle siyasî ve günlük belgeleri deri üzerine yazmayı tercih ettikleri, Suriye ve Filistin’de derinin yazı malzemesi olarak kullanıldığı bilinmektedir. İbrânîler (m.ö. 1020-930), kutsal kitaplarını ve dini esas alan metinleri (thora) dikerek birbirine ekledikleri deriler üzerine yazıp rulolar haline getirmişlerdir. Milâttan önce 200-63 yılları arasında yazıldığı sanılan ve Tevrat’ın eski Yunanca’ya çevrilmesini anlatan Aristeas’ın mektubundan İbrânîler’in dinî metinlerinin deriler üzerine altın yaldızla yazıldığı anlaşılmaktadır.

Persler de deriyi yazı malzemesi olarak benimsemiştir. Kyros’un, kardeşi Artakserkses Mnemon’a karşı gerçekleştirdiği sefere katılan (m.ö. 401) ve İran sarayında on yedi yıl kalan Yunan hekimi Knidoslu Ktesios’un verdiği bilgiye göre Persler kendi kroniklerini deri malzeme üzerine yazmış ve bunlara “krallık derileri” (basilikai diphterai) adını vermiştir. Sicilyalı Diodoros’a göre Ptolemaios III Euergetes zamanında (m.ö. 246-221) bunların çevirisi inek derisi üzerine altın harflerle yazılmıştır. Önceleri kil

tableti benimseyen Persler, Darius Hystaspis devrinde deri üzerine yazdıkları belgelerle arşivlerini kurmuştur. Nemli bir iklime sahip olan Anadolu'da deri buluntularına rastlanmamıştır. Ancak Kapadokya metinlerinde deri üzerine yazan kâtiplerden, Hititler ve sonrasında Anadolu'da deri üzerine yazılmış metinlerden bahsedilmektedir.

Eski Yunanlılar deriyi yazı aracı olarak erken dönemlerden itibaren kullanmıştır. Spartalılar politik mektuplarını deri üzerine yazıyor, "skutale" denilen ağacı sopalara sararak rulo yapıyorlardı. Plutaskhos'a ve diğer kaynaklara göre mesajlar bu şekilde gönderilirdi. Tapınak arşivlerinde Apollon'un sözlerini içeren deriye yazılmış metinler vardı. Epimenides'in kehanet metinleri, Euripides'in Kleisthenes adlı eseri, Demosthenes'in eserleri, Menandros'un Dyscolus adlı komedisi gibi pek çok metin deri üzerine yazılmıştır. Eskiçağ'a ait birçok önemli eser kuru iklimi sebebiyle Mısır'da bulunmuştur. Eski Yunan döneminde de koyun ve keçi derileri ham veya pek işlenmemiş olarak ve tek tarafına yazılarak Anadolu'da kullanılıyordu. İyonyalılar, Heredotos zamanında deriye "diphtera" diyorlar, bunu her çeşit yazı malzemesi, hatta papirüs için de kullanıyorlardı.

Helenistik devir, deriden yapılan yazı malzemesinin "pergamen" adını alması ve derilerin iyice işlenerek her iki yüzüne de yazılması açısından bir dönüm noktasıdır. İskenderiye Kütüphanesi ile yeni kurulacak olan Bergama Kütüphanesi arasındaki rekabet derinin Bergama'da geliştirilmesine sebep olmuştur. Plinius'a göre Mısır Kralı Ptolemaios VI. Philometor'un (m.ö. 181-145) Bergama'ya papirüs ihracını yasaklaması üzerine Bergama Kütüphanesi'nin ihtiyacı olan kitaplar için deri malzeme tekniği geliştirilmiştir. Böylece deri yazı malzemesi Bergama'da Kral II. Eumenes zamanında (m.ö. 197-160) bu şehrin adından dolayı "pergament" adını almış, Batı dillerinde parşömen kelimesiyle ifade edilmiştir.

Değerli ve ince parşömen elde etmek için dana veya buzağı derisi tercih edilirdi. Pergamentin kalitesi derinin yapımı, homojen oluşu, rengi, kalınlığı ve mürekkebi alışına bağlıdır. İyi pergament dayanıklıdır ve pek sararmaz. Önce derinin dış tabakası "epidermis" ve "dermis" çıkartılır, ortadaki "corium" alınır. Dıştaki tüylü kısım kireç, idrar ve ağaç külleriyle karıştırılmış su ile çıkartılır. İçteki kısım sönmemiş kireçte birkaç gün bekletilerek bıçakla kazınır. Tezgâhta gerilen derinin yüzeyindeki pürüzler

sünger taşı ile düzleştirilir ve cilâlanır, ardından pudra haline getirilmiş kireç taşı sürülür. İşlenen ve cilâlanan parşömen tabakası dikdörtgen yapraklar halinde (hartia, fulla, folia) kesilerek biçimlendirilir. Daha dayanıklı olan tüylü yüzün üzeri kör bir bıçakla işaretlenir. Her iki yüzde marjlar belirlenir. Dört yaprak alınarak ikiye katlanır, bunlardan birine "diploma" denir. Katlanmış ve bir araya getirilmiş dört yaprak bir defter (quaternio, tetras, tetradion) meydana getirir. Bu katlamalar sonunda "paginae" adını alan daha küçük sekiz yapraklı bir kitap oluşur. Yapraklar bir defa katlanırsa "folio", iki defa katlanırsa "quarto", dört defa katlanırsa "octavo" ve on iki defa katlanırsa "duodecimo" adını alır. Edebî eserler eni ve yüksekliği eşit olan quarto boydadır. En çok kullanılan ise sekiz yapraklıdır. Dikilmiş olan kitap artık "volumen"dir. Bir sayfada iki-dört sütun bulunur. Yapraklar harflenir ve oluşan defterler numaralanır. Derinin kireçle işlenerek parşömene dönüştürülmesi işi Mısır'ın Araplar tarafından fethinden sonra İtalya ve İspanya yolu ile Avrupa'ya geçmiştir.

Parşömenin üzerine önceden yazılmış metinlerin silinerek yenilerinin yazılması işlemine "çift kullanım" (palimpsestum) denir. Parşömen çakı ile kazınarak silinir, is mürekkebiyle yazılan yazı kaybolur ve yenisi yazılır. Ekonomi amacıyla yapılan bu

işlem parşömen üzerindeki klasik eserlerin silinerek yerine Ortaçağ'ın dinî metinlerinin yazılması sonucunu doğurmuştur.

Papirüs ve parşömen, ruloların etrafında birkaç defa deri şeritler dolanarak tutturuluyordu. Bu şeritlerde delik ve düğmeler vardı. Rulolar sarı veya erguvan renkli parşömen kılıfa konuyordu ve bu kılıflara "diphtera, phainolus, membrana, rubra membrana" gibi adlar veriliyordu. Bu kutular altın ve gümüş "gemma"lar, oyma ve kakmalarla süslüydü. Sonraları kodeksler de pahalı ve süslü kutulara yerleştirilmeye başlanmış, bütün bunlar kitap şekli, ciltçilik gibi konularda parşömen kitap için başlangıç olmuştur.

Helenistik devirde yetmiş iki bilgin tarafından İbrânîce'den eski Yunanca'ya pek çok eser çevrilmiştir. Ahd-i Atîk de bunlar arasındadır. Papirüs üzerindeki eserler de parşömene geçirilmiştir. Yukarı Fırat bölgesinde Dura Europos'ta (Salâhiye) milâttan önce 196-190 yılları arasına

tarihlenen, Selevkoslar (Seleucos) dönemine ait parşömen üzerine yazılmış belgeler bulunmuştur. Koyun ve keçi derisinden yapılmış, ince ve pürüzsüz bu parşömenler arşiv niteliğinde belgeler olup yörenin kuru iklimi sayesinde günümüze ulaşabilmiştir. Selevkos Devleti'nin Grek-Suriye hukuku, Selevkoslar'ın devlet yönetim sistemi, ekonomisi konularında bilgi veren bu belgeler deri bağlarla tutturularak kitap şekli verilmiştir.

Roma döneminin ilk zamanlarında yazılar pek işlenmemiş deri malzeme üzerine yazılıyordu. Etrüskler milâttan önce X ve VIII. yüzyıllarda deriyi yazı malzemesi olarak kullanmıştır. Milâttan önce II. yüzyılın ilk yarısında Aristarkhos, İskenderiye'den Roma'ya papirüsü getirdiği sırada meslektaşı Malloslu Krathes de Bergama'dan inceltip geliştirdikleri parşömeni Roma'ya taşımıştır. Parşömen önceleri papirüsün yanında az kullanılırken milâttan sonra III. yüzyıldan itibaren ve özellikle IV. yüzyılda kullanımı artmış ve giderek papirüsün yerine geçmiştir.

Parşömen Roma'da I. yüzyıldan itibaren yazı aracı olarak kullanılmaya başlanmış, her iki yüzüne yazılabilmesi, ucuz ve açık renkli oluşu, okuma kolaylığı gibi sebeplerle Roma İmparatorluğu içinde kısa zamanda yayılmış, Hıristiyanlık ile bütün Avrupa'da yaygınlaşmış, dualar, ritüeller ve dinî eğitime ilişkin metinler onun üzerine yazılmıştır. Daha önce papirüs üzerine yazılmış olan metinler sağlam olan parşömene aktarılmıştır. İmparator Konstantinos (m.s. 324-337), saray kütüphanesinde bulunan Homeros'un şiirlerini altın yaldızlı harflerle deri üzerine yazdırmış, İstanbul'da inşa ettirdiği kilisenin kütüphanesindeki yazıların kopyalarını da parşömene yazdırarak güvence altına almıştır. IV. yüzyıldan itibaren papirüs yazmalar parşömene geçirilmiştir. Deri, üzerine yazıldıktan sonra yapraklar bir arada tutturularak kitap şekli (kodeks) verilmiş, rulo yerine kodeks şeklini almış olan bu ciltler milâttan sonra II-IV. yüzyıllar arasında kullanılmıştır. Gittikçe artan lüks merakı ile parşömen kitaplar altın yaldız ve mücevherler, minyatür, resim ve portrelerle süslenmiştir.

İslâm dünyasında kâğıt üretimi yapan ilk tesis 178 (794-95) yılında Bağdat'ta kurulmuş, bu tarihe kadar yazı malzemesi olarak parşömen kullanılmıştır. İslâm'ın doğuşu sırasında Mekke ve Medine'de deri tabakçılığının varlığı bilinmektedir. Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili kaynak eserlerde yazı malzemesi olarak safran ve gül suyu ile boyanmış,

inceltilmiş, terbiye edilmiş derinin (parşömen, rak) kullanıldığı, özellikle vahiy ve mektupların dayanıklı ve kalıcı olması sebebiyle parşömen üzerine yazılmasının Peygamber tarafından öğütlendiği, Halife Osman zamanında çoğaltılan mushafların da parşömen üzerine yazıldığı belirtilmektedir. Sonraki dönemlerde ilim ve sanat hayatında görülen canlanma ve yazılı kültürün gelişmesine paralel biçimde parşömen kullanımı yaygınlaşmıştır. Günümüzde, Hz. Osman dönemine ait olduğu ileri sürülen mushaf nüshaları dışında en erken yazmalar VIII. yüzyıla tarihlenen örneklerdir. Tarihleri kesin olarak bilinen İslâm el yazmaları IX. yüzyılın ortalarında yatay formatta parşömen üzerine kûfî hatla yazılmıştır. Şam Valisi Emâcûr için istinsah edilen 870-878 tarihli mushaf (TİEM, nr. SE 5463) günümüze ulaşmış ve parşömen üzerine yazılmış ilk örneklerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Lafaye, “Liber”, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d’après les textes et les monuments, Paris 1877-1900, s. 1182; J. Bottero, “Livre”, Dictionnaire archéologique de techniques II: Asie occidentale, Paris 1963-64, s. 582-584; R. F. Hayer, Assyrian and Babylonian Letters Belonging to the Koujunjik Collection of the British Museum, London 1897, Text 568, rev. 19; H. von Gaertringen, Inschriften von Priene, Berlin 1906, s. 321; Th. Birt, Die Buchrolle in der Kunst: Archaologisch-Antiquarische Untersuchungen zum Antiken Buchwesen, Leipzig 1907; V. Gardhäusen, Das Buchwesen im Altertum und im Byzantinischen Mittelalter, Leipzig 1911, s. 91; W. Schubart, Das Buch bei den Griechen und Römern, Eine Studie aus der Berliner Papyrussamlung, Berlin-Leipzig 1921, s. 18; R. P. Dougherty, Archives from Erech, New Haven 1923, I, 128-129; a.mlf., “Writing Upon Parchment and Papyrus Among the Babylonians and the Assyrians”, JAOS, XLVIII (1928), s. 109-135; P. Montet, Les scènes de la vie privée dans les tombeaux egyptiens de l’ancien empire, Strasburg 1925, s. 318; F. Cumont, Fouilles de doura-europos: 1922-1923, V, 281-337; J. W. Thompson, The Ancient Libraries, Berkeley 1940, s. 67; N. de G. Davies, The Tomb of Rekhmire at Thebes, New York 1944, I, 31, lv. XXVI; M. Burrows, The Dead Sea Scrolls of the St. Mark’s

Monastery, New Haven 1950, I, tür.yer.; F. G. Kenyon, Books and Readers in Ancient Greece and Rome, Oxford 1951, s. 93; R. J. Forbes, Studies in Ancient Technology, Leiden 1955, III, 28; H. J. Plenderleith, The Conservation and Antiquities and Works of Art, London 1956, s. 46; A. Lucas, Ancient Egyptian Materials and Industries, London 1962, s. 364; J. Platthy, Sources on the Earliest Greek Librartes with the Testimonia, Amsterdam 1968, s. 79; G. R. Driver, Aramaic Documents of the Fifty Century B. C., Osnabrück 1968, s. 1-3; K. Galling, "Tafel, Buch and Blatt", Near Eastern Studies in Honor of William Foxvell Albright (ed. H. Goedicke), London 1971, s. 207-223; R. Reed, Ancient Skins, Parchments, and Leathers, London-New York 1972, s. 127-175; a.mlf. - J. B. Poole, "The Preparation of Leather and Parchment by the Dead Sea Scrolls Community", Technology and Culture, III (1962), s. 1-26; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), II, 764, 992; M. Levey, "Tanning Technology in Ancient Mesopotamia", Ambix, VI, Cambridge 1957, s. 38; M. Maraqten, "Writing Materials in PreIslamic Arabia", JSS, XLIII/2 (1998), s. 287-310.

Nuray Yıldız

PASAROFÇA ANTLAŞMASI

Osmanlı Devleti'nin Avusturya ve Venedik devletleriyle yaptığı barış antlaşması (21 Temmuz 1718).

1683'te Viyana Kuşatması'yla başlayan ve dört devletle yapılan çok cepheli savaşlar on altı yıl sürmüş, büyük kayıplar verilerek Karlofça Antlaşması ile sona ermişti. Osmanlı devlet adamları bu antlaşmayı bir mütareke gibi görüyor, terkedilen toprakları geri almak istiyordu. Ruslar'a yenilen İsveç Kralı XII. Şarl'ın Osmanlılar'a sığınmasından sonra Rusya ile bozulan münasebetler savaşa yol açmış ve Osmanlılar Karlofça'da kaybettikleri yerleri (1711) geri almışlardı. Kuzeydeki hasmını bertaraf eden Osmanlılar barış şartlarını ihlâl eden Venedik'e savaş açmaya karar verdi. Bu arada Sadrazam Damad (Şehid) Ali Paşa, Avusturya hükümetine gönderdiği mektupta barış şartlarını Venedik'in bozduğunu, Avusturya'nın Prut savaşında olduğu gibi yine tarafsız kalacağını ümit ettiğini bildirdiyse de olumlu bir cevap alamadı. Yapılan savaşta Osmanlı kara ve deniz

kuvvetleri başarılı oldu. Bu gelişme üzerine Avusturya, Fransa ile olan savaştan yorgun çıkmasına rağmen Osmanlı Devleti'ne karşı tavrını sertleştirdi. Avusturya Başvekili Prens Eugen, Osmanlı tehdidini ciddi boyutlarda göstermekte ve savaş taraftarlığı yapmaktaydı. Avusturya ile Venedik arasında 13 Nisan 1716'da bir ittifak antlaşması imzalandı. Bu aslında 20 Mart 1684'te yapılan Kutsal İttifak'ın yenilenmesinden başka bir şey değildi. Hemen ardından savaş hazırlıklarına girişildi. Prens Eugen, Damad Ali Paşa'ya gönderdiği mektupta Karlofça Antlaşması'nın ihlâl edildiğini öne sürerek Venedik'ten, alınan yerlerin iadesini istedi (Râşid, IV, 203 vd.). Osmanlı hükümeti ise İspanya veraset savaşından yorgun çıkan Avusturya'dan Karlofça Antlaşması'nın rövanşını alma düşüncesindeydi. Bu sebeple İngiltere ve Hollanda elçilerinin barış için aracılık teklifleri reddedildi. Bu arada, daha önce Avusturya'ya isyan edip başarısız olan ve Fransa'ya sığınan Macar Prensi Ferenc Rákóczi, Macaristan ve Erdel kralı yapılmak üzere çağrıldı.

Davudpaşa ordugâhında padişahın da katıldığı istişare toplantısında

Avusturya seferi meselesi görüşüldü. Çoğunluk bu seferin büyük bir orduyla yapılabileceği, halbuki son hazırlıkların sadece Korfu adasına yönelik olduğu fikrindeydi. Bazı devlet erkânı ise İstendil ve Çuka gibi önemsiz birkaç adanın Venedik'e iadesiyle Avusturya'nın susturulmasını öne sürmüştü. Sadrazam Ali Paşa bu fikri savunan ocak ileri gelenlerini ölümle tehdit edince kimse sesini çıkaramadı. Ardından sadrazamın etrafındaki savaş yanlılarının da desteğiyle Avusturya'ya savaş ilân edildi (a.g.e., IV, 193 vd.) ve bu hususta şeyhülislâmdan bir fetva alındı.

Ali Paşa kumandasındaki ordu Avusturya'ya, Mora Seraskeri Kara Mustafa Paşa ile Kaptanıderyâ Canım Hoca Mehmed Paşa kumandasındaki donanma ise Korfu'ya hareket etti. Varadin taraflarında yapılan savaşta Ali Paşa şehid oldu ve bir süre başsız kalan ordu Belgrad'a çekildi. Bu arada Banat bölgesi ve Tımışvar Avusturya'nın eline geçti. O sırada Avusturya ile barış gündeme gelmişti. Bu hususta iki görüş vardı. Bir kesim savaşın devamını istiyor, diğer kesim hemen barışın sağlanmasını arzu ediyordu. Savaş yanlıları başta Nûman Paşa olmak üzere Köprülüzâdeler ve asker grubuydu. Mallarını yüksek fiyattan satan esnaf da savaşın devamını istiyordu. Ancak halk bezgindi ve padişah da barışı arzuluyordu. Edirne'de yapılan divan toplantısında barış kararı alındı. Bu iş için III. Ahmed o sırada Bosna'da bulunan Elhac Mustafa Paşa'yı Belgrad'a gönderdi. Ayrıca İstanbul'da bulunan İngiltere, Fransa ve Hollanda elçileriyle temas kurulmuştu. Ancak Belgrad'a giderken Sofya civarında Sadrazam Halil Paşa ile görüşen Mustafa Paşa'ya özellikle Tımışvar alınmadıkça barışın düşünülmemesi söylendi. Edirne'de padişahın huzurundaki toplantıda da aynı temenni tekrarlandı. Sadâret (Rikâb) Kaymakamı Damad İbrâhim Paşa ise askerin gevşekliğini ileri sürerek savaşın ileri bir tarihe ertelenmesini ve bir an önce barış yapılmasını istiyordu. Fakat Avusturya hükümeti, Tımışvar'ın Osmanlı Devleti'ne iadesine razı olmadığı gibi Belgrad'ın da Avusturya'ya bırakılmasını talep ediyordu. Bu yüzden savaş tekrar başladı; ancak Osmanlılar, Belgrad önünde yenilip bu önemli şehir de düşünce barış tekrar gündeme geldi ve bu iş için görevlendirilen Mustafa Paşa, Avusturya başvekiline önce şifahî yaptığı teklifi onun isteği üzerine yazılı hale getirdi. Mektubunda özetle, Morava nehrinin Tuna'ya döküldüğü yerden Morava köprüsüne kadar bu nehir sınır olmak üzere Tuna'ya kadar sağ taraf Avusturya'da, sol taraf Drina suyu ve Sava nehrine kadar Osmanlı Devleti'nde kalmak üzere barış teklifinde bulundu ve sadrazama hitaben bir

mektup göndermesini talep etti. Bu sırada İstanbul'daki İngiliz elçisinin acele orduya gelmesi istendi. Kendisine barış yapma yetkisi verilen Prens Eugen ise zaptedilen yerlerin elde tutulması esasına dayalı bir antlaşmadan yanaydı. Prens Eugen iki taraftan bir görüşme yeriyle bu iş için delegeler tayin edilmesini bildiriyordu. Ancak 7 Muharrem 1130 (11 Aralık 1717) tarihinde gönderdiği mektupta ağız değiştirerek, "Mustafa Paşa'nın yolladığı mektupta yer alan, 'Morava nehri hudut tayin olunur' sözü, 'Belgrad ve havalisi Belgrad'a mülhaktır' anlamına gelir" diyerek bunu barışa esas kabul ettiklerini, bu mesele çözülmeden delegelerin bir araya gelmesinin mümkün olmadığını söyledi. Yeni Sadrazam Nişancı Mehmed Paşa ise Mustafa Paşa'nın barış yapma yetkisinin bulunmadığı ve mevcut duruma göre barış görüşmelerinin Osmanlı Devleti için mümkün görülmediği cevabını yazdı. Aslında Osmanlı hükümeti Mustafa Paşa'nın teklifini tamamen reddetmemekle birlikte Belgrad'ın mutlaka iadesini istiyordu. Osmanlı Devleti'nin Avusturya ile barış değil beş yıllık bir mütareke yapma arzusu da bildirilmişti. Ordu ile Tatarpazarcığı'na gelen sadrazam, burada eski silâhdar İbrâhim Ağa ile Darphâne Nâzırı Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'yi barış girişimleri için görevlendirdi (BA, MD, nr. 126, s. 268). Bu arada kendilerine Tımışvar ve Belgrad'ı geri alma hususunda çaba göstermeleri tembih edilmişti. Venedik'in de barışa katılmasını isteyen Avusturya Hükümdarı VI. Karl'ın teklifi ise daha ağırdı. Zira Karl mevcut durumun muhafazası yanında Osmanlı Devleti'nden savaş tazminatı istiyor, ayrıca hıristiyan dünyasının Osmanlılar'dan güven içerisinde olabilmesi için Bosna'yı, Belgrad Sırbistan'ın başşehri olduğundan Tuna'nın sağında kalan Sırbistan'ı ve Tuna'nın solundaki Eflak topraklarını, Boğdan ile Dinyester arasındaki yerleri talep ediyordu.

Karşılıklı talepler yüzünden barış girişimleri yine sonuçsuz kaldı. III. Ahmed bu talepler karşısında öfkelenerek böyle bir teklifi kabul etmektense tahtı ve devleti tehlikeye atarak bütün gücüyle savaşmaya taraftar olduğunu bildirdi. Ancak aracı devlet elçilerinin yoğun faaliyetleri sayesinde müzakerelerin mevcut durum üzerine yapılması benimsenince görüşmelerin mart ayı sonunda başlamasına karar verildi. Görüşmelerin yapılacağı yerin belirlenmesi, buranın tarafsızlığı, her iki devletin bu yerin civarına yerleştireceği kuvvetler, delegelerin rütbeleri, izlenecek

protokol ve Osmanlı hükümetinin Venedik Cumhuriyeti ile barışa rızası hususunda görüşmeler devam etti. O sırada sadrazamlığa Nevşehirli İbrâhim Paşa getirilmişti (9 Mayıs 1718). Sonunda barış görüşmelerinin Semendire'nin 24 km. doğusunda, Belgrad'ın 60 km. güneydoğusunda Morava nehri yakınında bulunan Pasarofça civarında yapılması kararlaştırıldı. Osmanlı heyetini birinci delege olarak şıkk-ı sâni defterdarlığı pâyesine yükseltilen Silâhdar İbrâhim Efendi, ikinci delege olarak kendisine şıkk-ı sâlis defterdarlığı pâyesi verilen Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi ve tercüman olarak Eflak Voyvodası Yenaki (Johann Mavrokordato) Bey oluşturmuştur (BA, MD, nr. 126, s. 181, 268). Aracı devletlerden İngiltere'yi fevkalâde elçi Robert Sutton ile İstanbul'daki İngiliz elçisi Stanyan, Hollanda'yı elçi Jakob Colyer, Avusturya'yı saray savaş müşaviri Wirmond ile bu devletin İstanbul'daki eski elçisi olup o sırada saray müşavirliği yapan Talmann, Venedik'i ise Carlo Ruzzini temsil etmiştir. Osmanlı hükümeti Belgrad ve Tımışvar'ı eski sınırlarıyla geri alma peşindeydi. Bu olmazsa Belgrad'ın kurtarılmasını, bu da mümkün olmazsa barış yerine mütareke yapılmasını istiyordu.

Müzakereler 5 Haziran 1718 tarihinde başladı. Ancak bu defa Avusturya delegeleri Ferenc Rákóczi ve adamları kendilerine teslim edilmedikçe görüşmelere geçilmesinin imkânsız olduğunu öne sürdüler. 7 Haziran günü yapılan ikinci oturumda ise Prens Eugen'in daha önce Osmanlı sadrazamına gönderdiği mektupta ileri sürülen, fakat daha sonra vazgeçilen Balkanlar üzerindeki taleplerini tekrar gündeme getirdiler. Sırbistan'ın tamamı ile Niş, Vidin, Yenipazar ve Üsküp'ün Belgrad'a dahil olduğunu, Semendire ile Eflak-Boğdan'ın Macaristan'a ve Tımışvar'a ait bulunduğunu iddia ettiler. Barış görüşmelerinin tehlikeye düşmesi üzerine aracı elçiler iki tarafı uzlaştırmak için tekrar faaliyete geçti. Uzunca bir süre Sadrazam Damad İbrâhim Paşa ile Avusturya Başvekili Eugen arasında yazışmalar yapıldı. Barışçı bir karaktere sahip olmakla birlikte İbrâhim Paşa bile 18 Haziran'da aracı devletlerin elçilerine gönderdiği mektupta devletin şeref ve menfaatlerinin silâhla da korunabileceğini bildirmişti.

Pasarofça'da bulunan aracı elçilerin yoğun gayretleriyle Avusturyalılar bazı isteklerinden vazgeçtiler. Bir yandan barış çabaları sürerken bir yandan da Avusturya ve Osmanlı devletleri savaş hazırlıkları içine girmişti. Sadrazam İbrâhim Paşa ordu ile Edirne'den Sofya'ya hareket etmiş, Başvekil Prens

Eugen ise Zemlin'de bulunan Avusturya ordugâhını ziyaretten sonra Belgrad'a gelmişti. Osmanlı sadrazamı bu arada Niş ve Vidin taraflarını güçlendiriyor, Belgrad'dan barışla ilgili bilgiler alıyor ve gelişmeleri günü gününe III. Ahmed'e bildiriyordu. Aslında her iki devlet de savaşacak durumda değildi. Avusturya, İspanya ile yeniden ihtilâfa düştüğünden İtalya'da savaşın tekrar başlaması söz konusu idi. Osmanlı hükümeti ise bu devletlerin arasındaki ihtilâftan yararlanmak istiyordu ve asıl amacı birkaç yıllığına bir mütareke yapmaktı. 15 Haziran günü gerçekleştirilen üçüncü toplantıda Osmanlı hükümeti, Bosna'da Drina ile Una nehirleri arasında olup Avusturya işgalinde bulunan topraklar üzerinde fazla ısrar etmedi. Beşinci oturumda Avusturya, Sırbistan ve Eflak-Boğdan'la ilgili isteklerinden vazgeçip mevcut duruma razı oldu ve haziran ayı sonunda sınırların belirlenmesi işi ele alındı. İki devletin tâli meselelerinden en önemlisi Rákóczi ve adamlarının Avusturya'ya iadesi konusuydu. Osmanlı hükümeti bu hususta kesin tavrını koyarak bu kişileri Avusturya'ya teslim etmeyeceğini 18 Haziran tarihli sadrazamın mektubuyla belirtmişti. Avusturya hükümeti de bu konudaki ısrarından vazgeçti. İkinci tâli mesele olan Lehistan'ın da barışa sokulması teklifi Osmanlı hükümetince reddedilince Avusturya bundan da vazgeçti. Osmanlı hükümetinin barış süresini on beş yıl olarak istemesine itiraz eden Avusturya'nın bunu yirmi dört yıla çıkarma isteği kabul edildi. Antlaşmaya göre Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayan Katolikler ile Kudüs'teki Fransiskenler mezheplerine göre rahatça yaşayabilecek ve kilise açmaları engellenmeyecekti (Jorga, IV, 296). Ayrıca Avusturya'nın Osmanlı Devleti ile bir ticaret antlaşması yapma talebi uygun görüldü ve aynı günlerde böyle bir antlaşma yapıldı. 10 Temmuz 1718'de gerçekleştirilen sekizinci toplantı ile görüşmeler sona erdi.

Avusturya ile barış görüşmeleri devam ederken Osmanlı delegeleri Venedik delegeleriyle dört toplantı yaptı. 16 Haziran 1718'de gerçekleştirilen ilk toplantıda Venedik elçisi Carlo Ruzzini, Avusturya'ya güvenerek Osmanlı Devleti'nden Mora dahil son savaşta kaybettiği yerlerin tamamını istiyor, ayrıca iki yıllık savaş tazminatı talep ediyordu. Mora verilmezse Arnavutluk'taki İşkodra gölüne kadar Antivari (Bar)

ve Dulcigno (Ulgün) dahil Venedikliler'e ait toprakları istiyordu. 21, 28 Haziran ve 12 Temmuz'da yapılan toplantılardan sonra yirmi altı maddelik

barış antlaşması ile Osmanlı Devleti Venedik'e sadece, Bosna ile Raguza arasında Venedik'in serbest bir yol bırakması ve bu güzergâh üzerinde daha önce kendisine ait üç palankanın Osmanlı sınırları içine alınması şartıyla savaş sırasında zaptettiği Çuka (Cerigo) adasını iade etti. Venedikliler ayrıca Korfu adası karşısındaki Butrinto sahil şehrini, güneyde Akdeniz kıyısındaki İfrindos, Preveze ve karşısındaki Voniçe şehir ve kalelerini aldılar. Tazminat talebine karşılık olarak ithalât ve ihracatta gümrük vergisinin % 5'ten % 3'e düşürülmesinde anlaşmaya varıldı. Böylece yetmiş günün sonunda Avusturya ve Venedik ile yapılan muahedelerin metinlerinin hazırlanması 22 Şâban 1130 (21 Temmuz 1718) tarihinde tamamlanarak her iki devlet delegeleri tarafından imzalandı.

Avusturya ile yirmi madde üzerine imzalanan antlaşmanın ilk yedi maddesi sınırların tayin ve tesbitine dairdir. Kesin sınır tesbiti ise bu işle görevlendirilecek komiserlere bırakılıyordu. Bu durumda bütün Banat bölgesiyle birlikte Eflak'ın Oltu ırmağına kadar uzanan ve Küçük Eflak denilen batı yarısı, Sırbistan'ın Belgrad dahil kuzey kısmı ve Kuzey Bosna tamamen Avusturya'ya bırakılmıştır. Antlaşmanın daha sonraki maddelerinde genellikle Karlofça Antlaşması'nın şartlarına uyulmakta, karşılıklı tecavüzler vukuunda emniyet ve sükûnetin sağlanması, Kudüs'te Katolik kutsal mezar rahiplerinin himayesi, esirlerin serbest bırakılması veya mübadelesi söz konusu edilmektedir. Osmanlı Devleti, himayesindeki Erdel Kralı Rákóczi oğlu ile diğer Macar mültecilerini sınırlardan uzak bir yere yerleştirmeyi taahhüt etmekte, Avusturya da bunların ailelerini yanlarına göndermeyi garantilemekteydi. 13. maddede karşılıklı olarak ticarî ilişkilerin güvenliği taahhüt ediliyor, ancak gerek Cezayirli, Tunuslu ve Trablusgarplı gerek Ulgün korsanlarına Osmanlı hükümetince engel olunacağı sözü veriliyordu. Antlaşma bir ay içinde onaylanacak ve bunun teyidi gelecek ilkbaharda büyük elçiler vasıtasıyla yapılacaktı. Son maddede ise Kırımlılar'ın da antlaşma hükümlerine uymaları, her türlü düşmanlık ve saldırıdan uzak durmaları belirtiliyordu (Râşid, V, 60 vd.; Muâhedât Mecmuası, III [1297], s. 102-112).

27 Temmuz'da Avusturya ile imzalanan ticaret antlaşması da yirmi maddeden oluşuyordu. İlk dört maddesinde Avusturya tüccarlarının Osmanlı ülkesinde serbestçe alışveriş yapmalarına, bir defaya mahsus olmak üzere ithal ve ihraç mallarından % 3'lük gümrük vergisi vermelerine

müsaade ediliyordu. Bu arada piyasada mevcut bütün para türleri kabul edilecek, para ve değerli madenlerden gümrük vergisi alınmayacaktı. 5. maddede Avusturya'ya Osmanlı Devleti'nin bütün liman ve ticaret mahallerinde konsolosluklar, acentalar açma ve tercüman bulundurma gibi ayrıcalıklar veriliyordu. Buna karşılık Avusturya da Osmanlı tebaası ve tüccarının menfaatlerinin korunması için kendi topraklarında Devleti Aliyye'ye şehbenderlikler kurma hakkı tanıyacaktı. İranlı tüccarlara Karadeniz, Tuna ve kara yoluyla Avusturya topraklarına gidip gelmeleri için % 5'lik gümrük vergisi alınarak geçiş serbestliği verilecekti (Râşid, V, 72 vd.; Muâhedât Mecmuası, III [1297], s. 112-120). Bu maddelerden bazısı Venedik'le yapılan antlaşmada da yer almıştır. Ticaret antlaşması uyarınca Kazgancızâde Ömer Ağa, Viyana'ya şehbender olarak gönderilmiştir (Çelebizâde Âsım, s. 307-308).

Venedik'le aynı gün imzalanan ve yirmi altı maddeden oluşan barış antlaşmasının en önemli kısmı iki devlet arasındaki sınır değişikleriyle ilgili ilk beş maddedir. Bunların içinde Mora, Suda ve İsşimolanga'dan hiç söz edilmeyip sadece bu ülkenin savaş sırasında Dalmaçya, Hersek ve Arnavutluk'tan aldığı Butrinto, Preveze, Vosniça (Vosnitza) gibi yerlerin adları geçmektedir. Bu antlaşma bir bakıma iki ülke arasındaki imtiyazî nitelikteki muahedelerde ve Karlofça Antlaşması'nda bulunanların dışında pek az şey ihtiva etmektedir. Sadece gümrük vergisinin % 5'ten % 3'e indirilmesi maddesi yenidir (Râşid, V, 82 vd.; Muâhedât Mecmuası, II [1294], s. 180-196). Fakat Avusturya, Venedik ve Lehistan arasındaki ittifakın bu devletlerden birine karşı yapılan Osmanlı hücumunun müştereken püskürtüleceği hususu açık bir şekilde varlığını korumuştur.

Antlaşmaların onaylanması ve mübadeleleri belirlenen zamanlarda gerçekleşti. Ağustos sonunda delegeler Pasarofça'dan ayrıldı. Ardından Osmanlı ve Avusturya askerî kuvvetleri yerlerine çekildi. Sınırların tesbiti ertesi yıla kadar bitirildi. 1719'da Avusturya tarafından İstanbul'a Wirmond, Osmanlı Devleti'nce de Rumeli beylerbeyiliği pâyesiyle Viyana'ya İbrâhim Paşa büyükelçi olarak gönderildi. Ayrıca her iki devlet birbirine değerli hediyeler yolladı (Râşid, V, 132). Pasarofça Antlaşması Venedik'ten çok Avusturya'nın lehine sonuçlanmıştır. Osmanlı Devleti bu antlaşma neticesinde uğradığı büyük toprak kayıpları ile Orta Avrupa'dan çekilmekle kalmamış, Avrupa için artık güçlü bir devlet olmaktan çıkmaya

başlamıştır. Ancak Sırbistan sınırları 1736-1739 Osmanlı-Rusya-Avusturya savaşları sonunda yapılan Belgrad Antlaşması ile (1739) yeniden düzeltilmiş ve Belgrad geri alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 127, s. 64, 173; BA, Nâme-i Hümâyun Defteri, nr. 6, s. 456 vd.; BA, Nemçelü Ahid Defteri, nr. 57/1, s. 55-61; BA, Venedik Ahidnâme Defteri, nr. 18/6, s. 70-82, 98-106; Sûret-i Mekâtîb-i Musâlaha-i Nemçe, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1946; Esnâ-yı Musâlahada Tevârüd Eden Mekâtîb, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1953; Silâhdar, Nusretnâme (haz. Mehmet Topal, doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 896; Râşid, Târih, IV, tür.yer.; V, 60-82, 132; Seyyid Vehbi, Risâle-i Sulhiyye, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 385/3, vr. 100a-107a; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 307-308; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh, TSMK, Hazine, nr. 1338, vr. 380a vd.; Zinkeisen, Geschichte, V, 565-573; Hammer, HEO, XIII, 335 vd.; XIV, 1 vd.; Le Baron I. de Testa, Recueil des traités de la porté ottomane avec les puissances étrangères, Paris 1864, I, 218-227; F. Kraelitz-Greifenhorst, Bericht über den Zug des Gros-Botschafters İbrahim Pascha nach Wien im Jahre 1719, Wien 1908; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 138-146; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, s. 61-71; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal),

İstanbul 1968, s. 26-27, 52, 54, 55, 59; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, IV, 292-298; Muâhedât Mecmuası, II, İstanbul 1294, s. 180-196; III (1297), s. 102-120; Ahmed Refik, "Pasarofça Muahedesi'nden Sonra Viyana'ya Sefir İ'zâmı", TOEM, VII/ 40 (1332), s. 211-227; a.mlf., "Pasarofça Muahedesi Akd Edilirken", YM, sy. 35 (1918), s. 169-172; Cemal Tukin, "Pasarofça", İA, IX, 514-523; F. Bajraktarevič, "Pasarofča", EI² (Fr.), VIII, 286-287.

Abdülkadir Özcan

PASKALYA

Hıristiyanlık'ta Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilerek öldürüldükten sonra yeniden dirilişi inancıyla ilişkili bayram.

Paskalya terimi İbrânîce "geçiş" anlamındaki pesahtan (Türkçe'de fısıh) gelir. Grekçe ve Latince'de pascha olarak karşılanan kelime Batı dillerine de geçmiştir. "Pesah", İsrâil kavminin Hz. Mûsâ önderliğinde Mısır'dan kaçışı anısına bahar döneminde bir hafta boyunca (15-21 Nisan) kutlanan bir yahudi bayramının adı idi. Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte "pascha", Hz. Îsâ'nın insanlığın günahı için kendini feda ederek çarmıhta öldürülmesi ve sonra yeniden dirilmesi inancıyla özdeşleştirilmiş ve bunun anısına yapılan kutlamayı ifade etmeye başlamıştır. Bu bayramın İngilizce'deki karşılığı olan easter kelimesinin, Anglo-Saksonlar'ın baharda adına çeşitli şenlikler düzenledikleri aydınlık ve bahar tanrıçası Estre'den geldiği ve daha sonra Hz. Îsâ'nın diriliş kutlamaları için kullanılmaya başlandığı belirtilmektedir (Greenacre, s. 18).

İnciller'de yer alan bilgilere göre Hz. Îsâ, Fısıh bayramının ilk akşamında havârileriyle birlikte geleneksel Fısıh yemeğini yedikten sonra yakalanıp ertesi gün çarmıha gerilmiştir (Matta, 26-27; Markos, 12-15; Luka, 22-23; krş. Yuhanna, 19/14-18). Fakat son akşam yemeğinde havârilerine söylediği gibi ölümünün üçüncü gününe denk gelen pazar günü dirilmiştir (Matta, 28/1-7; Luka, 24/1-7). Bu hadiseyle bağlantılı biçimde erken dönemlerden itibaren hıristiyanlar pazar gününü haftanın en kutsal günü, Fısıh bayramı haftasını da yılın en kutsal dönemi olarak kutlamışlardır (a.g.e., s. 10). Hıristiyan geleneğinde Paskalya kutlamasının tam olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte kaynaklarda Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren başladığı ve Milan Fermanı'na (313) kadar hıristiyanların yegâne önemli kutlamasını teşkil ettiği belirtilmektedir. Buna göre en geç II. yüzyılın ilk yarısında Doğu kiliseleri tarafından benimsendikten sonra aynı yüzyılın ikinci yarısında Roma kilisesine geçmiştir (Bradshaw, s. 194; Willis, s. 78-79).

Yeni Ahid'de, ilk hıristiyan toplumunun, yahudi anlayışına göre haftanın ilk

gününü teşkil eden pazar gününü "Rabb'in günü" olarak adlandırdığına dair ifadeler mevcuttur (Vahiy, 1/10). Bu çerçevede, muhtemelen Hz. Îsâ'dan kısa bir süre sonra bu yeni inancın mensuplarının Îsâ'nın diriliş günü olarak kabul ettikleri pazar gününde bir araya gelip onun son akşam yemeğini seremonik biçimde tekrarladıkları anlaşılmaktadır (Resullerin İşleri, 20/7; ayrıca bk. Bradshaw, s. 192). Îsâ'nın gizemli bir şekilde tekrar dirilişine dayanan pazar toplantıları zamanla kilisede ortaya çıkacak olan sakrament ve ibadetlerin, başta Paskalya olmak üzere yıl boyunca Îsâ ile ilgili bütün anma ve kutlamaların temelini oluşturmuştur (Willis, s. 78-79). Îsâ'nın diriliş günü olan pazara (haftalık Paskalya) atfedilen öneme paralel biçimde bu dirilişin yıl dönümüne denk gelen pazar günü (yıllık Paskalya) daha fazla önemsenmeye ve özel törenlerle kutlanmaya başlanmıştır. Söz konusu dönem, Fısıh bayramına denk gelmesi sebebiyle çoğunluğu Yahudi asıllı olan ilk hıristiyanlar için zaten özel bir öneme sahipti. Nitekim ilk hıristiyan toplumundaki Paskalya kutlamalarının Yahudilik'teki Fısıh bayramından bazı unsurlar taşıdığına işaret edilmiştir. Fakat Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinde iki kutlama arasındaki benzerlik azalmaya başlamış ve bu bayram bilhassa yahudi asıllı olmayan hıristiyanlar açısından sadece Îsâ Mesih'in diriliş yıl dönümü kutlaması haline gelmiştir. Bununla birlikte yahudilerin Fısıh bayramında sunulan kuzu takdimesi geleneğine atıfla Îsâ'nın insanlığın günahı için kurban edildiği inancı Paskalya'ya taşınmıştır.

Başlangıçta Hıristiyanlık'ta başka kutlama olmadığından insanlığın kurtuluşuyla ilgili kutlamaların tamamı (Îsâ'nın ıstırabı, dirilişi, yükselişi, kutsal ruhun inişi vb.) sadece Paskalya gecesi kutlamaları içerisinde tatbik edilmiştir (Greenacre, s. 18; Fuller, s. 11). Bu durum, Milan Fermanı ile Hıristiyanlığın serbestlik kazanması ve kısa bir süre sonra devlet dini haline gelmesine kadar sürmüştür. İmparator Konstantinos (306-337) Îsâ'nın diriliş günü olan pazarı resmî tatil günü ilân etmiş, daha sonra İmparator I. Valentinanus (364-375) Paskalya şerefine mahkûmlar için özel af çıkarmıştır. Böylece bu iki gün kamusal alanda özel bir yer kazanmıştır.

Paskalya kutlamalarının ne zaman başlayacağı konusunda kiliseler arasında ciddi tartışmalar olmuştur. Bu tartışmaların özünü, hıristiyan Paskalya'sının yahudi Fısıh bayramıyla aynı tarihte, yani yahudi takvimine göre nisan ayının on dördünde mi yoksa pazar günü esas alınarak Fısıh bayramına en

yakın pazar gününde mi kutlanacağı sorusu oluşturmuştur. Günümüzde hıristiyan kiliseleri pazar gününü esas almakla birlikte başlangıçta Anadolu'daki bazı kiliseler bu bayramı nisanın on dördünde kutlamıştır (Bradshaw, s. 194). I. İznik Konsili'nde bu kutlamanın 21 Mart'taki bahar gün dönümünden hemen sonraki ilk dolunayı takip eden veya dolunaya rastlayan pazar günü yapılması karara bağlanmıştır. Bu belirlemeye göre Paskalya kutlamasının tarihi Batı'da 22 Mart ile 25 Nisan arasındaki bir pazar gününe rastlar (Sullivan, s. 184). Tarihi değişken olan diğer bütün kutlama ve anma günleri de Paskalya'nın yıl içerisinde denk geldiği tarihe göre belirlenir. Ancak bu tarih Gregoryen takvimine tâbi olan Katolik ve Protestan kiliseleri için geçerlidir. Julian takvimini esas alan Doğu kiliseleri -Ortodokslar-ise Paskalya'yı bazan Batı kiliseleriyle aynı zamanda, bazan da Batı'dakinden dört beş hafta kadar sonraki bir zamanda kutlar (a.g.e., s. 186-187; Ware, s. 308-309).

Paskalya bayramının öncesinde, yüzyıllar içerisinde kademeli şekilde oluşturulan ve süresi hem kiliselere hem tarih içerisindeki farklı anlayışlara bağlı biçimde değişen hazırlık devresi bulunur. Günümüzde birçok kilise bu süreyi kırk gün olarak uygular. Genellikle "lent" (lencten=bahar) veya "careme" (Lat. quadragesima=kırkıncı) diye adlandırılan bu devre, kilisenin insanları günahtan kurtulmaları için özel bir çaba göstermeye çağırdığı kefâret dönemini ifade eder (Osborne v.dğr., s. 44, 50; Sullivan, s. 209; Fuller, s. 25). Bu dönem, baharda tabiatın yenilenmesi gibi insanın da mânen yenilenmeye çaba harcadığı, bu şekilde günahlarından arınarak Paskalya'ya hazırlandığı kırk günlük bir perhiz ve mânevî arınma zamanı kabul edilir. Bu dönemin son haftasında (kutsal hafta) çeşitli âyin ve törenler icra edilir. Kutsal cumartesi günü kurtarıcı Îsâ'nın dirilişini sembolize eden yeni ateş, Paskalya kandilleri, vaftiz kurnası ve vaftiz suyu kutsanır. Yine bu günde kiliseye katılmak isteyenlerin vaftizi gerçekleştirilip vaftizlilerin de vaftizlerine uygun yaşayacakları konusundaki vaadleri yenilenir. Bu haftanın sonunda

-genellikle büyük katedral ve manastırlarda gerçekleştirildiği üzere- Paskalya âyini icra edilir. Tarih boyunca Hıristiyanlığın en önemli kutlaması sayılan Paskalya'nın sevinci Hz. Îsâ'nın göğe yükseldiği güne kadar süren kırk gün boyunca devam eder. Hatta eskiden beri genel bir uygulama olarak bu sevinç dönemi on gün daha uzatılıp kutsal ruhun havâriler üzerine indiği

Pentekost bayramına kadar sürdürülür (Sullivan, s. 185; Watts, s. 185).

BİBLİYOGRAFYA

E. Osborne v.dğr., Church Fasts and Festivals, London 1905, s. 44, 50, 70, 86, 88; J. F. Sullivan, The Externals of the Catholic Church, New York 1951, s. 184-187, 209; I. H. Dalmais, Introduction to the Liturgy (trc. R. Capel), London 1961; T. Ware, The Orthodox Church, Middlesex 1964, s. 308-309; R. Greenacre, The Sacrament of Easter, London 1965, s. 10, 18; R. H. Fuller, Lent with the Liturgy, London 1968, s. 11, 25; A. W. Watts, Myth and Ritual in Christianity, Boston 1968, s. 185; P. F. Bradshaw, The Search for the Origins of Christian Worship, New York 1992, s. 192, 194; G. G. Willis, A History of Early Roman Liturgy to the Death of the Pope Gregory the Great, London 1994, s. 78-79; Ali Erbaş, Hıristiyan Ayinleri (Sakramentler), İstanbul 1998, s. 24; Mehmet Katar, "Hıristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması", Dinî Araştırmalar, III/ 8, Ankara 2000, s. 41.

Mehmet Katar

PAŞA

Osmanlılar'da en yüksek askerî ve mülkî unvan.

Etimolojisi hakkında çeşitli görüşler ileri sürülür. Farsça pây-i şâhtan veya pâd-i şâhtan, Türkçe baş ağa yahut beşeden (büyük kardeş) geldiği yolundaki iddialar tartışmalıdır. Pâd-i şâhın Türkçe'nin doğu lehçelerinde (Kırgızca'da patşa, Özbekçe'de potşo) küçük mahallî hükümdarlar için kullanıldığı bilinmektedir. Paşa kelimesinin Bâbil menşeli olup Ahd-i Atîk'te paha şeklinde geçtiği ve halen İbrânîce'de mevcut olduğu da öne sürülür. Baş ahiden geldiği iddiası ise dayanaksızdır. XIII. yüzyılda ortaya çıktığı tahmin edilen paşa kavramına sevgi ve saygı hitabı olarak rastlanması yanında aynı dönemde kadınlar için de kullanılmış, bu anlamda XIX. yüzyılda hidiv anneleri için tekrar ortaya çıkmıştır. Ayrıca askerî ve dinî şahsiyetler için kullanımına da rastlanır, Âşık Paşa ile Muhlis Paşa buna bir örnektir. XIII. yüzyılın sonlarında Anadolu'da kurulan Türkmen hânedanlarında da bu unvan görülür. Batı dillerine önceleri muhtemelen Arapça'daki yazılışının tesiriyle başa (bascia, bassa, bacha, bashaw) şeklinde geçen kelime XVII. yüzyıldan itibaren paşaya (pascha, pasha) dönüşmüştür.

Osmanlı Devleti'nde askerî ve mülkî unvan olarak yaygınlaşan paşa kelimesi daha ziyade hânedandan olmayan yüksek rütbeli şahsiyetlere verilmiştir. Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa dışında hânedan üyeleri için kullanılmaması dikkat çekicidir. Muahhar bazı kaynaklarda Osman'ın küçük oğlu Alâeddin, paşa olarak anılmaktaysa da bu aynı dönemde yaşamış Alâeddin Paşa ile karıştırılmış olmasından kaynaklanır. Zira Alâeddin gerek vakfiyesinde gerekse tahrir defterinde "bey" diye anılır. Orhan Gazi döneminde Lü'lü' ve Sinan adlı paşalardan söz edilmekle birlikte (Akdağ, I, 293, 391, 397) bu unvan daha yaygın biçimde resmen I. Murad'dan itibaren kullanılmıştır. Önceleri eyaletlerin en yüksek mülkî ve askerî âmirleri olan beylerbeyilerle merkezde Dîvân-ı Hümâyun toplantılarına katılan vezirlerin unvanı olmuştur (Gazavât-ı Sultân Murâd, s. 6, 31 vd.). İlk Rumeli beylerbeyi Lala Şâhin'in unvanı olarak kroniklerde zikredilir (Anonim Osmanlı Kroniği, s. 29). Daha sonra Anadolu beylerbeyi

de aynı unvanı kullanmış, XV. yüzyılın sonlarından itibaren gittikçe artan eyalet valileri hep paşa diye anılmıştır. Uzun Hasan'a karşı yapılan Otlukbeli Savaşı'nda büyük başarı gösteren Koca Dâvud, Ali ve İskender paşaların Fâtih Sultan Mehmed tarafından "kardaşım, paşa sultan, pâşâ-yı cihân" sıfatlarıyla nitelenmesi (Kemal, bk. İndeks) bu unvanın yüksekliğini göstermektedir. Merkezde sadece birinci vezir için kullanılırken Çandarlı Kara Halil'den itibaren diğer divan üyesi vezirlere de paşa unvanı verilmiş, zamanla kaptan-ı deryâ, nişancı ve defterdar gibi yüksek rütbeli devlet görevlilerine de teşmil edilmiştir. Önceleri merkezde paşa unvanıyla anılan vezir sayısı dört-beş civarında iken XVI ve XVII. yüzyıllarda bu sayı artmıştır. Eyaletlerde paşa sayısı daha da fazla olup iki tuğlu, üç tuğlu paşalar ortaya çıkmıştır. Aslında tek tuğ taşıma hakkı olan sancak beyleri zamanla iki tuğlu olmuş ve paşa unvanıyla anılmıştır. XVII. yüzyıl başlarında divan üyesi vezirlere "pâşâyân-ı izâm" denilmesine devam edilmiştir. Hemen her devirde görevini kötüye kullananların, halka zulmedenlerin, yaşlı ve güçsüz olup işten kalanların paşalığı kaldırılabilir, başarılı olanların ve affedilenlerin ise iade edilebilirdi. XVIII. yüzyılda bunun çok sayıda örneği görülmektedir.

II. Mahmud döneminde paşa unvanı Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin kurulmasından sonra general karşılığında ve daha çok askerî ricâl için kullanılmaya başlanmış, yüksek rütbeli bürokratlara da paşa denilmesine devam edilmiştir (Lutfî, V, 880-881). Tanzimat'ın ardından sivil rütbelerden olan vezir, bâlâ, ûlâ ve sâniye sınıf-ı evveli derecelerinde bulunanlarla askerî rütbelerden müşir, birinci ferik, ferik ve mirlivâ derecelerinde olanlar paşa unvanıyla anılmış, bu arada beylerbeyi gibi kullanımdan kalkmış rütbelerdekilere de fahrî olarak verilmiştir. Paşa unvanının en bol kullanıldığı dönem II. Meşrutiyet'ten önceki yıllardır. 1324 (1906) tarihli devlet salnâmesine göre kırk bir müşir, elli dört vezir, yirmi birinci ferik, kırk yedi ferik, 155 Rumeli beylerbeyi ile seksen altı livâ beyinden söz edilmektedir ki bu 400 paşaya, bu unvanı taşıdığı halde teşrifata girmediği için salnâmeye alınmayan beylerbeyilerle emekli paşaları da eklemek gerekir. Bu durumda II. Meşrutiyet'ten önce yaklaşık 600 paşanın varlığından söz edilir. Meşrutiyet devrinde sadrazam dışındaki mülkiye ricâline paşalık verilmemiştir. Cumhuriyet döneminde sadece askerler için kullanılan paşa unvanı, 26 Teşrînisâni 1934 tarih ve 2590 sayılı kanunla resmen

kaldırılarak yerine Batı menşeli general ikame edilmiştir. Müşir karşılığı olarak da yine Fransızca mareşal unvanına yer verilmiştir.

Osmanlı döneminde paşa kelimesiyle ilgili birçok kavram ortaya çıkmıştır. Vezîriâzamın devlet işlerini yürüttüğü yer “paşa kapısı”, kaptan-ı deryânın bindiği amiral gemisi “paşa baştardası” şeklinde ifade edilirken 1707 yılına kadar Kırım hanları ile vezirlerin yanında bulunan kapı halkı dışındaki dirlik sahiplerine “paşa defterlisi” denilirdi. Vezîriâzamların kendi konaklarında düzenledikleri ikindi divanı ile taşrada beylerbeyilerin topladıkları eyalet divanlarına da “paşa divanı” adı verilirdi. Paşa unvanı bulunan devlet ricâlinin hizmetinde olan gedikli ağalar için “paşalı”, paşa oğullarına da “paşazâde” denir, bu unvana sahip kişiler için bulunduğu mevkiye göre “paşa efendi, ağa paşa” gibi tabirler kullanılırdı. “Paşalık” kelimesiyle önceleri bir paşanın idaresi altındaki eyalet kastedilirken daha sonra kelime beylerbeyinin doğrudan yönetimindeki merkez sancak veya livâyı ifade etmiştir. Balkan, Orta Avrupa ve Kafkas dillerine de giren paşa kavramı Ortadoğu ve Kuzey Afrika’da özellikle Mısır’da, Cezayir’de ve Fas’ta kullanılmış, hatta “başavât” şeklinde çoğulu yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 6, 31-33, 36-37, 42-43, 56-57; Anonim Osmanlı Kroniği: 1299-1512 (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2000, s. 29; Kemal, Selâtînnâme: 1299-1490 (haz. Necdet Öztürk), Ankara 2001, tür.yer.; Edirneli Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi (nşr. Atsız), İstanbul 1972, s. 32, 33, 35, 36, 38, 39; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 51; D’Ohsson, Tableau général, VII, 276, 278, 284, 287, 307; Hammer (Atâ Bey), I, 202; Salnâme-i Umûmî: 1324, İstanbul 1322/1906, tür.yer.; Lutfî, Târih (haz. Yücel Demirel), İstanbul 1999, V, 880-881; Sicilli Osmânî, IV, 738; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 551; Uzunçarşılı, Medhal, s. 258-259, 265, 282; Pakalın, II, 755-758; Midhat Sertoğlu, Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi, İstanbul 1958, s. 99, 262-263; Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1979, I,

184, 293, 391, 396, 397, 426; R. F. Kreutel, Haniwaldanus Anonimi’ne Göre Sultan Bayezid-i Veli: 1481-1512 (trc. Necdet Öztürk), İstanbul 1997, s. 4, 57-61, 69; Fehameddin Başar, Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717-1730), Ankara 1997, s. 50, 53, 54, 80, 82, 288, 290-293, 295; Bir Yeniçerinin Hatıratı (haz. Kemal Beydilli), İstanbul 2003, s. 96; Hüccet Fahrî, “Paşa”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1379/ 1200, V, 431-434; T. Halasi Kun, “Osmanisch paša-ungarisch baša”, AION (1940), s. 97-102; J. Deny, “Paşa”, İA, IX, 526-529; İbrâhim Harekât, “Bâşâ”, Maʿlemetü’l-Mağrib, Rabat 1411/1991, III, 999-1000.

Abdülkadir Özcan

PAŞA LİVÂSI

Osmanlı taşra teşkilâtında Rumeli beylerbeyiliğine tâbi bir sancak.

En büyük idarî birim olan eyaletlerde paşa livâsı, en üst seviyede askerî ve idarî âmir konumunda bulunan beylerbeyinin tasarrufu altındaki sancağı da ifade eder. Rumeli eyaleti dışındaki eyaletlerde idarî bir birim değil beylerbeyinin başında bulunduğu merkez sancaktır ve bu sancaklara ayrıca sancakbeyi gönderilmez. Rumeli eyaletinde ise paşa livâsı çeşitli kaza ve nahiyelerden oluşan bir idarî birimi belirtir. Bu ismi almasında Rumeli beylerbeyiliğinin daima paşa rütbesi taşıyan kimseler tarafından yönetilmesinin rolü olduğu sanılmaktadır (Stoyanovski, sy. 4-5 [1974], s. 218).

Osmanlılar'ın Rumeli'ye geçişi ve fütuhatın ilerlemesiyle bu bölgede idarî teşkilât kurulmaya başlandı. Rumeli'de ilk olarak Gelibolu paşa sancağı oldu. Vize, Çirmen ve Kırkkilise'nin fethinden sonra buralar da sancak olarak teşkilâtlandırıldı. Edirne'nin fethinin ardından I. Murad lalası Şâhin Paşa'yı Eski Zağra ve Filibe yönünde fetihlerde bulunmak üzere görevlendirdi. Kendisi Bursa'ya döndükten sonra Lala Şâhin'i Rumeli beylerbeyiliği görevine getirdi. Rumeli beylerbeyiliği, 1393 yılında Anadolu beylerbeyiliği kuruluncaya kadar Osmanlı idarî teşkilâtında tek beylerbeyilik olarak kaldı. İlk dönemlerde paşa sancağının merkezi Edirne idi. Çirmen sancağının bir ara paşa livâsı olduğu belirtilse de bu görüşü ihtiyatla karşılamak gerekir. XV. yüzyılda kısa bir süre Filibe'nin Rumeli beylerbeyiliğinin paşa sancağı olduğu bilinmektedir. Sofya'nın fethiyle Rumeli beylerbeyiliğinin paşa livâsı buraya nakledildi. Ancak bu dönemde de beylerbeyiler zaman zaman Edirne'de ikamet etmekteydi. 1443'te Sofya, Rumeli beylerbeyinin ikamet ettiği yer olarak görülmektedir (Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân, s. 14). Sofya, XVI. yüzyıl başlarına ait bir defterde paşa sancağından ayrı müstakil bir livâ iken (Gökbilgin, XX/78 [1956], s. 256) aynı döneme ait diğer bir sancak tevcih defterinde Rumeli eyaletine bağlı sancaklar arasında görülmez (Kunt, s. 125-127). 1530 yılından itibaren XVI. asır boyunca Sofya, Rumeli beylerbeyinin hassı ve paşa livâsına bağlı bir kaza merkezidir (370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i

Rûm-İli Defteri, I, 191 vd.). XVII ve XVIII. yüzyıllara ait sancak tevcih defterlerinde de Sofya müstakil bir sancak şeklinde kayıtlı değildir. Ancak Hezarfen Hüseyin Efendi, Sofya'yı müstakil bir livâ kabul eder ve paşa sancağı olduğunu belirtir (Telhîsü'l-beyân, s. 116). Ayn Ali Efendi risâlesinde ise paşa sancağı merkezi Sofya ve Manastır olarak gösterilir (Kavânîn-i Âl-i Osmân, M. Tayyib Gökbilgin'in girişi, s. 11).

Hemen hemen XIV. yüzyıldaki fetihlerin belirlediği paşa livasının idarî sınırları XVI. yüzyılın başlarından itibaren kesin şekilde tesbit edilebilmektedir. Rumeli şehirlerinin kaydedildiği, 932-934 (1526-1528) yıllarında hazırlandığı tahmin edilen bir deftere göre paşa livâsındaki şehirler başta Edirne olmak üzere Dimetoka, Ergene, Ferecik, İpsala, Eskihisar-ı Zağra, Kızılağaç,

Filibe, Tatarpazarcığı, Üsküp, Kalkandelen, Kırçova, Köprülü, Pirlepe, Manastır, Yenice-i Vardar, Vodina, Karaferye, Serfice, Hurpeşte, Bihlişte, Kesriye, Görice, Gümülcine, İnoz, Yenice-i Karasu, Drama, Siroz (Serez), Zihne, Nevrekop, Timurhisar (Demirhisar), Avrathisarı, Sidrekapsi ve Selânik idi. Şehir veya kasaba olarak kaydedilen bu otuz dört yerleşme yerinden Ergene, Vodina, Hurpeşte ve İnoz hariç diğerleri 936 (1530) yılına ait Rumeli Muhasebe Defteri'nde kaza diye kayıtlıdır. Yine bu defterde Sofya paşa livâsının bir kazası olarak geçer. Bu tarihte paşa livâsının sağ kol ve sol kol şeklinde teşkilâtlandırılmış olduğu görülür. Muhasebe defterinde Sofya'ya bağlı kazalarla birlikte paşa livâsına tâbi otuz sekiz kaza zikredilir. Yukarıda sayılanlardan başka Sofya, Şehirköy, Berkofça, Samakov, Samakov-ı Ivlayco, Keşan, İştip ve Florina kazaları vardır. Florina daha önce livâ iken 1530'da kaza haline getirildi. Bu eyalet uzun müddet Rumeli'de tek bir beylerbeyilik olarak kaldı; fetihlerin ilerlemesiyle birlikte yeni bir idarî yapılanmaya gidildi. 1534'te Cezâyir-i Bahr-i Sefîd, 1541'de Budin ve 1580'de Bosna beylerbeyiliği kurularak Rumeli'deki bazı sancaklar yeni eyaletlere bağlandı. Diğer taraftan paşa livâsına tâbi kazalardan Üsküp ve Selânik müstakil livâ haline getirildi (Kunt, s. 151). XVI. yüzyılın sonunda ve XVII. yüzyılda ilk defa tesbit edilen kazalar şunlardır: Pravişte, Kavala, Bereketlü, Menlik, Razlog, Ostrova, Karadağ, Vodina, Sarıgöl, Nasliç, Cumapazarı, Eğribucak ve Hurpeşte (Stoyanovski, sy. 4-5 [1974], s. 219-222). XVII. yüzyıl ortalarında hazırlanan bir mevkufat defterinde paşa livâsına bağlı kazalar olarak Filibe,

Tatarpazarcığı, Razlıg, Şehirköy, İhtiman, Sofya, Zihne, Hurpeşte, Florina, Breznik, Sarıgöl, Nevrekop, Nasliç, Berkofça, Kolona, Timurhisar, Cumapazarı, Drama, Ostrova, Serfice, Karadağ, Siroz, Çağlayık, Manastır, Menlik, Edirne, Kesriye ve Eğribucak kayıtlıdır (BA, KK, Mevkufat, nr. 2642, s. 4-60). 1143 (1730-31) yılına ait bir avârız defterine göre bunların yanında Ahî Çelebi, Bereketlü, Bihlişte, Görice, Kavala, Opar, Pravişte, Prespa ve Yenice-i Karasu kadılıkları paşa livâsına bağlı olup bu tarihteki toplam kaza sayısı otuz beşti (BA, MAD, nr. 21732, s. 97-98). İnciciyan'a göre paşa livâsında Edirne'ye tâbi Ada, Çöke ve Üsküdar nahiyeleriyle birlikte elli üç idarî birim bulunmaktaydı. Yukarıda belirtilenlerden başka İnciciyan'ın ilk defa kaydettiği kazalar şunlardır: Çırpan, Hatuneli-Yenice-i Kızılağaç, İznepol, Priştine, Megri ve Dağardı (İnciciyan - Andreasyan, sy. 2-3 [1974], s. 17).

Paşa livâsının sınırları Edirne'den Makedonya'nın batısına kadar oldukça geniş bir alana yayılmaktaydı. Ancak bu sınırlar içerisinde sancağın coğrafî bütünlüğü bulunmamaktaydı. Çirmen livâsının Tekirdağ kazası hariç tamamı paşa livâsı ile çevrili durumdaydı. Bunun sebebi Çirmen'in Rumeli'de ilk teşkil edilen sancaklardan olması ve sancakta müsellem teşkilâtının bulunması olmalıdır. Ayrıca Selânik ve Üsküp'ün sancak haline getirilmesinden sonra bu iki livânın batısında yer alan Görice, Prespa, Kolona, Serfice gibi kadılıklar paşa livâsına tâbi görünmekteydi. Paşa livâsının sınırları Meriç nehrinin doğusundan Sofya'nın kuzeyini, güneyde ise Ege denizi sahillerinden Teselya'nın kuzeyini takip ederek Arnavutluk bölgesinin doğusuna kadar ulaşmaktaydı. Yeni sancaklar teşkil edilip paşa livâsından bazı kazaların bu sancaklara bağlanmasına rağmen paşa livâsının doğu ve batı sınırlarında değişme olmamıştır. 1530 yılında hazırlanan muhasebe defterlerine göre bütün sancakta dokuz kale, otuz beş şehir ve kasaba, 3859 köy, 242 mezraa, 125 çiftlik, doksan beş cemaat, on altı dalyan, yirmi ikisi mâmur otuz şaphâne, on bir tuzla, doksan üç cami ve imaret, 373 mescid, yirmi dört medrese, altmış muallimhâne, altmış yedi zâviye, on kilise ve manastır (Aynaroz'da ayrıca 200 manastır), dört bedestenle otuz beş hamam bulunuyordu. Vakıflar arasında 1378 dükkân, 194 değirmen, kırk kervansaray, iki başhâne, iki bezirhâne ve iki balıkhâne vardı (167 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri, I, 3). Bu yıllarda sancağın toplam nüfusunun 1 milyonu aştığı tahmin edilmektedir (258.185 nefer, 9840 dul). Ayn Ali Efendi'nin kaydına göre XVI. yüzyıl sonlarında

paşa livâsında 237 zeâmet ve 1788 timar mevcuttu (Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 40). Günümüzde Trakya diye isimlendirilen arazi parçası için Osmanlı idarî taksimatındaki paşa livâsına atfen Paşaeli adı bir ara kullanılmışsa da bu isim fazla tutunmamıştır.

Tanzimat'tan sonra taşra idaresinde yapılan düzenlemelerle birlikte eyalet ve beylerbeyilik sistemi kaldırılarak yerine vilâyet sistemi uygulandı. Yeni düzenlemeye göre 1285 (1868-69) yılında Sofya Tuna vilâyetine bağlı bir sancak oldu. Edirne de aynı adı taşıyan vilâyetin merkezi haline geldi. Daha önce müstakil sancak olan Çirmen ve Kırkkilise (Kırklareli) Edirne'ye tâbi birer kaza durumundaydı. Vilâyetin sancakları ise Filibe, İslimye, Tekirdağ ve Gelibolu idi. Yine paşa sancağının ihtiva ettiği bölgelerden Üsküp ve Selânik de ayrı birer vilâyet oldu. 1877 yılında ise Sofya'nın Tuna'dan ayrı bir vilâyet halinde olduğu görülmektedir. Tuna vilâyetine bağlı olan Niş sancağı da Sofya valiliğine bağlandı (1285 Yılı Devlet Salnâmesi, s. 170-171, 175-176; 1294 Yılı Devlet Salnâmesi, s. 426-429, 434-435). 1868'de müstakil vilâyet olan Üsküp Manastır'ın vilâyet haline getirilmesiyle bu vilâyetin sancağı oldu (1292 Yılı Manastır Vilâyeti Salnâmesi, s. 86-91). Burası daha sonra Edirne vilâyeti olarak anılmaya başlandı.

BİBLİYOGRAFYA

Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1987, neşredenin girişi, s. XIV; 370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri: 937/1530 (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 2001-2002, I-II; 167 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri: 937/ 1530 (nşr. Ali Coşkun v.dğr.), Ankara 2003, I; 1285 Yılı Devlet Salnâmesi, s. 170-171, 175-176; 1292 Yılı Manastır Vilâyeti Salnâmesi, s. 86-91; 1294 Yılı Devlet Salnâmesi, s. 426-429, 434-435; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, M. Tayyib Gökbilgin'in girişi, s. 11, 40; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 116; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık-Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 14; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 17; a.mlf., "Kanunî Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti, Livaları, Şehir ve Kasabaları",

TTK Belleten, XX/78 (1956), s. 253-254, 256; Şerafettin Turan, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İdarî Taksimatı", Atatürk Üniversitesi 1961 Yıllığı, Ankara 1963, s. 210; A. Birken, Die Provinzen des Osmanischen Reiches, Wiesbaden 1976, s. 50; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete: 1550-1650, İstanbul 1978, s. 125-127, 151, 184; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 86-87; Nevin Genç, XVI. Yüzyıl Sofya Mufassal Tahrir Defteri'nde Sofya Kazası, Eskişehir 1988, s. 119; Fehameddin Başar, Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717-1730), Ankara 1997, s. 36-48; Orhan Kılıç, 18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı-Eyalet ve Sancak Tevcihatı, Elazığ 1997, s. 45, 87-95; Neriman Ersoy, XIX. Yüzyılda Filibe Şehri: 1839-1876 (doktora tezi, 2003), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 20; Sıddık Çalık, Çirmen Sancağı Örneğinde Balkanlar'da Osmanlı Düzeni, Ankara 2005, s. 32; Hâmit Sadi [Selen], "Paşaeli: Şarkî Trakyanın Coğrafyasına ve İktisadî Tarihine Dair Notlar", THİTM, I (1931), s. 71-104; A. Stoyanovski, "XVII. Yüzyılın Sonuna Kadar Makedonya'nın Osmanlı Hakimiyeti Devrinde İdarî Taksimatı" (trc. İsmail Eren), TED, sy. 4-5, İstanbul 1974, s. 214-215, 218-222; P. L. İnciciyan - H. D. Andreasyan, "Osmanlı Rumelisi Tarih ve Coğrafyası", GDAAD, sy. 2-3, İstanbul 1974, s. 17; Nejat Göyünç, "Osmanlı Devleti'nde Taşra Teşkilâtı (Tanzimat'a Kadar)", Yeni Türkiye, VI/ 31, Ankara 2000, s. 430; Halil İnalcık, "Rumeli", İA, IX, 771; a.mlf., "Eyālet", EI² (İng.), II, 722; a.mlf., "Gelibolu", a.e., II, 983; Yusuf Halaçoğlu, "Çirmen", DİA, VIII, 341; Feridun M. Emecen, "Gelibolu", a.e., XIV, 1, 5.

İbrahim Sezgin

PAŞMAKÇIZÂDE ABDULLAH EFENDİ

(ö. 1145/1732)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1091'de (1680) doğdu. Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi'nin oğludur. Babasından ve dönemin diğer âlimlerinden ders okudu. Babasının sayesinde ilmî kademeleri geçerek çeşitli müderrisliklerde bulundu. Müderrislikten kadılığa geçişi de kolay oldu. İlk kadılık görevinin yüksek dereceli Mısır kadılığı olması dikkat çekicidir. Ancak bu tayin babasının vefatından sonra gerçekleşmiştir. 1 Receb 1124'te (4 Ağustos 1712) Mekke pâyesiyle tayin edildiği kadılıkta müddetini tamamlayarak 1126'da (1714) İstanbul kadılığına getirildi. Anadolu kazaskerliği pâyesiyle İstanbul kadılığından ayrılınca Hayrabolu kadılığı arpalık olarak verildi. 1130'da (1718) nakîbüleşraf oldu. 1132 Cemâziyelevveli başlarında (Mart 1720) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi. 1133'te (1721) bu görevden ayrılınca Kütahya kazası arpalığı verildi. 1134 Cemâziyelevvelinde (Şubat-Mart 1722) nakîbüleşraflık görevini de bıraktı. 1136'da (1724) Karacahisar kazası arpalığı ilâve edildi (Şeyhî, II, 584, 653). 1 Şevval 1137'de (13 Haziran 1725) Rumeli kazaskeri oldu. Yüksek ulemâ rütbelerini kıdemine ve bekleme sırasına göre almadığı için ulemânın tepkisini çekti. Özellikle Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın sadâreti sonlarında ilmiyede mülâzemet ve bekleme sırasına dikkat edilmemiş, Uşşâkīzâde Abdullah Efendi'nin Paşmakçızâde'ye göre kıdemi dört yıl fazla olduğu halde Paşmakçızâde ondan önce ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirilmişti (Aktepe, s. 119, 120).

1730'da Patrona İsyanı arefesinde konuyla ilgili yapılan meclise katıldı. Önce Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın, ardından padişahın riyâsetinde Hatice Sultan Sarayı'nda toplanan meclis çok tartışmalı geçti. Ordunun başına geçip tenkil hareketine girişmek isteyen Sadrazam İbrâhim Paşa'ya şiddetle karşı çıktı, böyle bir hareketin müslüman kanı dökülmesine sebep

olacağından şer‘-i şerife aykırı olduğunu ve sonunda büyük bir ihtilâle sebep olacağını söyledi. Bunun üzerine herhangi bir karara varılamadan padişah toplantıyı terketti (a.g.e., s. 139). İsyan başlayınca İbrâhim Paşa padişahın huzuruna çıkıp görüşünü ve almayı düşündüğü tedbiri etraflıca anlatmak isteyince Paşmakçızâde yine buna engel oldu ve padişaha İbrâhim Paşa’yı hemen azletmesi tavsiyesinde bulundu (a.g.e., s. 148). Ayaklanma sırasında da ocak ağaları ve paşaların padişahla görüşme ve durumu değerlendirme taleplerine karşı çıktı (Destârî Sâlih Tarihi, s. 14). Bu ikinci Rumeli kazaskerliğinden Patrona İsyanı’ndan sonra ayrılmak zorunda kalan Paşmakçızâde çok geçmeden Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi’den boşalan şeyhülislâmlık makamına tayin edildi (10 Zilkade 1143/ 17 Mayıs 1731; Şem‘dânîzâde, I, 21). I. Mahmud’un ilk saltanat yılında faal bir şekilde siyasî, idarî toplantılara katıldı ve çok etkili oldu (Destârî Sâlih Tarihi, s. 46). 27 Şâban 1144’te (24 Şubat 1732) azledildi. Azlinin başlıca sebebi olarak sert tavırlarıyla herkesi incitmesi, inatçılığı, ısrarcı halleri ve padişaha bile tavır koyacak kadar mağrur hareketleri gösterilir. Özellikle İran meselesinin müzakeresi sırasındaki uzlaşmaz tutumu, hatta padişah huzurundaki konuşmalarında Sultan Mahmud’un cülûsunda rolü olduğunu ima etmesinin de azlinde etkili olduğu belirtilmektedir (Şem‘dânîzâde, I, 26-27). Daha sonra hacca gitmek için izin alan Abdullah Efendi dönüşte birkaç ay Şam’da kaldı ve aldığı emir üzerine Konya’ya yerleşti. Konya’da vefat etti ve Mevlânâ Türbesi’nin dışında defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Destârî Sâlih Tarihi: Patrona Halil Ayaklanması Hakkında Bir Kaynak (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962, s. 14, 19, 46; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II, 584, 653; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 21, 23, 26-27; Murâdî, Silkü’d-dürer, III, 90; Ahmed Rifat, Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşrâflar: Devhatü’n-nukabâ (haz. Hasan Yüksel - M. Fatih Köksal), Sivas 1998, s. 93; Devhatü’l-meşâyih, s. 89; Sicilli Osmânî, III, 375; İlmiyye Salnâmesi, s. 511-512; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 468-469; Münir Aktepe, Patrona İsyanı 1730, İstanbul 1958, s. 119-120, 139,

144, 148, 158, 170; Danişmend, Kronoloji2, V, 138; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 120.

Mehmet İpşirli

PAŞMAKÇIZÂDE ALİ EFENDİ

(ö. 1124/1712)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1048'de (1639) doğdu. Üsküdar kadısı iken 1093'te (1682) vefat eden Mehmed Efendi'nin oğludur. Önceleri Abdürrahim Efendi'ye intisap etti, onun 1057'de (1647) şeyhülislâm olmasıyla kendisinden mülâzemet aldı. Dersiâm Sâlih Efendi ve Cevherîzâde Mehmed Efendi'den ders okudu, ardından Minkārîzâde'nin derslerine devam etti. Tahsilini tamamladıktan sonra 1067'de (1657) Mehmed Ağa Dersiyesi'nde hâriç derecesiyle müderris oldu. 1078'de (1667-68) Hamid Efendi, 1084'te (1673-74) Bâlî Efendi, 1085'te (1674-75) Ümmüveledzâde, 1086'da (1675) Haydar Paşa, 1091'de (1680) Murad Paşa-yı Atîk, Receb 1092'de (Temmuz 1681) Mahmud Paşa, Şevval 1094'te (Ekim 1683) Yavuz Sultan Selim, Cemâziyelevvel 1097'de (Nisan 1686) Süleymaniye medreselerine tayin edildi. Ardından kadılığa geçti ve ilk görevini 1098'de (1687) Kudüs'te yaptı. Receb 1099'da (Mayıs 1688) azledildi. 1101'de (1690) Edirne kadılığına gönderildi ve aynı yıl kendisine nakîbüleşraflık verildi. Buradan ayrıldığında İstanbul pâyesiyle Maraş ve Beypazarı kazaları arpalık olarak tevcih edildi, nakîbüleşraflığını ise sürdürdü. 1102'de (1691) Anadolu kazaskerliği pâyesiyle Tokat kazası arpalığını alınca Maraş ve Beypazarı kazaları arpalığını bıraktı.

Kaynaklara göre II. Ahmed'in tahta çıkarılmasını istemeyen grup içinde yer

aldığından onun 1102'de (1691) cülûsunda nakîbüleşraf olarak kendisine biat ve dua ederken padişah tarafından sert biçimde azarlandı (Silâhdar, Târih, II, 573). Buna rağmen görevden alınmadı ve 1103'te (1692) nakîbüleşraflıkla birlikte Rumeli kazaskeri oldu, Tokat arpalığı başkasına verildi. 1105'te (1693) Rumeli kazaskerliğinden ayrıldı (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 465), Birgi ve Mudanya yanında kendisine arpalık olarak verilen Gemlik'te ikamete mecbur edildi (a.g.e., s. 507). 1106 Cemâziyelevvelinde (Aralık 1694) Bulak kazası arpalığıyla Kahire'ye

sürüldü. Bunda vezîriâzam Sürmeli Ali Paşa'nın etkisi olmuştur. Kısa bir süre Kahire'de kalan Ali Efendi, II. Mustafa'nın tahta çıkması üzerine Şevval 1106'da (Mayıs 1695) affa uğrayıp İstanbul'a döndü ve Maraş kazası tekrar arpalık olarak kendisine verildi. 1111'de (1699) Mudurnu kazası arpalığı ile Eyüp kadısı oldu ve fiilî göreve yeniden başladı. 1112'de (1700) ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirildi, örfî müddeti olan 1,5 yılı doldurunca görevi bıraktı (1113/1702; Zübde-i Vekayiât'ta [s. 728], Muharrem 1113 / Haziran 1701). Halefinin arpalıkları olan Gümülcine, Cisr-i Ergene, İslimye ve Ayaş (bunun yerine 1114/1702'de Mudanya) kazaları kendisine verildi.

Edirne Vak'ası sırasında 9 Rebîülevvel 1115'te (23 Temmuz 1703) âsiler Ali Efendi'yi şeyhülislâm tayin ettirdilerse de işin sonunu iyi görmediğinden bunu kabule yanaşmadı; mafsal ağrılarının arttığını ve yürümede zorluk çektiğini, evden çıkamadığını söyleyerek âsileri inandırdı. İki gün sonra yerine İmâm-ı Sultânî Mehmed Efendi getirildi. Ancak bu sırada Edirne'de Şeyhülislâm Erzurumlu Feyzullah Efendi henüz II. Mustafa tarafından görevden alınmamıştı. Ali Efendi'nin tayin haberi Edirne'ye ulaşınca âsilerin isteğini kabul eden II. Mustafa Feyzullah Efendi'yi azlederek Ali Efendi'nin tayinini onaylayan hattı İstanbul'a yolladı (17 Rebîülevvel / 31 Temmuz). II. Mustafa, âsilerin kendisini hal' etmek üzere Edirne'ye yürüdüklerini öğrenince daha önce yaptığı tayinleri hiçe sayarak şeyhülislâmlığı Yekçeşm Hüseyin Efendi'ye verdi. Fakat bu görev ancak üç gün sürdü ve III. Ahmed'in cülûsu üzerine âsilerin daha önce bu makama tayin ettirdiği İmâm-ı Sultânî Mehmed Efendi'nin meşihatı resmiyet kazanmış oldu. III. Ahmed'in hükümdar oluşu ve ortalığın sakinleşmesinin ardından 19 Ramazan 1115'te (26 Ocak 1704) şeyhülislâmlık ikinci defa Ali Efendi'ye verildi.

Ali Efendi'nin ikinci şeyhülislâmlık dönemi siyasî çalkantılar içinde geçti. Özellikle Vezîriâzam Çorlulu Ali Paşa onu kendi iktidarı için bir rakip olarak görüyor, padişah üzerindeki nüfuzundan çekiniyordu. Ali Paşa şeyhülislâmın lâubali tavırlarından, kendisine nasihat yollu sözler söylemesinden hoşlanmıyor, ayrıca Enişte Hasan Paşa, Kalaylıkoz Ahmed Paşa ve Baltacı Mehmed Paşa'nın sadâretten uzaklaştırılmasının sebebi olarak da Paşmakçızâde'yi biliyordu. Bundan dolayı onu gözden düşürmek için aleyhinde birtakım dedikoduları padişaha ulaştırıyor, Edirne

Vak‘ası’nda rolü olduğunu ileri sürüyordu. Sonunda şeyhülislâm görevde olduğu sürece sadâret görevini hakkıyla yerine getiremeyeceğini söyleyince III. Ahmed, Ali Efendi’nin azledilmesine izin verdi (27 Şevval 1118 / 1 Şubat 1707); şeyhülislâmlığa Sadreddinzâde Sâdık Mehmed Efendi tayin edildi. Şeyhülislâmların azil haberinin çavuşbaşı ile tebliğ edilmesi âdet olduğu halde onun III. Ahmed nezdindeki itibarı sebebiyle söz konusu tebligatı reîsülküttâb yapmış ve kendisine Hırka-i Şerif Odası’nda bir samur kürk giydirilmişti (a.g.e., s. 833). Azlinin ardından bir süre Edirnekapı dışındaki evinde ikamet etti, ardından Rumelihisarı’nda bir yalıya taşındı. Ancak İstanbul’da kalması sakıncalı görüldüğünden bütün hâne halkıyla birlikte Sinop’a sürülmesi kararlaştırıldı (Muharrem 1119 / Nisan 1707). Daha sonra, Şehid Ali Paşa adıyla tanınan Silâhdar Ali Ağa vasıtasıyla Çorlulu Ali Paşa’nın sadâreti döneminde İstanbul’a dönmesine izin çıktı. Bu olayla gücünü yitirdiğini anlayan sadrazam da ondan özür dileyerek kendisine hediyeler gönderdi. Fakat Çorlulu Ali Paşa kısa bir süre sonra azledildi. Ruslar’a karşı müsamahakâr davranması hiyanetine hamledilip Paşmakçızâde’nin verdiği bir fetva ile öldürüldü (BA, MD, nr. 119, s. 77).

Bu olaydan yaklaşık bir ay sonra 19 Cemâziyelevvel 1122’de (16 Temmuz 1710) Ebezâde Abdullah Efendi’nin yerine üçüncü defa şeyhülislâm olan Ali Efendi vefatına kadar bir buçuk yıl bu makamda kaldı. Prut Savaşı onun şeyhülislâmlığı döneminde olmuş, sefer öncesinde padişahın huzurunda toplanan meşveret meclisinde tecrübeli âlim olarak görüşü sorulduğunda din ve devletin itibarı ve selâmeti için böyle bir seferin zaruri olduğu konusunda görüş beyan edip fetva vermişti (Silâhdar, Nusretnâme, I, 266). 4 Muharrem 1124’te (12 Şubat 1712) görevinin başında vefat etti. Cenaze namazı Fâtih Camii’nde Ayasofya vâizi Süleyman Efendi tarafından kıldırıldı ve Edirnekapı dışında Emîr Buhârî yakınında Kemalpaşazâde’nin kabri civarına defnedildi. Oğlu Abdullah Efendi de şeyhülislâmlık yapmıştır. Kaynaklara göre Ali Efendi âlim, mutedil, kadirbilir bir kimseydi ve ilmiye sınıfı genellikle kendisinden memnundu. Nakşibendî tarikatına mensup olmakla birlikte meşrep olarak Melâmî-Hamzavî idi. Fetvalarını içeren bir fetva mecmuası bulunmaktadır. İstanbul’da Kadıhanı Mescidi’ni İstanbul kadısı iken yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 115, s. 270; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, tür.yer.; Silâhdar, Târih, II, 573; a.mlf., Nusretnâme, I, 266; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 336-340; Râşid, Târih, II, 236; III, 31-32, 121, 376-377; Ahmed Hasîb Efendi, Ravzatü'l-küberâ (nşr. Mesut Aydıner), Ankara 2003, s. 34-35; Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi': İstanbul Câmileri ve Diğer Dinî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmet Nezih Galitekin), İstanbul 2001, I, 229-230; Ahmed Rifat, Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşrâflar: Devhatü'n-nukabâ (haz. Hasan Yüksel - M. Fatih Köksal), Sivas 1998, s. 87; Devhatü'l-meşâyih, s. 79-80; Sicilli Osmânî, III, 527; İlmiyye Salnâmesi, s. 496-498; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 49, 98; a.mlf., Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 288, 455-457; Münir Aktepe, Patrona İsyanı 1730, İstanbul 1958, s. 106, 129; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 107-108; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 79.

Mehmet İpşirli

PAŞMAKLIK

Osmanlılar’da hânedana mensup kadınlara tahsis edilen arazi için kullanılan bir terim.

Sözlükte paşmak (başmak) “ayakkabı, pabuç” demektir. Bazı Türk toplulukları, Hz. Peygamber’in ayakkabıları için “na‘leyn-i saâdet” yerine “başmak-ı şerif” tabirini kullanmıştır. Ayrıca Türk-İslâm devlet teşkilâtında başmakdâr adıyla bir görevliye de rastlanır (Uzunçarşılı, Medhal, s. 416). Osmanlı resmî belgelerinde paşmak daha çok kadın ayakkabıları için kullanılmış görünmektedir. Camilerde ayakkabı konulan yer anlamına gelen paşmaklık ise Osmanlı maliyesinde terim olarak vâlide ve hanım sultanlara bağlanan ödeneği ifade eder.

Padişahın annesi, kızları ve hanımlarının ayakkabı, elbise vb. ihtiyaçları için devlet tarafından bir arazinin vergi gelirleri tahsis edilirdi. Bu tür uygulama bilhassa XVII-XVIII. yüzyıllarda yaygınlaştı. Osmanlı toprak sistemi ve taksimatı konusunda bir

risâle kaleme alan Avni Ömer Efendi has topraklar kısmına paşmaklıkları da dahil etmiş ve bunların sultanların ihtiyaçları için ayrılan haslar olduğunu ve sultanların devletteki mansıb sahipleri gibi azilleri söz konusu olmadığından kaydıhayatla tahsis edildiğini yazmıştır (Uzunçarşılı, TTK Belleten, XV/59 [1951], s. 386). Daha önceki Türk devletlerinde ise bu anlamda toprak tasarrufuna rastlanmaz, XVI. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlılar’da da paşmaklık adıyla toprak tasarrufu görülmez. Önceleri padişahların vâlide sultan ve hanım sultanlara bazı mîrî yerleri temlik ettikleri veya timar olarak verdikleri, ancak bu tahsisatların özel bir adla anılmadığı bilinmektedir.

Vâlide sultan paşmaklıklarıyla ilgili en dikkate değer uygulamalar Vâlide Nurbânû Sultan ile Safiye Sultan’a aittir. III. Mehmed, 1004’te (1595-96) vâlidesi Safiye Sultan’a geliri yüksek bazı zeâmetleri bir araya getirerek on yükten (1 milyon akçe) fazla geliri olan hassı paşmaklık olarak tahsis etti (Selânikî, II, 570). III. Murad da vâlidesi Nurbânû’ya Yeni İl hassını ihsan

etti. Bunun için Sivas yöresinde daha çok konar göçer Türkmen cemaatlerinin bulunduğu kesimde Yeni İl adıyla oluşturulan bir idarî birimin vergi gelirleri vâlide sultana ayrıldı. Hukukî sürece göre mîrî arazi, serbest mülk veya has paşmaklık şeklinde hânedana mensup sultanlara ve özellikle vâlide sultana tahsis ediliyor, daha sonra da bu tür paşmaklıklar vâlide sultanın serbest mülk olarak kurduğu hayratına vakfedilebiliyordu. Nitekim 991'de (1583) Yeni İl, vâlide sultan külliyesi için vakfa çevrilmişti. Nurbânû Sultan'ın Yeni İl hasları yılda 4 milyon akçe getiriyordu. I. Ahmed'in saltanatı sırasında 800.000 akçe daha artış gösterdi. Bu tür serbest mülklerde vakıf ve mülk sahipleri, yöneticileri idarî ve malî bakımdan bir serbestlik içinde hareket etmekte, mahallî idarecilerce tahkikat ve teftiş yapılamamaktaydı. Ancak paşmaklık haslar sahibi öldüğünde ileride yeniden tahsis edilmek için hazineye intikal ederdi.

Hânedana mensup sultanlara Anadolu ve Rumeli'de mîrî arazi ve köylerin paşmaklık olarak tahsisi XVII. yüzyılda giderek yaygınlaştı. IV. Murad'ın kız kardeşi Ayşe Sultan'a Narda'da (Yanya civarı), Gevherhan Sultan'a Gerebeniş kazasında, Ümmügülsüm Sultan'a Halep'te paşmaklıklar verdiği ve buralara herhangi bir şekilde müdahalenin önlenmesini emrettiği tesbit edilmektedir. Naîmâ'ya göre Kösem Sultan yıllık 20 milyon akçeden fazla gelir getiren beş hassa sahip olup bunlar Menemen, Zile, Gazze, Kilis ve İzdin idi (Târih, V, 112). Bunlardan İzdin daha önce Turhan Vâlide'nin, Zile ise Safiye Sultan'ın paşmaklık haslarına dahildi.

Paşmaklıklar voyvodalar aracılığıyla yönetilirdi. Voyvodaların bu görevde karşı karşıya kaldıkları en önemli mesele vergi tahsili sırasında bölgedeki şer'î ve örfî idarecilerle anlaşmazlığa düşmeleridir (Sultan İbrâhim'in kardeşi Fatma Sultan'ın Boyabat'taki paşmaklıklarıyla ilgili anlaşmazlık için bk. BA, MD, nr. 90, hk. 309). Bazan da tahsis edilen paşmaklıklara el konabiliyor ve bunlar padişah haslarına katılıyordu (BA, MD, nr. 82, hk. 56). XVIII. yüzyıldan itibaren hânedana mensup sultanlara tahsis edilen arazi için paşmaklık terimi kullanımına son verilmiş ve bunlar has tabiriyle anılmaya başlanmıştır (bk. HAS).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 6, hk. 62; nr. 7, hk. 1414, 1966, 1989; nr. 51, hk. 4; nr. 85, hk. 11, 93, 420, 556; nr. 90, hk. 192, 296; BA, Cevdet-Saray, nr. 546, 780, 796, 868, 897, 992; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 570; Naîmâ, Târih, V, 112; Uzunçarşılı, Medhal, s. 416; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 149, 157, 165; a.mlf., “Kanun-ı Osmanî Mefhûm-ı Defteri Hâkanî”, TTK Belleten, XV/ 59 (1951), s. 386; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu’nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 282-288; İlhan Şahin, Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler, İstanbul 2006, s. 134, 159, 188, 190; M. Tayyib Gökbilgin, “Başmaklık”, İA, II, 333-334; H. Bowen, “Bas̱ẖmaḳliḳ”, EI² (İng.), I, 1079-1080.

Mehmet İpşirli

PATANİ

Tayland’ın güneyinde bir bölge ve yönetim birimi

(bk. TAYLAND).

PATANİ, Şeyh Dâvûd

(bk. DÂVÛD el-FETÂNÎ).

PATNA

Hindistan'ın Bihâr eyaletinde eyalet merkezi olan tarihî bir şehir.

Hint alt kıtasının kuzeydoğusunda ve Ganj nehrinin güney (sağ) yakasında kuzey kollarından Gandak'ın nehre karıştığı yerin karşısında kurulmuştur. Patna isminin Sanskritçe'de "liman" anlamını taşıyan pattan kelimesinden geldiği sanılmaktadır. İlk adı Pataliputra olan ve zaman içerisinde Palibothra, Kusumpur, Pushpapura, Azîmâbâd adlarıyla da anılan şehrin tarihi milâttan önce V. yüzyıla kadar gitmektedir. Milâttan önce IV. yüzyılda Budizm'in kurucusu Budha tarafından ziyaret edilmesiyle dinî bir hüviyet alan şehir milâttan sonra IV. yüzyılda Gupta Krallığı döneminde büyük önem kazandı; fakat ardından gerilemeye başladı. Delhi Sultanlığı zamanında Afgan Şîr Şah Sûr, 1541'de burayı Bihâr eyaletinin merkezi haline getirerek idarî binalar yaptırdı ve bir kale ile tahkim etti; ayrıca güneydoğuda Kalküta'ya, kuzeybatıda Peşâver'e uzanan yollar yaptırdı. Şîr Şah, günümüzde Hindistan ve Pakistan'ın para birimi olan rupinin dayandığı gümüş sikke "rupayyâ"yı da burada bastırdı. 1574'te Ekber Şah tarafından Bâbürlü topraklarına katılan Patna daha da gelişti ve yine eyalet merkezi seçilerek pek çok idarî ve dinî mimari eserle bezendi. Evrengzîb'in torunu Bihâr Valisi Azîmüşşân şehrin adını 1704 yılında Azîmâbâd olarak değiştirdi ve Mughalpura, Şahganj, Divan isimli yeni mahalleler kurdurarak nüfusunun artmasını sağladı. Bâbürlüler'in zayıflamasıyla birlikte Bengal Nevvâblığı'nın merkezi olan şehir ticarî canlılığını korudu. İngilizler 1620'de burada bir temsilcilik açtı. Ardından Fransızlar ve Hollandalılar da geldi. Şehir bölgede özellikle ipek, barut, afyon ve çivit ticaretinin yapıldığı uluslararası bir merkez halini aldı. Patna, 1857 Hint ayaklanmasının ve Hindistan Vehhâbî Hareketi olarak bilinen İngiliz karşıtı olayların en önemli merkezlerinden biridir. 1921'de İngilizler tarafından şehrin adı tekrar Patna'ya çevrildi.

Nâdir Şah'ın Delhi'yi zaptetmesinin (1739) ardından pek çok tanınmış İranlı ilim adamı, edip, şair ve sanatkâr Patna'ya yerleşti. Patnalı önemli âlimler arasında Bîdil, Gulâm Hüseyin Han, Ali İbrâhim Han, Ebü'l-Hasan Ferd, Azîmâbâdî ve Seyyid Süleyman Nedvî zikredilebilir. Şehrin mimari

dokusu zaman içerisinde bölgede hüküm süren kültürleri yansıtmaktadır. Bugüne ulaşan en erken tarihli cami, Bengal Sultanlığı devlet adamlarından Seyyid Hüseyin Şah tarafından 1489'da yaptırılan ve 1649'da tamir ettiren kişinin adıyla tanınan Haccâm Camii'dir. 1616 tarihli Mirza Mâsum Camii siyah bazalt kapısı ile ünlüdür. Şah Cihan döneminde (1628-1657) Şehzade Pervîz'in inşa ettirdiği Pathar ki Mescid şehrin Mangal Talao kesimindedir. Mîr Eşref Camii de (1773-1774) tarihî camiler arasında yer alır. Şîr Şah Camii, Medrese Camii (1630), Nevvâb Heybet Camii (1748) ve Nevvâb Münîrüddevle Türbesi de (1759) önemli mimari yapılardandır. Sih inancının onuncu "guru"su (imam)

Govind Singh'in doğum yeri olan Patna'da ayrıca önemli bir Sih tapınağı (Takht Harmandir) bulunmaktadır.

1917'de kurulan Patna Üniversitesi Hindistan'daki başlıca eğitim kurumları arasındadır. Üniversiteye bağlı on bir fakülte ve yüksek okuldan bazıları şunlardır: Maulana Azad College of Engineering and Technology, National Institute of Technology, Patna Medical College and Hospital, Science College ve Patna College. Patna'nın Bankipûr kesiminde 1891'de açılan Hudâbahş Kütüphanesi barındırdığı Arapça, Farsça ve Urduca nâdir yazma eserlerle bütün dünyada tanınmıştır. Patna medreseleri arasında Medrese-i İslâmiyye Şemsülhüdâ ve Medrese-i Hanefiyye zikredilebilir. Bölgenin en önemli ticaret merkezi olan şehir gelişmiş kara, hava ve nehir ulaşımı imkânlarına sahiptir. Ekonomisi daha çok çevresinde yapılan tahıl, şeker kamışı, susam ve pirinç tarımı, dericilik ve el sanatlarına dayanmaktadır. Patna'nın nüfusu 1.285.470'tir (2001).

BİBLİYOGRAFYA

N. Kumar, Image of Patna, Patna 1971; S. Gopal, Patna in the 19th Century: A Socio-Cultural Profile, Calcutta 1982; Patna Through the Ages (ed. Qeyamuddin Ahmad), New Delhi 1988; Syed Mohammad, Old Muslim Inscriptions at Patna, Patna 1993; H. Beveridge, "The City of Patna", The

Calcutta Review, Calcutta 1884, s. 211-222; A. Wink, “Patna”, EI² (İng.), VIII, 287; Qeyamuddin Ahmad, “ʿAẓīmābād”, EIr., III, 259-260.

Azmi Özcan

PATRİK

Hıristiyanlığın doğu kiliselerinde başpiskoposlara verilen dinî ve idarî unvan.

Sözlükte “baba, yönetici, bir kavmin ya da ailenin reisi” gibi anlamlara gelen patrik (Yunanca patriarches, Latince patriarcha) kelimesi, Eski Ahid’in Yunanca tercümesiyle (Septuagint) Yeni Ahid’de günlük dilde “baba” mânasına kullanılmıştır. Ayrıca başta İbrânî ataları (İbrâhim, İshak ve Ya‘kūb), İsrâiloğulları’nı oluşturan on iki kabilenin liderleri ve Kral Dâvud olmak üzere İsrâil kavminin ileri gelenlerini nitelemektedir (Tekvîn, 17/4; Çıkış, 3/6; Tesniye, 26/5; Resullerin İşleri, 2/29, 7/8-9; İbrânîler’e Mektup, 7/4). Sonraki dönemlerde patrik kavramı hıristiyanlar tarafından özel itibara sahip piskoposlar için dinî bir unvan şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu çerçevede ilk defa Kadıköy Konsili’nin (351) ardından Nazianzuslu Gregory bir saygı ifadesi olarak yaşlı piskoposları patrik sıfatıyla anmıştır. V. yüzyıldan itibaren daha özel bir mâna kazanan bu sıfat Roma ve İstanbul piskoposları için kullanılmış, İmparator I. Iustinianos zamanında (524-565) bir unvan haline gelmiştir. Iustinianos, 123. imparatorluk bildirgesinin / yasasının üçüncü bölümünde eski Roma, İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs’ün en mübarek başpiskopos ve patriklerinden söz etmektedir. Iustinianos’un bu patrikliklerden bahsetmesi ve her patriğin kendine bağlı olan bölgeyi kilise kanunlarına göre idare etmesi, patrik sıfatının kendilerini havâri geleneğine dayandıran kiliselerin liderleri için kullanılan resmî bir unvan olduğunu ortaya koymaktadır. Patrik unvanı 692’deki Trullo Konsili’nin ikinci ve yedinci kanonlarıyla kilisenin resmî terminolojisine girmiştir.

Roma imparatorluk yasalarına göre bu beş patriklik hemen hemen eşit düzeye sahipti. Onların birbirini tanımaları, karşılıklı anlayış ve iş birliği içinde Îsâ Mesîh’in mistik bedeni olan kiliseyi idare etmeleri öngörülüyordu. Bunlar, kendi patrikliklerine başkanlık etmelerine rağmen diğer piskoposlardan daha yüksek bir piskoposluk gücüne sahip değildi. Hıristiyan geleneğine göre de bu beş piskoposluğun bütün piskoposları eşitti; çünkü hepsi de bir havâriye ulaşan silsileye katılmaktaydı ve hepsi

doğru inancın muhafızları olarak görülüyordu. Bir patriğin piskoposluk gücünün diğer piskoposlarla aynı olmasına ve patriklik sıfatının temelde bir şeref pâyesi olarak kullanılmasına rağmen yine de patriğin kendi piskoposluk bölgesinin idarecisi rolünde olması ona birtakım imtiyazlar ve ahlâkî otorite sağlıyordu. Meselâ İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs patriklerinin kendilerine bağlı olan bölgelerde yapılan piskoposluk seçimlerini onaylama ve bölgelerinin, başşehirlerinin yahut eyaletlerinin ana merkezlerinin metropolitlerini tayin etme hakkı Roma'ya aitti. Patrikler, ahlâkî konularda idareleri altındaki piskoposlar ve genel olarak kiliseyle ilgili şikâyetleri dinleme ve gerektiğinde piskoposları yargılama yetkisine sahipti. Aynı şekilde kendi bölgelerinde dinî konularda ortaya çıkan sorunları çözmek üzere bölgesel konsil / sinod toplama yetkileri vardı.

Patrikliklerin her biri otosefal karaktere sahipti, yani kendi idarecisini / patriğini kendisi seçebilmekteydi. Kilise terminolojisinde bu duruma Pentarcy (beş kiliseden müteşekkil yönetim) doktrini adı veriliyordu. Roma ve İstanbul patriklikleri arasında zaman zaman gerginlik yaşanmasına rağmen Pentarcy doktrini 1054'teki büyük bölünmeyle Katolik ve Ortodoks kiliselerinin tamamen birbirinden kopmasına kadar varlığını sürdürmüştür. Büyük bölünme sonucunda İstanbul Patrikliği, Ortodoks kilisesi başpiskoposluğunun merkezi haline gelmiştir. Rus Ortodoks Kilisesi'nin gelişmesi ve başpiskoposluğun XIV. yüzyılda Kiev'den yeni başşehir Moskova'ya taşınmasıyla birlikte bu kilisenin otosefalliği 1598'de resmen kabul edilmiştir. XIX. yüzyılda milliyetçilik akımının Avrupa'yı kuşatmasının ardından ortaya çıkan bağımsız devletler bünyesinde kendilerini bu devletlerle özdeşleştiren pek çok otosefal kilise ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak patriklikler çoğalmış; başlangıçta sadece eskiliği, havâriler tarafından kurulması ve Roma İmparatorluğu bünyesindeki saygınlıkları dolayısıyla prestijli konumda olan beş başpiskoposluğun ruhanî idarecileri için kullanılan patrik unvanı bu çerçevenin dışına çıkmıştır.

Günümüzde Ortodoksluk bünyesindeki sekiz kilise patrikler tarafından yönetilmektedir. Bu kiliselerdeki patrik seçimlerinin o kilisenin kurallarına uygun biçimde yapılması öngörülmekle birlikte seçim daha çok patriklerin ikamet ettikleri bölgenin sinodları tarafından gerçekleştirilmektedir. Patrik unvanı bugün yaygın

olarak daha ziyade Ortodoks kilisesiyle özdeşleştirilse de Venedik piskoposu gibi bazı Batı piskoposlarıyla Melkit ve Mârûnîler gibi Roma ile bağlantılı Doğu piskoposları, Mısır ve Hindistan'daki bazı Monofizit ve Nestûrî piskoposları patrik unvanını kullanmaktadır. Günümüzde Antakya, İskenderiye ve Kudüs patriklikleri bünyesinde birer Ortodoks ve Katolik patrik yanında Kadıköy Konsili öncesini temsil eden patrik bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Baker's Dictionary of Theology (ed. E. F. Harrison), Grand Rapids 1969, s. 384-385; "Patriarchate", The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church (ed. E. A. Livingstone), Oxford 1977, s. 384; J. F. Driscoll, "Patriarch", Catholic Encyclopedia, XI (www.newadvent.org); A. Fortescue, "Patriarch and Patriarchate", a.e.; G. S. Bebis, "Patriarch", Encyclopedia of Early Christianity (ed. E. Ferguson v.dğr.), Garland 1998 (Routledge Reference Resources online Group http://www. reference.routledge.com/subscriber/entry?entry= w018_e1272>); N. Lossky, "Patriarchate", Encyclopedia of Christian Theology (ed. J. Lacoste), Routledge 2004 (Routledge Reference Resources online Group http://www.reference.routledge.com/ subscriber/entry? entry=w102_w102b610).

Mahmut Aydın

PATRİKHÂNE

(bk. FENER RUM ORTODOKS PATRİKHÂNESİ).

PATRONA

XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı donanmasındaki mîrî kalyon filosunun patrona denilen ikinci derecedeki kalyonuna kumanda eden kaptan

(bk. BAHRİYE; RİYÂLE).

PATRONA İSYANI

1730 yılında İstanbul’da meydana gelen ve III. Ahmed’in tahttan indirilmesiyle sonuçlanan ayaklanma.

Yeniçeri Ocağı’na mensup olan ve bir süre kalyonlarda levent olarak görev yaptığı için (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 5071) “Patrona” lakabıyla anılan Halil’in adıyla tarihe geçen isyan kaynaklarda Patrona Halil ve kısaca Patrona İsyanı şeklinde zikredilir. Ayaklanma 1718 Pasarofça Antlaşması’na kadar uzanan bir dizi siyasal, ekonomik ve sosyal gelişmeye karşı bir tepkinin sonucudur. Dönemin sadrazamı Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa’nın, Avusturya karşısında uğranılan ağır yenilgiden sonra daha sadâretinden önce izlemeye başladığı barışçı politika yüzünden geleneksel savaş yanlısı Osmanlı ricâliyle ters düşmesi, Belgrad ve Tımışvar gibi önemli mevkilerin elden çıkması, sadrazam olduktan sonra hem savaş taraftarlarını memnun etmek hem kamuoyundaki olumsuzluğu gidermek için istemeyerek de olsa İran’a savaş açtırması ve bu mücadelede karşılaşılan başarısızlık toplumun çeşitli kesimlerinde büyük bir hoşnutsuzluğa yol açmıştı. Öte yandan bir süredir devam etmekte olan savaşlar sonucu yaşanan malî sıkıntılar, daha önce savaş giderleri için konulup zamanla devamlı hale gelen imdâdiyye vergilerinin ağırlığı, devletin önemli gelirlerinden olan mukātaaların bir süreden beri kaydıhayat şartıyla verilmesi gibi uygulamalar özellikle üretici sınıfını zor durumda bırakmıştı. Başta III. Ahmed ve damadı İbrâhim Paşa olmak üzere devlet adamlarının israfa varan lüks harcamaları da halkın hoşnutsuzluğuna, devlet ricâline karşı kin ve düşmanlık duygularının oluşmasına yol açıyordu. XVII. yüzyıl boyunca büyük şehirlere göç hâlâ devam ediyor, bu da köylerin boşalmasına, dolayısıyla üretimin düşmesine ve gelirlerin azalmasına sebep oluyordu. Sahipsiz ve boş kalan kadroların devlet hazinesine alınması, bu kadroları kanuna aykırı olarak dolu imiş gibi kullanan askerî zümreler arasında derin bir hoşnutsuzluğa yol açmıştı. Esnaf loncalarının ağır vergi yükü ve bunların sayıca çoğalması da özellikle İstanbul esnafını rahatsız ediyordu. Taşrada da durum farksızdı. Gerek Anadolu’dan gerekse Rumeli’den pek çok gayri memnun İstanbul’a gelmiş ve ümitsiz bir bekleyiş içine girmişti.

Sonradan Lâle Devri diye adlandırılacak olan Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın sadâreti döneminde ilk Türk matbaasının açılması, bir tercüme komisyonunun oluşturularak Doğu ve Batı dillerinden çeviriler yapılması, kütüphaneler açılması, bir süredir ihmal edilen çiniciliğin tekrar ihyası, kâğıt ve kumaş imalâthanelerinin kurulması, bir itfaiye teşkilâtının oluşturulması gibi faaliyetler geniş halk kitlelerini ilgilendiren bir durum arzetmiyordu. Fransız mimarisi tarzında yalı, köşk ve konakların inşası ve buna bağlı olarak lüks, sefahat ve israfın artması gibi icraatlar İstanbul halkının daha çok dikkatini çekiyordu. Geleneksel gazâ ve cihad anlayışının yerini yavaş yavaş çırağan eğlenceleri ve helva sohbetleri şeklinde ortaya çıkan dünya sevgisi ve zevklerinin alması, ibadet ayı olan ramazanda bile eğlencelerin devam etmesi özellikle dinî çevrelerde tepkiyle karşılanıyordu. Bazı kadınların geleneksel kıyafete aykırı biçimde mesirelerdeki serbest tavırları ve eğlencelere katılmaları hep İbrâhim Paşa'nın eseri olarak gösteriliyor ve onun aleyhine kullanılıyordu.

Öte yandan Damad İbrâhim Paşa'nın rakiplerini uzaklaştırması, kendi akraba ve yakınlarını yüksek mevkilere getirmesi siyasî gerilimi giderek daha da arttırdı. Damatları Kaptanıderyâ Kaymakam Mustafa Paşa ile Sadâret Kethüdâsı Mehmed Paşa arasındaki geçimsizlik siyasî rekabeti hızlandırdı. Vezîriâzamın bu iki damadını birbirine dünür yapması da işe yaramadı. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın kızı tarafından torunu olan Mustafa Paşa'nın gözü sadrazamlık makamındaydı. İbrâhim Paşa ise küçük damadı Mehmed Paşa'yı tutuyordu. Sefer-i hümâyun kararının alınmasından sonra kaptanpaşalığa ilâveten İstanbul kaymakamlığına da getirilen Kaymakam Mustafa Paşa amacına ulaşmak için bu fırsatı kullanmaya karar verdi ve yaptığı bağışlarla taraftar toplamaya başladı. Esasen bunun için ortam hazırdı, İstanbul esnafı ile kapıkulu askeri âdeta yeni bir hadise çıkmasını bekliyordu. Mustafa Paşa isyanın hazırlığı işini daha önceden tanıdığı ve bir cinayetten dolayı idamdan kurtardığı, Arnavut asıllı olup o sırada Yeniçeri Ocağı'nın 17. Orta mensubu olan Hurpeşteli Patrona Halil'e verdi. Halil o zamana kadar bazı olaylara karışmış, Niş ve Vidin ayaklanmalarına katılmış, iki defa ölüm cezasından kurtulmuş, etkili konuşabilen bir kişiydi. İstanbul'a gelerek seyyar satıcılık ve hamamlarda tellâklık yapmıştı; halk arasında ise gaybı bilen bir kişi olarak tanınıyordu. Kaymakam Mustafa Paşa halkın desteğini sağlamak için Ayasofya vâizi

İspirîzâde Ahmed Efendi'yi devreye soktu. Bu arada sebepsiz yere görevinden alınan ve sadrazamla özel bir meselesi olan (Mustafa Nûri Paşa, III, 30) İstanbul Kadısı Zülâlî Hasan Efendi de isyan komitesine katılmıştı. Patrona Halil ilmiye sınıfından bu iki önemli şahsiyet dışında güvendiği, Zağarcı Bölüğü'nden Rusçuklu manav Muslu Beşe ve Kahveci Emîr Ali ile birkaç kişiyi de yanına alarak gerçekleştirilecek harekâtın planını yaptı ve isyanda görev alacak elebaşıları belirledi. İsyancılara hamam tellâkları, softalar, sebzeci, kaldırımcı, tavukçu, süprüntücü, dilenci gibi ayak takımı katılmıştı.

Âsiler, 12 Rebîülevvel 1143'te (25 Eylül 1730) Beyazıt Camii'nin Kaşıkçılar'a açılan

kapısı önünde toplandılar ve üç koldan Kapalı Çarşı'ya girerek dükkânları kapattırıp esnafı bayrak altında toplamaya başladılar. "Şer' ile davamız vardır" diyerek ayaklanan, esnafın ve halkın katılımıyla kalabalıklaşan âsiler sipah ve bit (bat) pazarlarına da uğrayıp silâhlandılar ve Bahçekapı'dan Divanyolu güzergâhını izleyip Etmeydanı'na geldiler. Mustafa Paşa'dan aldıkları tâlimat gereği, önce isyana katılmakta tereddüt gösteren yeniçeriler Patrona Halil'in ikna gücü karşısında kışla kapılarını açarak âsilerle birleştiler. O sırada padişahla sadrazam Üsküdar'da Hatice Sultan'ın sarayında bulunuyordu. Bir grup âsi ateş kayıklarıyla Üsküdar'a geçip bazı kişileri öldürerek padişaha ve vezirine gözdağı vermişti. İstanbul'un güvenliğinden sorumlu Kaymakam Mustafa Paşa isyan başladığı sırada Çengelköy'deki yalısında idi. Kızının düğünü münasebetiyle İstanbul'a inen Sadâret Kethüdâsı Mehmed Paşa durumu kaymakam paşaya ve yeniçeri ağası Hasan Ağa'ya bildirdiği halde âsilere karşı hiçbir ciddi güvenlik tedbiri alınmadı. 300 kadar kolcu ile İstanbul'u dolaşan Hasan Ağa isyancıları teskin edememiş, bu arada yüksek rütbeli zâbitler ortadan kaybolmuştu. Yanındaki yeniçerilerin de âsilere katılması üzerine konağının yağmalanmasından korkan Hasan Ağa, Üsküdar'a geçerken Mustafa Paşa ikiyüzlü politikasını sürdürmeye devam ediyor, bir yandan âsi liderleriyle konağında görüşmeler yaparken öte yandan Sultan Ahmed'in yanında yer alıyor, vezîriâzamla Kethüdâ Mehmed Paşa ortadan kaldırılmadıkça isyanın önüne geçilemeyeceğini ima ediyordu. Gelişen olaylar karşısında Damad İbrâhim Paşa'nın kuvvet kullanılması teklifi, Rumeli Kazaskeri Paşmakçızâde Abdullah Efendi ve padişahın ablası

Hatice Sultan tarafından kabul edilmedi. Hatice Sultan kardeşine böyle durumlarda vezirlerini bile feda edebileceğini söyledi. O gece devlet ricâliyle saraya dönen III. Ahmed'in ve vezirinin pasif tutumları ertesi cuma günü isyanın yayılmasını ve âsilerin şehre hâkim olmasını kolaylaştırdı. Bununla birlikte birkaç muhalif vezir ve âlim konağının yağmalanması dışında fazla bir taşkınlık ve kargaşa görülmedi. Ancak o gün acemi oğlanları ile Eski Odalar'daki yeniçerilerin iştirakiyle isyanın mahiyeti değişti ve askerî bir havaya büründü. Âsilere katılan bazı ulemâ ve özellikle bir süre önce İstanbul kadılığına tayin edilen müderris Deli İbrâhim Efendi âsilerin isteklerine uygun biçimde verdiği fetvalarla isyanı meşrû hale getirdi. İsyancıların sayısı yeni katılımlarla yaklaşık 4000 kişiye ulaştı.

Yeniçeri Ocağı kadrolarında değişiklik yapan Patrona Halil yeniçeri ağalığına Nişli Kel Mehmed Ağa'yı, sekbanbaşılığa Urlu Murtaza Ağa'yı, kul kethüdâlığına Beytülmâlci Mustafa Ağa'yı, cebecibaşılığa da bozahânelerde çöğür çalan İbâdî adlı birini getirdi. Bu arada kapıkulu süvari bölüklerinde de bazı değişiklikler yaptırdı. Saraydaki toplantıda Nevşehirli İbrâhim Paşa'nın güç kullanma teklifi bu defa da kabul görmedi. Olayların sorumlusu olarak damadı Kaymakam Mustafa Paşa'yı gösteren İbrâhim Paşa onun idamını istiyordu. Kaptanıderyâlıktan azledilen Mustafa Paşa'nın yerine padişahın damadı Abdi Paşa getirildi ve kendisinden Tersane kuvvetlerini âsilere karşı harekete geçirmesi istendi. Bu arada âsilerle uzlaşma arayışına giren III. Ahmed haseki ağayı yirmi beş kadar bostancı ile Etmeydanı'na gönderdi. Onun getirdiği habere göre âsiler başta sadrazam, şeyhülislâm ve Sadâret Kethüdâsı Mehmed Paşa olmak üzere otuz yedi kişinin kendilerine teslim edilmesini istiyordu. İstenenler arasında Kaymakam Mustafa Paşa'nın bulunmaması İbrâhim Paşa'nın şüphelerini arttırdı. Bazı kaynaklara göre Mustafa Paşa hapse atılmış ve az sonra da öldürülmüştü (Mikes, II, 44). Ancak diğer kaynaklarda âsilerin sonradan verdikleri listede adı bulunan Mustafa Paşa'nın listedekilerle birlikte idam edildiği bilgisi bulunmaktadır.

III. Ahmed sancak-ı şerifin çıkarılarak Ortakapı'ya dikilmesini ve herkesin bunun altında toplanmasını emrettiyse de bundan bir sonuç alınamadı; zira halk buna rağbet etmedi, gelmek isteyenler de âsilerce engellendi. Öte yandan Tersane'ye giden Kaptanıderyâ Abdi Paşa âsilerin burada da duruma hâkim olduklarını görünce onlara katılmak zorunda kaldı. Ayrıca

bazı ilmiye mensupları isyancıların tarafını tutuyordu. Şaşkınlık içinde bulunan Damad İbrâhim Paşa'nın âsiler arasına nifak sokma çabası ve bazılarını bol paralarla serdengeçti yapma girişimi de işe yaramadı. Bu arada yıllardır şeyhülislâmlık mevkiini işgal eden Yenişehirli Abdullah Efendi vezîriâzama açıkça muhalefete başladı. Şeyhülislâmın fetvası ile zorbaların tepelenmesi kararlaştırıldıysa da bostancıların âsilere karşı silâh çekmek istememeleri karşısında ümitsizliğe düşen III. Ahmed âsilerin istediği ricâlden damadı İbrâhim Paşa'yı, Kaymakam Kaymak Mustafa Paşa'yı ve Kethüdâ Mehmed Paşa'yı 18 Rebîülevvel 1143 (1 Ekim 1730) gecesi idam edilmek üzere bostancıbaşıya teslim etti. Ulemâdan talep edilenler ise sürgüne gönderildi. Öküz arabalarıyla Bâb-ı Hümâyun önüne çıkartılan cesetler âsiler tarafından sürüklenip parçalanarak Etmeydanı'na götürüldü.

Ancak âsiler bu idamlar ve sürgünlerle yetinmedi. Bu defa canlarının güvenliği bakımından III. Ahmed'in hal'ini istiyorlardı. Esasen daha isyandan birkaç gün önce şeyhülislâma ve Ayasofya vâizine gönderdikleri tezkirelerde ve Orta Cami'ye bıraktıkları kâğıtta, "Biz Mahmûdü'l-hısâl bir padişah isteriz" diyerek niyetlerini göstermişlerdi. İhtilâlin devamını sağlamak için cesedin sünnetsiz olduğunu belirterek İbrâhim Paşa'nın yerine Kürkçübaşı Manol'ün öldürüldüğünü öne sürdüler ve cesedi saraya iade ettiler. Halbuki olaydan sonra Boğdan'a kaçan Manol'ün yakalanıp tutuklanması emredilecektir. Sultan Ahmed durumu öğrenmek için Zülâlî Hasan, İspirîzâde Ahmed ve Kapıcıbaşı Derviş Mehmed'den oluşan bir heyeti Etmeydanı'na gönderdi. Fakat bu heyet âsileri teskin yerine padişahın tahttan indirilmesi şeklini görüşerek saraya döndü. Durumu önce buradaki ulemâya bildirip onların da onayını aldıktan sonra İspirîzâde Ahmed, III. Ahmed'in huzuruna çıkarak pervasız bir

şekilde saltanatının sona erdiğini söyledi. Bunun üzerine padişah, kendisine ve evlâtlarına dokunulmayacağına dair güvence alıp saltanattan feragat etti ve yeğeni Şehzade Mahmud'u kendi eliyle tahta oturtarak ona biat etti (2 Ekim 1730). Yeni padişah Alay Köşkü'nde huzuruna kabul ettiği Patrona Halil'e ihsanlarda bulundu.

Âsiler, önceleri hiçbir resmî görev ve unvan almadan hükümetin icraatını denetlemeyi denedi. Patrona Halil, I. Mahmud'dan halka yüklenen aşırı

vergilerin ve mâlikâne usulünün kaldırılmasını istedi. Padişah tarafından kendisine 100.000 altın teklif edildiğinde ise İstanbul'un bütün servetinin kendisine ait olduğunu, makam ve paraya ihtiyacı bulunmadığını söyledi. Yeniçeri ağası Kel Mehmed Ağa, İstanbul'un güvenliğini ve halkın iâşe meselesini kısmen halletmişti. Ancak bir süre sonra Patrona Halil, devlet gelirlerini ve görev yerlerini kendi yandaşlarına verdirerek İbrâhim Paşa'nın yerine sadrazamlığa getirilen III. Ahmed'in damadı Silâhdar Mehmed Paşa'yı makamında bıraktırdı, şeyhülislâmlığa Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'yi, kazaskerliklere de Paşmakçızâde Abdullah ile Zülâlî Hasan efendileri tayin ettirdi. Boğdan voyvodalığına getirttiği Rum asıllı kasap yazıcısı Yanaki'den 500 altın almıştı (Jorga, IV, 340). Ayak takımının önde gelenlerine serdengeçti ağalıkları verdirdi. Suçlu gördüğü kişileri kurdurduğu mahkemede yargılatarak öldürttü. Birkaç hafta içinde 3000 keselik servetin sahibi olmuştu. Patrona Halil 400 kadar adamıyla önce Şehzadebaşı'ndaki Kurtoğlu'nun konağına, sonra da Defterdar İzzet Ali Bey'in (Paşa) konağına yerleşti. I. Mahmud daha ziyade taşraya yönelik fermanlar çıkarırken Vâlide Sâliha Sultan tarafından "ikinci oğlum" diye hitap edilen Patrona Halil, Etmeydanı'ndaki karargâhından İstanbul'un meseleleriyle ilgileniyordu. Ulemâ dahil şehirde herkes tedirgin durumdaydı. Günlerce İstanbul'da çarşı, pazar yağmaları, yalı ve konak baskınları sürdü. İstanbul kadısı Deli İbrâhim Efendi'nin teşvikiyle Sâdâbâd'daki 120'den fazla köşk ve kasrın yakılması söz konusu edildi. Fakat I. Mahmud'un çıkardığı fermanla buradaki köşklerin sahiplerince yıkılması emredilerek âsiler teskine çalışıldıysa da isyancılar daha önce davranıp köşkleri yıkmakla yetinmedi, buradaki ağaçları da kesti. Ancak âsi liderleri, daha sonra padişah tarafından cezalandırılma korkusuyla şeyhülislâma başvurarak pişmanlıklarını ifade ettiler. Kendilerine Etmeydanı'ndaki çadırlarını kaldırmaları ve bir daha taşkınlık yapmamaları şartıyla af sözü verildi, onlar da isyana katılanların cezalandırılmaması ve meydana gelecek herhangi bir harekâtta korunmaları şartıyla burayı boşalttılar. Sonunda bakkal ve fırıncılar hariç İstanbul esnafı iki haftadan beri kapalı tuttukları dükkânlarını açtılar ve hayat kısmen normale döndü. Bu arada âsi elebaşıları sadrazamlık, sadâret kaymakamlığı, kaptanıderyâlık gibi önemli makamlara talip oldular. Ancak Patrona Halil için istedikleri kaptanıderyâlığa bir başkasının tayiniyle ümitleri kırıldı. Bununla birlikte Sadrazam Silâhdar Mehmed Paşa'nın muhalefetine rağmen Kırım Hanı Kaplan Giray'ın aracılığıyla Muslu Beşe kul kethüdâlığına getirildi.

Ardından elebaşılar yeniçeri ağası Kel Mehmed Ağa'nın sadrazamlığa, Patrona Halil'in sadâret kaymakamlığına getirilmesini istediler. Yandaşları Zülâlî Hasan ve İbrâhim efendilerle beraber idareyi ele alacaklarını düşünüyorlardı. Bu arada on binlerce işsiz güçsüzün başta Yeniçeri Ocağı olmak üzere kapıkulu ocaklarına kayıtlarının yapılması özellikle yeniçeri zâbitleri arasında tepkiye yol açıyordu. Bu durum âsilerin asker arasında da güvenilirliklerini kaybetmelerini sağladı. 5 Kasım günü bir serdengeçtinin bir yeniçeriyi öldürmesi ortamı daha da gerginleştirdi. Ulemâ ve halk zorbaların aleyhine döndü. Patrona Halil ise bunlara karşı emrinde 12.000 Arnavut olduğu tehdidinde bulunuyordu.

Sonunda âsilerin ortadan kaldırılmasına yönelik saray içinde ve dışında iki grup teşkil edildi. İçerideki grubun başında Hacı Beşir Ağa, dışarıdakinin başında o sırada İstanbul'da olan Kırım hanlarından I. Kaplan Giray vardı. Kaplan Giray, 17. Orta'nın çorbacısı olup devlete sadakatinden dolayı isyan sırasında gizlenen Pehlivan Halil Ağa'yı da yanına almıştı. Daha sonra bu gruplar birleşti ve Kaptanıderyâ Canım Hoca Mehmed Paşa'nın idaresine verildi. Sert icraatlarıyla tanınan Kabakulak İbrâhim Ağa saraya rahat girip çıkması için kapıcılar kethüdâlığına getirildi. Ekibe Muhsinzâde Abdullah Efendi de dahil edildi. Bu arada âsilere muhalif yeniçeri zâbitlerine 5000 altını bulan bahşişler dağıtıldı. Zorba elebaşıları ise başlarına gelecekleri tahmin ettiklerinden İstanbul'dan ayrılmanın yollarını aramaya başladılar; bu sebeple yeni bir seferin başlatılmasını arzu ediyorlardı. 23 Kasım günü sefer meselesinin görüşülmesi için vezîriâzamın konağında bir toplantı yapıldı. Burada kesin bir sonuç alınamayınca Patrona Halil daha az katılımlı bir toplantı yapılmasını teklif etti. O sırada Zülâlî Hasan Efendi, Kaplan Giray'a isyancıların sadrazamı, şeyhülislâmı ve Dârüssaâde ağasını istemediklerinden yeni bir fitnenin çıkabileceği tehdidinde bulunmuştu. Kaplan Giray, Patrona Halil'i kabul ederek yeni bir toplantının yapılacağını, bunun bizzat padişahın huzurunda olabileceğini bildirerek kendisini ve adamlarını saraya çağırdı. 25 Kasım günü sarayda Sünnet Odası'nda yapılan ikinci toplantı için hükümet gerekli tedbirleri almıştı. Bu toplantıya Patrona Halil, Muslu Beşe, Kel Mehmed Ağa, Urlu Murtaza Ağa, Zülâlî Hasan Efendi, İstanbul Kadısı İbrâhim Efendi gibi ihtilâlin elebaşıları katıldı. Yanlarında bulunan yirmi beş - otuz kişilik muhafız grubu sarayın birinci avlusunda alıkonuldu. İkinci avluda da on kişi alıkonulup üçüncü kapıdan sadece beş altı kişi içeriye alındı. Sünnet Odası'ndaki toplantıda

Patrona Halil'e Rumeli, Muslu Beşe'ye Anadolu beylerbeyiliği, Kel Mehmed Ağa'ya da vezirlik verilerek İran seferine hazırlanmaları emredildi. Âsi elebaşılarına hil'atleri giydirileceği sırada önceden Sünnet Odası'nın yüklük ve dolapları ile Revan Köşkü'ne saklanmış olan Pehlivan Halil Ağa idaresindeki otuz iki silâhlı adam Sadrazam Silâhdar Mehmed Paşa'nın işaretiyle ortaya çıktı. Pehlivan Ağa, Patrona Halil'i öldürürken Canım Hoca Kel Mehmed'i öldürdü, bu arada Muslu Beşe de katledildi, öteki

zorbalar ise teslim olmak zorunda kaldılar. Ardından ikinci avludakiler katledildi. Gelişmelerden haberdar olan birinci avludakiler kaçtı. Anadolu'ya kaçanların cezalandırılması için fermanlar çıkarıldı (Destârî Sâlih Tarihi, s. 32). Âsi ileri gelenlerinin öldürülmesiyle şehirde kısmen sükûnet sağlandıysa da kargaşa bir müddet daha devam etti. Âsilerin kanını dava eden bir grup Ağakapısı'nı bastı, evleri, çarşı ve pazarları yağmaladı. Yeni sadrazam Kabakulak İbrâhim Paşa'nın emriyle sancak-ı şerif çıkarılarak halkın sancak altında toplanması istendi. Önceki isyandan büyük zarar gören halkın, ellerinde baltalar ve odunlarla toplanıp Divanyolu'ndan Beyazıt'a doğru yürümesi üzerine Etmeydanı'ndaki âsiler kaçtı. Böylece ikinci isyanın da bastırılmasından sonra ayaklanmaya sebep olan çoğu Arnavut asıllı âsiler cezalandırıldı, ocaklardaki destekçileri de ihraç edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Destârî Sâlih Tarihi: Patrona Halil Ayaklanması Hakkında Bir Kaynak (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962; 1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi (nşr. Faik Reşit Unat), Ankara 1943; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, s. 295-359; K. Mikes, Türkiye Mektupları (trc. Sadettin Karatay), Ankara 1945, II, 44; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 611, 615 vd., ayrıca bk. tür.yer.; Subhî, Târih, vr. 6a-11b, 16a-23a, 25a vd.; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 6-20; Ferâizîzâde Mehmed Said, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 1248-1261; Hammer, HEO, XIV, 219-249; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, III, 30-32; Danişmend, Kronoloji, IV,

17-21; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 199-218; Münir Aktepe, Patrona İsyanı 1730, İstanbul 1958; Reşat Ekrem Koçu, Patrona Halil, İstanbul 1967; Ahmed Refik Altınay, Lâle Devri, İstanbul 1973, tür.yer.; a.mlf., Onikinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (1689-1785), İstanbul 1988, s. 109-112, 123-125; a.mlf., "Patrona Halil", Şehbâl, IV/73, İstanbul 1329, s. 4-6; Necati Kotan, Patrona Halil ve İsyanı, Adana 1973; Songül Çolak, "Patrona Halil Ayaklanmasını Hazırlayan Şartlar ve İsyanın Payitahttaki Etkileri", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 525-529; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, IV, 337-340; Bekir Sıtkı Baykal, "Patrona Halil Ayaklanması ile İlgili Kaynaklar Hakkında", TTK Bildiriler, IV (1952), s. 177-182; R. W. Olson, "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics", JESHO, XVII (1974), s. 329-344; A. Matkovski, "l'Insurrection de Patrona Halil à Istanbul 28 September 1730 et sa repercussion en Macedonie", Balcanica, sy. 13-14, Belgrad 1982-83, s. 105-115; İsmet Parmaksızoğlu, "Patrona İhtilâli", TA, XXVI, 438-441; A. H. de Groot, "Patrona Khalīl", EI² (Fr.), VIII, 296.

Abdülkadir Özcan

PAVET de COURTEILLE, Abel-Jean Baptiste-Marie-Michel

(1821-1889)

Fransız Türkologu.

23 Haziran 1821'de Paris'te doğdu. Şark Dilleri Okulu'nda okudu. 1850'de Dil Oğlanları Mektebi'nde ders müzakerecisi oldu. 1854'te Collège de France'ın Türkçe kürsüsüne tayin edildi ve 1861'de aynı yerde Türk dili ve edebiyatı profesörlüğüne yükseldi. 1857'de Nâbî'nin Hayriyye'sini yayımladıktan sonraki mesaisini tamamen Uygurca'ya ayırdı. Antoine Galland'ın İstanbul'da bir kitapçıdan satın alıp ülkesine götürdüğü Uygurca yazmanın hangi dilde ve hangi harflerle kaleme alınmış olduğu XVIII. yüzyılın ilk yarısına kadar Fransız şarkiyatçıları tarafından hâlâ anlaşılamamıştı. Pavet de Courteille bu konuda çalışarak kendisinden önce eser üzerinde incelemeler yapan Abel Rémusat, Pierre-Amedée Jaubert, Arthur Lumley Davis gibi şarkiyatçıların yanlışlarını düzeltti. Yazmada yer alan Mi'râcnâme ve Tezkire-i Evliyâ'yı neşretti. İkinci eserin yayımlandığını tam olarak göremeden 12 Aralık 1889'da öldü. İbrânîce ve Süryânîce'yi öğrendikten sonra kendini Türkçe, Arapça ve Farsça'ya veren, Çağatay ve Uygur lehçelerinin Fransa'daki ilk araştırmacılarından olan Pavet de Courteille, Société Asiatique'in başkan yardımcılığını yapmış, 1873'te Académie des Inscriptions üyesi olmuştu. Ayrıca Rus Bilimler Akademisi'nin yabancı üyeleri arasındaydı. Kitaplarından başka dergilerde ve özellikle Journal asiatique'teki yazılarının büyük kısmı kendi sahasıyla ilgili yeni yayınların tanıtımı ve eleştirisine dairdir.

Eserleri. 1. Conseils de Nabi Efendi à son fils Aboul Khair (Paris 1857). Nâbî'nin Hayriyye'sinin yayımı olup, eserin Fransızca tercümesine de yer verilmiştir. Müellif, giriş bölümünde Hayriyye'nin neşrini arkadaşı ve hocası olan Şinâsi'den aldığı bir yazmaya dayanarak yaptığını belirtmiş, ancak Denis Dominique Cardonne tarafından daha önce gerçekleştirilen Hayriyye çevirisinden söz etmemiştir. 2. Histoire de la campagne de

Mohacz (Paris 1859). Kemalpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ının içindeki "Mohaçnâme" bölümünün neşri ve notlarla Fransızca'ya çevirisidir. 3. Les prairies d'or (I-IX, Paris 1861-1877). Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb'inin tercümesi ve indeksli neşridir. İlk üç cildini Barbier de Meynard ile birlikte hazırlamış, diğer ciltleri Barbier de Meynard tamamlamıştır. 4. El lugat un Nevāiyye ve'l-istişhādātü'l-Çagatāiyye. Dictionnaire turc-oriental (Paris 1870). Kaçarlı Şah Abbas'ın isteği üzerine Mirza Muhammed b. Abdüssâbir-i Hûyî'nin kaleme aldığı Hulâsa-i Abbâsî, Mirza Kulı Hidâyet'in Türkçe-Farsça Ferheng-i Encümenârâ-yı Nâsirî ve Ali Şîr Nevâî'nin eserlerinin okunmasını kolaylaştırmak için yazılan Abuşka adlı Doğu Türkçesi sözlüğünden yararlanılarak hazırlanmıştır. Pavet de Courteille, Ali Şîr Nevâî'nin eserlerinden, Ebülgazi Bahadır Han'ın Şecere-i Türkî'sinden, Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn'undan örnekler vererek sözlüğünü zenginleştirmiştir. 5. Mémoires du Sultan Babér (Paris 1871). Ilminski'nin 1857'deki neşrinden sonra Bâbür'ün hâtıralarının Çağatayca'dan Fransızca'ya yapılan ilk çevirisidir. 6. Etat présent de l'Empire ottoman (Paris 1876). Müellifin Ubicini ile birlikte hazırladığı bu kitapta 1293 (1876) salnâmesine göre istatistik, hükümet, idare, maliye, ordu, gayri müslim tebaa açısından Osmanlı Devleti'nin son dönemdeki konumu incelenmiştir. 7. Mi'radj-nā-meh, récit de l'ascension de Mahomet au ciel (Paris 1882). Antoine Galland'ın İstanbul'dan satın aldığı Uygurca yazmanın içindeki iki metinden biridir. Arapça'dan çevrilen 840 (1436) tarihli yazmada elli sekiz minyatür bulunmaktadır. Courteille, Herat'ta Sultan Şâhruh zamanında Melik Bahşî adlı bir hattat tarafından istinsah edilen eseri Fransızca çevirisi ve notlarla yayımlamış, Arap harfli Türkçe metni de buna eklemiştir. Kitabın adı Resûl Aleyhisselâmnıng Mi'râc Kabarganı olarak da geçer. 8. Tezkereh-i Evliyā-Le Mémorial des saints (Paris 1889-1890). Antoine Galland'ın satın aldığı Uygurca yazmanın içindeki ikinci metin olup Ferîdüddin Attâr'ın evliya menâkıbnâmesinin Farsça'dan Uygurca'ya çevrilmiş şeklidir. Eserin I. cildinde Fransızca çeviri, II. cildinde tezhipli Uygurca metnin tıpkıbasımı yer alır. Pavet de Courteille'in bu son çalışması şarkiyata dair çeviri ve metin neşirlerinin en güzellerinden biridir ve 1889 Paris Milletlerarası Sergisi için özenle basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Pavet de Courteille, Conseils de Nabi Efendi à son fils Aboul Khair, Paris 1857, s. I-IV; a.mlf., Dictionnaire turc-oriental, Paris 1870, s. I-XIV; a.mlf., Mi‘radj-nāmeh, Paris 1882, s. I-XXXI; A. Galland, İstanbul’a Ait Günlük Hâtıralar: 1672-1673 (nşr. Ch. H. A. Schefer, trc. Nahit Sırrı Örik), Ankara 1987, I, 36; J. Th. Zenker, Bibliotheca orientalis manuel de bibliographie orientale,

Amsterdam 1966, II, 84; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 189-190; Babinger (Üçok), s. 71, 263; Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 245-246; a.mlf., TA, XXVI, 443; Yahya Erdem, “Hayriye-i Nâbi’nin Fransızca’ya İlk Çevirisi”, Müteferrika, sy. 2, İstanbul 1994, s. 165-171; F. Grenard, “Pavet de Courteille”, Grande encyclopédie, Paris, ts., XXVI, 147.

Yahya Erdem

PÂYE

(پایه)

Osmanlılar'da özellikle ilmiye mensuplarına verilen rütbeyi ifade eden terim.

Sözlükte "görev derecesi, rütbe, mertebe" anlamına gelen ve terim olarak ilmiye mensuplarına verilen rütbeyi anlatan Farsça pâye kelimesi daha geniş mânada herhangi bir memuriyetin fiilen ifa edilmek üzere değil adının rütbe ve unvan olarak verilmesini belirtir. Memuriyetin fiilen yapılanına ise mansıb denilir. Ancak bilfiil memuriyeti yürütenlerle bu memuriyeti veya mansıbı rütbe olarak almış kişiler teşrifatta aynı hak ve yetkilere sahip kabul edilmiştir. Osmanlı ilmiye mesleğinde XVI. yüzyılın sonlarından itibaren sıkça kullanılan pâye terimi hem eğitim öğretim kuruluşları olan medreselerin müderrislerinin, hem de adliye teşkilâtının ayrılmaz elemanları olan kadıların ve zaman zaman askerî sınıfa mensup kişilerin tayin ve terfileri dolayısıyla kaynaklarda geçer.

Pâye uygulamasının ortaya çıkışına yol açan gelişmeleri Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar indirmek mümkündür. Fâtih devlet teşkilâtını yeniden düzenlerken medrese teşkilâtını da gözden geçirmiş ve mevcut medreseleri bir tasnife ve derecelendirmeye tâbi tutmuştur. Böylece isimlerini müderrislerine ödenen günlük ücretlerden alan yirmili, yirmi beşli, otuzlu, kırklı ve ellili medreseler ortaya çıkmıştır. Ellili medreseler hâriç ve dâhil olmak üzere ikiye ayrılmış olup bunlardan ilki genellikle devlet erkânı tarafından teşkil edilmiş, dâhil medreseleri ise daha ziyade Osmanlı hânedan mensupları tarafından yaptırılmıştır. Fâtih'in teşkilât kanunnâmesinde bu medrese derecelenmesinin en üstünde dâhil statüsündeki Sahn medreseleri (medâris-i âliye) yer alır. Bu dönemdeki yegâne altmışlı medrese fethin de sembolü olan Ayasofya yanındaki medreseydi. Süleymaniye medreselerinin kurulmasıyla yeni bir tasnif sistemi ortaya çıkmıştır. Yeni tasnife göre medreseler ibtidâ-i hâric, hareketi hâric, ibtidâ-i dâhil, hareketi dâhil, mûsıle-i Sahn, Sahn-ı Semân, ibtidâ-i altmışlı, hareketi altmışlı, mûsıle-i Süleymâniyye, Süleymaniye, hâmise-i

Süleymâniyye, dârü’l-hadîs (-i Süleymâniyye) olmak üzere on iki gruba ayrılmıştır. Bu tasnif XIX. yüzyılın sonlarına kadar varlığını korumuştur.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni medreselerin tasnifi, derecelenmesi ve pâye olarak geçen yeni bir uygulamanın ortaya çıkması medrese sayısının ve buralarda ders veren ulemânın artması ile yakından ilgilidir. Müderris sayısındaki artışa paralel olarak gerçekleştirilen yeni uygulama, müderrislerin hareketleri (tayinleri ve yükselme seyirleri) sırasında terfi imkânının bulunmadığı durumlarda devreye sokulan pâye sistemidir (Uzunçarşılı, s. 65). Meselâ Sahn müderrisliğine gelmesi istenen birine Sahn medreselerinde münhal kadro bulunmaması durumunda, Sahn dışındaki bir medresenin hükmen Sahn sayılarak tevcih edilmesi yoluna gidiliyordu. Böylece bir taraftan aynı statüde kalmak, aynı maaşı almak ve önünün tıkalı olduğunu görerek ümitsizliğe kapılmak gibi durumlar bertaraf edilmiş, diğer taraftan devlet açısından kendisini çıkmazda gören bazı ulemânın olumsuz hareketlere kalkışmasının önü alınmış oluyordu. Artık ilmiye mensuplarının yükselebilmesi için üst medreselerde münhal kadroların ortaya çıkmasını beklemeye gerek kalmıyor, bir üst medresenin pâyesi daha düşük seviyedeki bir medreseye verilmek suretiyle müderrisine terfi imkânı sağlanıyordu. Bu şekilde kendisine pâye verilen kişi bir üst medresenin müderrisiyle aynı hak ve yetkilere kavuşmuş oluyordu. Bu uygulama, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren gittikçe artan bir şekilde medrese tasnifi içerisindeki bütün kategorilere yayılmış, bir müderrisin yükseltilmesine lüzum görüldüğünde bulunduğu medrese hükmen bir üst basamak medreseden sayılarak ihtiyaç karşılanmaya başlanmıştır (a.g.e., s. 58). Meselâ 983’te (1575) Edirne Halebiye Medresesi müderrisi olan Mevlânâ Yâkub bir süre sonra yerinde “pâye-i Sahn-ı i‘tibâr” (Atâî, s. 326), Trablusşam kadılığına kadar yükselen Mevlânâ Abdülhamid, 993’te (1585) Üç Şerefeli Medrese müderrisi iken önce yerinde “Sahn-ı hükmî” ve ardından Edirne Bâyezîdiyyesi müderrisi (a.g.e., s. 310), Mevlânâ Mustafa Efendi, 1003’te (1595) Manisa’da Hâtuniye Medresesi müderrisi iken “pâye-i Sahn-ı i‘tibârî ile dâhil rütbesine nâil” (a.g.e., s. 525), Mevlânâ İbrâhim Efendi 1595’te Üsküdar Mehmed Paşa Medresesi’ne tayin edildikten sonra aynı yerde “pâye-i Sahn ile terfî” (a.g.e., s. 539) olmuştu.

XVII. yüzyılın başından itibaren bu tür uygulamalar hızla artmıştır. Bununla ilgili örneklere Atâî’nin Zeyl-i Şekāik’inde sıkça rastlanır. Buna karşılık

aynı yüzyılın ikinci yarısına ait örnekler daha azdır. Sonraki örnekler ise bütün medrese derecelerine teşmil edilebilecek kadar çoğalır (Şeyhî, bk. İndeks) ve gitgide medrese derecelenmeleriyle ilgili klasik tasnif altüst olur. XVI. yüzyılda hâriç medreselerinden olan medreselerin XVII ve XVIII. yüzyıllarda sık sık hükmen Sahn, ibtidâ-i altmışlı, mûsıle-i Süleymâniyye sayılmak suretiyle kendilerine müderris tayin edilmesi, böylece medreselerin belirlenmiş derecelerinden iki üç basamak yukarı çıkarılması bu durumun en açık göstergeleridir. Sıradan işlerden biri de derecesi yükseltilen bir medreseye tayin edilen müderrisin başka bir medreseye veya kadılığa geçmesi üzerine derecesinin tekrar eski haline döndürülmesidir (Uzunçarşılı, s. 62-63).

Buna benzer bir sistemin uzantısı kadılıklara tayinlerde görülür. XVII. yüzyılın başlarında az rastlanan pâyeli kadı tayinleri, imparatorluğun geçirdiği genel değişime paralel olarak yüzyılın ortalarına doğru hızlanmış, XVIII. yüzyılda ise alışılmış bir uygulama haline gelmiştir. Bunda, Osmanlı fetihlerinin artık durmasının ve medreselerdeki mûtat hizmet sürelerini veya kademelerini geçerek kadı olmak isteyenlerin gelebilecekleri mevkilerin yetersiz hale gelmesinin rolü vardır. Kadılıkların sayısının sınırlı, kadı olması istenenlerin ise fazlalığı taliplerin ya bulundukları mevkide bir üst kadılığın pâyesini almalarına veya daha müderrisken kadılık pâyesi edinmelerine yol açmıştır (a.g.e., s. 87-103). Önceleri sadece emekli muamelelerinde rastlanan pâye tevcihleri daha sonra aktif görevlere dönüşmüştür. Meselâ Şeyhülislâm Hoca Sâdeddin Efendi'nin oğlu Şeyhülislâm Esad Efendi 1004'te (1596) Edirne kadısı bulunduğu sırada Anadolu sadâreti pâyesiyle emekli olmuştu (Atâî, s. 690). 1017'de (1608) Sahn müderrisliğine ulaşan Mevlânâ Muslihuddin 1609'da Kudüs pâyesiyle emekliye ayrılmıştı (a.g.e., s. 551). Mevlânâ Ahmed, 1029'da (1620) çok kısa süre Sahn müderrisliğinde bulunduktan sonra Bağdat kadısı pâyesine yükselerek günlük 80 akçe ile emekli olmuştu (a.g.e., s. 661).

İlmiye zümresine mensup hatırlı kişilerin taltif edilmesi dahil başka birtakım düşüncelerle biri pâye olmak üzere iki vazifenin bir kişinin uhdesine verildiğine dair çok sayıda örnek vardır. Özellikle kazaskerlik

pâyesi bunun en dikkat çekici örneğini oluşturur. Edirne Kadısı Seyrekzâde Seyyid Yûnus Efendi 1057'de (1647) Anadolu kazaskerliği pâyesi

ilâvesiyle nakîbü'l-eşrâf olmuş, daha sonra aynı vazifedeyken kendisine Rumeli kazaskerliği pâyesi ihsan edilmişti (Şeyhî, s. 202). Eski Sahn müderrislerinden Şâmî Nûman Efendi 1649'da Kudüs pâyesi ilâvesiyle Kayseri kadısı tayin edilmişti (a.g.e., s. 270). Bostanzâde Ebûbekir Efendi 1670'te Kudüs pâyesiyle Eyüp kadısı olmuştu (a.g.e., s. 389). Ayrıca Anadolu ve Rumeli beylerbeyilikleri gibi yüksek memuriyetlerin de birer pâye olarak verilebildiği bilinmektedir. Bunlardan meselâ Rumeli beylerbeyi pâyesini taşıyan bir kişi teşrifatta fiilen Anadolu beylerbeyliğinde bulunan kişinin üstünde görülürdü. Bu tür uygulamalarla başta ilmiye mensupları olmak üzere diğer devlet kademelerini dolduran ve yükselmeyi arzu eden pek çok memura hem maddî imkân hem itibar ve statü imkânları sağlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 7-51; Atâî, Zeyl-i Şekāik, bk. İndeks; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, bk. İndeks; Cevdet, Târih, I, 111; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 58, 62-63, 65, 87-103; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 15-16; Fahri Unan, Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi, Ankara 2003, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı İlmiye Tarîkinde 'Pâye'li Tâyinler Yâhut Devlette Kazanç Kapısı", TTK Belleten, LXII/233 (1998), s. 41-64; Pakalın, II, 764.

Fahri Unan

PÂYE

(پایه)

Mimaride kullanılan bir destek türü.

Farsça'da "iskemle, masa ayağı" mânasına gelen pâye yerine pilpâye veya filayağı da denir. Bu unsur sütunlardan farklı olarak büyük çaplı ve bir hayli yüksek bir ayaktır. Tuğla yahut kesme taş örgü şeklinde yükseltilen bu taşıyıcı unsur bir sütun gövdesi gibi silindir biçiminde inşa edilebileceği gibi kare, dikdörtgen, çokgen, yonca planlı olarak da inşa edilebilir. Pâyelerin şekil ve kalınlığı mimari mekânın ölçüleri, kullanılan inşa malzemesi ve yapının genel üslûbuna bağlı şekilde ortaya çıkar. Ancak pâye biçimsel bir tercih değil her durumda zorunlu başvurulmuş bir elemandır.

Mimarlık tarihi boyunca genişleyen iç hacim örtü unsurlarının da büyümesini gerektirdiğinden duvarlar giderek taşıyıcı işlevlerini iç desteklere bırakır. Bu sorun iç mekânda güçlü destek arayışlarının yeniden düşünülmesi anlamına gelir. Büyüyen mimari ölçülerde üst yapıyı çadır direği ya da biraz daha büyük sütunlarla karşılamak mümkün değildir. Genişleyen duvarların sınırladığı alanda düşey derinliğin de artması kaçınılmaz olduğundan bilinen destek sorununun yeniden tasarımlanması zorunluluk haline gelir.

İç mimaride belirli bir yükseklikten sonra tek parçadan oluşan sütun gövdesinin elde edilmesi güçtür. Böyle bir taşıyıcı gövde imal edilebilse de mukavemeti garanti edilemez. Fazla yüksek olmadığı halde pek çok sütunda ortaya çıkan düşey çatlaklar çemberlerle önlenmeye çalışılmıştır. O halde sütunun elverişsizliği bilinmektedir. Sütunlar üst üste konarak yükseltilebilmektedir; ancak düşey doğrultudaki çok parçalı destek sistemi iç mekânı bölerek olumsuz etkilediği gibi bu kurgu statik bakımdan da güvenilir değildir. Bağımsız taşıyıcı olarak yükseltilebildiğinden pâye düşey derinliği arttırmak isteyen mimarların karşılaştıkları sorunu çözmüştür.

Büyük bir alanı kapatan örtüyü destekleyecek pâyelerin bir hayli yüksek ve

kalın tutulması gerektiğinden bu unsurun gövde kesiti de fonksiyonuna uygun olacaktır. Düz yüzeyli ve kalın pâyelerin hareketsiz, tekdüze yüzey etkisini azaltmak ve görsel sorunu çözmek üzere düşey yivler, nişler ve köşe pahlamaları yapılarak bir hareket sağlanmış, hareketli yüzey dokusuyla bu taşıyıcı unsurun mukavemeti arttırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Doğan Hasol, Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü, İstanbul 1975, s. 87, 182; Adnan Turanî, Sanat Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1993, s. 18, 42; Metin Sözen - Uğur Tanyeli, Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1996, s. 31, 84, 188; SA, IV, 1598; Emre Erenler, "Ayak", Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1997, I, 172-173.

Selçuk Mülâyim

PAZAR

Aslı Farsça bâzâr olan kelime, sözlükte “alıcı ve satıcıların ticaret için belli zamanlarda toplandıkları üstü açık kamu alanı” mânasına gelir. Anlam genişlemesiyle şehrin bir plana göre düzenlenmiş geleneksel iş bölgesini veya caddesini / sokağını yahut bunun belli meslek erbabınca işletilen dükkânlar kümesinin oluşturduğu kesimini ifade eder. Haftanın alışveriş maksadıyla toplanılması âdet olan gününe de pazar adı verilir. Arapça’sı “mal sevkedilen yer” mânasında sûk (çoğulu esvâk) olup Kur’an’da müşriklerin Hz. Peygamber’in pazarlarda dolaştığı, dolayısıyla diğer insanlardan farkının bulunmadığı yönündeki eleştirilerine değinilen iki yerde geçmektedir (el-Furkān 25/7, 20). Şehirlilerin günlük ihtiyaçlarını karşıladıkları küçük pazarlara Arapça’da süveyka, Farsça’da bâzârce, Türkçe’de pazarcık denir. Yılın belli dönemlerinde kurulan, özellikle uzak mesafelerden getirilen malların alınıp satıldığı büyük pazarlar için Türkçe’de Grekçe asıllı panayır, Arapça’da yine sûk kullanılır. İtalyanca’dan Türkçe’ye geçen piyasa kelimesi de en geniş anlamıyla pazarı ifade eder. Pazarlarda satış yapanlara pazarcı ve bezirgân (bâzârgân) adı verilir. Pazarın düzeninden sorumlu kişiye pazarbaşı denilir. İki pazar sokağının kesişmesiyle oluşan dört yol ağzına çarşı (Far. çâr sû [dört taraf]) ve Arapça’da murabba‘ adı verilir. Tarihte özellikle takas ekonomisinden para ekonomisine geçildikten sonra pazarlar canlanmıştır. Sanayi devrimiyle birlikte pazar ve piyasa kelimeleri serbest rekabet şartlarında mal, hizmet ve iş gücü arz ve talebinin buluştuğu en geniş alanı belirtmek üzere kullanılmaya başlanmıştır.

Pazarlar günlük, haftalık, aylık, mevsimlik ve yıllık olabilir. Mevsimlik ve özellikle haftalık pazarlar, geçimlik bir ekonomiyle kalıcı ticaret merkezleri ağı arasında bir ara aşama olarak değirlendirilmektedir (EIr., IV, 45-46). Pazarlar merkezî pazar, perakende pazarı, semt pazarı, taşra pazarı, ziyaretgâh pazarı, ordu pazarı gibi sınıflara ayrılabilir. Çoğunlukla büyük şehirlerin eski bölgelerinde ana iş merkezini oluşturan ve her gün açılan merkezî pazarın bünyesinde perakende / toptan ticaret, finans ve zanaat kesimleri sıkı bir ilişki içindedir. Perakende pazarı, çoğunlukla küçük şehirlerde esasen doğrudan tüketiciye yönelik az miktarda satışların

yapıldığı geleneksel merkezî alışveriş bölgesidir. Şehirlerde ana pazarın dışında belli yerleşim biriminin günlük ihtiyaçlarını karşılayan, bazıları haftada bir iki defa kurulan küçük satış alanına semt pazarı denir. Bazı şehirlerde sur içinde semt pazarına rastlanmazdı; buralarda ana pazarın dış halkaları yerleşim birimlerinin günlük ihtiyaçlarını karşılayıcı bir işlev üstlenirdi. Şehir kapılarının dışında veya çevredeki önemli bir yolun yakınında açılan taşra pazarı kırsal kesim için semt pazarı işlevi gördüğü gibi köylüler / bedevîlerle şehirlileri de buluştururdu. Bunun örnekleri Dımaşk (Meydân), Bağdat (Hark), Halep (Sûkubenkuse), Kayrevan (Tûnis kapısında), Kandehar (doğu kapısında) ve Şîraz'da

(güneybatı kapısında) bulunurdu. Taşra pazarlarında basit hanlar vardı; buralarda aracılar satın aldıkları dayanıklı tarım ürünlerini depolar, şehre inen çiftçiler yük hayvanları ve arabalarını bırakır, bazan da celepler topladıkları hayvanları barındırırdı. Ordu pazarı ise özellikle askerî birliklerin ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla karargâhların yakınında düzenli şekilde veya sefer güzergâhları üzerinde geçici olarak kurulurdu (meselâ bk. Ahmed b. Hâlid es-Selâvî, II, 39; Bosworth, s. 119).

Câhiliye Devri Arabistan Pazar ve Panayırları. Kur'an'da Allah ile insanlar arasındaki ilişkilerin sık sık ticarî terminolojiyle ifade edilmesi, İslâm'ın doğuşunda Mekke'de câri olan "pazar" ekonomisinin ve ticaret ağırlıklı hayat tarzının bir yansıması sayılabilir (meselâ bk. el-Bakara 2/16; et-Tevbe 9/111; es-Saf 61/10). Mekke şehri, çevresinde panayırların düzenlendiği önemli bir ticaret merkeziydi. "Kıraç bir vadi" olan Mekke'nin (İbrâhîm 14/37) ekonomisi o derece dışa bağımlıydı ki ticaret kervanları şehir pazarına indiği zaman törenlerle karşılanırdı (Müslim, "Cumʿa", 36-38). Câhiliye döneminde Kureyş kabilesi Kur'an'da atıfta bulunulduğu üzere (Kureyş 106/ 1-4) yazın Suriye'ye, kışın Yemen'e düzenlenen ticaret seferlerinin güzergâhı üzerindeki kabilelerin yanı sıra Sâsânî ve Bizans imparatorlukları ile ticarî antlaşmalar (îlâf) yapmıştı. Bunun da katkısıyla Arabistan yarımadasında özellikle hac mevsiminde panayırlar peşpeşe kuruluyordu. Buralarda ticarî, toplumsal ve kültürel etkinlikler gerçekleştirilir, mallar takas edilir, hısımlıklar kurulur, antlaşmalar yapılır, ihtilâflar çözüme kavuşturulurdu. Panayır yeri olarak genellikle yolların kesiştiği tarafsız bölgelerdeki uzun görüş mesafesine sahip alanlar seçilirdi. Bütün düşmanlıkların askıya alındığı haram aylar uygulaması kan

davalarının ticareti kösteklememesi ve panayırlara rağbetin artması bakımından özel bir önem taşımaktaydı (bk. HARAM AYLAR). Doğu panayır hattı Necran'dan Uman'a, oradan Basra körfezinin batı sahilinden geçerek Irak'a kadar uzanır ve Şam'ın (Suriye) kırsal kesiminde son bulurdu. Batı hattı Yemen'den başlayıp Hicaz üzerinden Şam'a ulaşırdı. Yarımadadaki transit ticaret zamanla Yemenliler'den Hicazlılar'a geçti. Panayırların en meşhuru, neredeyse bütün Arap kabilelerinin katıldığı ve uzak mesafelerden çeşitli malların getirildiği Ukâz'dı. Arabistan'da hac mevsimindekiler dışında da panayırlar kurulurdu. Mekke'nin içinde ise Hazvere pazarı gibi bazı pazarlar mevcuttu. Mevsimlik panayırlar İslâm devletinin hâkimiyeti altında önemini yitirip birer birer ortadan kalkmıştır. Zira Mezopotamya'nın fethiyle birlikte doğu ile doğrudan bağlantı kurulduğu ve yarımada sınırlarının dışına taşan İslâm ülkesinde iç güvenlik sağlandığı için bunlara ihtiyaç kalmamıştır. Câhiliye döneminde Medine'deki pazarlar şehrin batı tarafında güneyden kuzeye doğru sırasıyla Asabe'deki Sefâsif, Abdullah b. Übeyy'in kalesinin bulunduğu Müzâhim, Buthân vadisi köprüsü civarındaki Kaynukā' ve Zübâle semtlerinde oluşturulurdu. Müzâhim pazarı Abdullah b. Übeyy'in, Kaynukā' ve Zübâle pazarları ise yahudilerin hâkimiyeti altındaydı. Yahudi kabilesi Benî Kaynukā'ın Medine'nin geneline hitap eden pazarı cuma günü kurulurdu.

Medine Pazarı. Mevcut Medine pazarlarının hâkimi olan müşrik ve yahudi tüccarları faaliyetlerini ya kendi dinlerine ya da Câhiliye âdetlerine göre yürütüyordu. İslâm'ın yasakladığı işlemlerin yapıldığı bu ortamlarda müslümanların kendi pazar hükümlerini uygulaması ve karşılıklı güven ortamını sağlaması mümkün değildi. Ayrıca şehirde gayri müslimlerle yapılan ticaret daha çok onların lehineydi. İslâmî esasların uygulandığı bir pazar kurmak isteyen Hz. Peygamber, Nebît ve Benî Kaynukā' pazarı gibi yerleri dolaşmış ve bunların müslümanlara uygun olmadığını belirtmiştir. Benî Kaynukā' pazarının yakınındaki Bakī' ez-Zübeyr'de bir çadır kurup burayı pazar yeri olarak seçen Resûlullah'ın teşebbüsünü yahudilerin ileri gelenlerinden Kâ'b b. Eşref çadırın iplerini kesmek sûretiyle sabote etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber Benî Sâide bölgesindeki bir alanı tahsis etmiştir. Bu pazar Mescidi Nebevî'nin yakınında Buthân vadisinde, Medine'nin giriş çıkış yolları üzerinde ve şehrin tamamına hizmet verebilecek bir konumda bulunuyordu. Resûlullah yeni pazar için bazı kurallar koymuştu: Pazar vergisi alınmayacak ve sabit yerler

edinilmeyecekti. Câhiliye pazarlarının çoğunda bir çeşit pazar vergisi toplanıyordu. Yeni pazarda vergi alınmaması ilkesi muhtemelen, Ukâz, Mecenne ve Zülmecâz panayırlarına giderek halkı İslâm'a çağıran Resûl-i Ekrem'in (el-Müsned, III, 322, 339, 492) Ukâz'da gözlemlediği vergi muafiyeti uygulamasını benimsediğini göstermektedir. Vergi muafiyetinin Hulefâ-yi Râşidîn devrinde de sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kolaylık sağlaması sebebiyle diğer vergiler pazar yerinde toplanırdı; nitekim Hz. Ömer ve Osman uşûru Medine pazarında tahsil ettirirdi. Bazı kaynaklara göre İslâm tarihinde pazar vergisi ilk defa Ziyâd b. Ebîh'in Basra valiliği sırasında uygulanmıştır (İbn Ebû Şeybe, IV, 488; VII, 248).

Pazar yerlerinin sahiplenilmemesi kuralı, adaletin gözetilmesi yanında sabah erkenden tezgâh kurulmasına izin vermek suretiyle tembellik göstermeden işe başlanmasını özendirmek, böylece piyasaya canlılık kazandırmak gibi gayelere mâtuf olsa gerektir. Hz. Peygamber bu yasağın ihlâline yönelik bazı girişimleri önleyerek imtiyazlı bir sınıfın türemesini engellemiştir. Sonraki dönemlerde sabit yerler edinmeme kuralını ihlâl teşebbüsleri olmuşsa da Hulefâ-yi Râşidîn bunlara karşı aynı kararlı tutumu sergilemiştir (bazı uygulamaları için bk. Cengiz Kallek, Asr-ı Saâdet'te Yönetim, s. 196). İslâm hukukçularına göre umumun pazar yerlerinden yararlanma hakkı ibâha niteliğinde olup kamu hukukuyla ilgilidir. Satıcıların bunlar üzerindeki hakları milk-i intifâ kapsamına girer. Umumi yollar, meydanlar, pazar yerleri gibi herkesin yararlandığı kamu mekânları devletin tasarrufu ve denetimi altındadır (bk. İKTÂ; MAL). Açık pazarlarda mallarını günübirlik sergileyenlerden ücret alınmayacağı kanaati hâkimdir (Belâzürî, s. 448; Kudâme b. Ca'fer, s. 208; Mâverdî, s. 246; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, s. 226). Ebû Yûsuf, pazar sokaklarında inşa edilen ruhsatsız dükkân ve binaların yıktırılması veya kiraya tâbi tutulmasını devlet başkanının takdirine bırakmaktadır. Kamuya ait haraç arazisi üzerinde özel sektör tarafından inşa edilecek ruhsatlı dükkân ve binalardan bir kira alınabileceğini söylemekte, ancak bunun işletmecilerin ödeme gücünü aşmamasını önermektedir.

Asr-ı saâdet'teki pazarlarda gıda ürünleri, hayvanlar, köleler ve diğer mallar için ayrı yerler tahsis edilmiştir. Bu düzenlemede intizamın yanı sıra sağlık kurallarının gözetilmiş olması muhtemeldir. Hisbeyle ilgili kitaplarda her meslek zümresi için müstakil pazarlar ayrılması önerilir. Ayrıca ürünlerinin

hazırlanmasında ateşten yararlanan fırıncı, lokantacı ve demirci gibi esnafın kolay tutuşan malların satıcılarından belli bir uzaklıkta konuşlanması tavsiye edilir. Pazar yerlerinin topografik düzenine, özellikle de aynı tür malları üreten / satan dükkânların müstakil bölümlerde toplanmasına ilişkin görüşler erken dönem müslüman şehir planlamacılığı ilkelerini yansıtmaktadır. Hisbe yazarları dükkân sahiplerinin pazar sokaklarını işgal etmelerinin, kirletmelerinin, gelip geçenlere zarar verecek atıklar akıtmalarının yasaklanması

yönünde uyarılarda bulunmaktadır (meselâ bk. Celâleddin eş-Şeyzerî, s. 14; İbn Bessâm el-Muhtesib, s. 328).

Pazardaki işlemlerin toplumsal açıdan uyumlu, dinî kurallara ve örfe uygun biçimde yapılması gerekir. Âdil bir piyasa oluşturmayı amaçlayan Resûl-i Ekrem münâbeze, mülâmese, tasriye, neceş gibi bilinmezlik veya hile içeren Câhiliye akid türlerini, faizli muameleleri, karaborsacılığı, şehirlinin köylü adına simsarlığını, taşralı üreticilerin pazarlara ulaşmadan karşılanarak ellerindeki malların ucuza kapatılmasını açıklık ve rıza ilkesiyle bağdaşmadığı, haksız kazanca veya taraflar arasında çekişmeye yol açtığı için yasaklamıştır. Medine pazarında kadınların başta parfümeri olmak üzere çeşitli ürünler sattıkları ve Resûlullah'ın pazarların denetimi için tayin ettiği muhtesibler arasında yer aldıkları bilinmektedir.

Arabistan Yarımadasındaki Diğer Pazarlar. Mekke ve Medine, müslümanlar nazarındaki kutsallıkları yanında ticaret yollarının üzerinde bulunmaları, çevredeki bedevîlerin ve küçük yerleşim birimlerinin ihtiyaçlarını karşılamaları gibi sebeplerle hac mevsiminde iyice hareketlenen canlı pazarlara sahipti. Bunların düzenini ve sundukları ürünlerin çeşitliliğini özellikle hacıların ihtiyaçları belirlerdi. III. (IX.) yüzyılda Mekke pazarlarının en önemlilerinden biri Safâ ile Merve arasındaki alana paralel biçimde güney-kuzey istikametinde uzanırdı. Ramazan bayramında burada çadırlar kurulur, dükkânlar geceleri aydınlatılır ve sabaha kadar eğlenilirdi. Meyvecilik ve dericiliğiyle ünlü Tâif şehrinin pazarları başta Mekke olmak üzere civardaki şehirlerin ihtiyaçlarını karşılardı. Mekke güzergâhındaki Cidde pazarları özellikle hac mevsiminde çok canlıydı. Yarımadanın batı sahilinin antreposu durumundaki Câr Limanı'ndakiler de benzer özelliklere sahipti. Bir yerin başşehir olması pazarlarının gelişmesinde önemli rol

oynardı. Nitekim Zebîd, III. (IX.) yüzyılın başlarında Yemen Ziyâdî Emirliği'nin merkezi olunca pazarları gelişmişti. Şehirde kumaş pazarı gibi dâimî pazarlar yanında Va'd gibi sadece cuma günleri kurulan ve özellikle çevre köylere, vahalara hizmet verenleri de vardı. Aynı yüzyılın ikinci yarısında Yemâme bölgesinde Ühaydır hânedanının merkezi konumuna gelen Hadrame şehrinin pazarı da meşhurdu. San'a, Ya'furîler'in merkezi olunca Yemen'den ve bölge dışından getirilen çeşitli malların satıldığı canlı pazarlarıyla şöhrete kavuştu. Hanların yanı sıra dokumacılık ve bağlı zanaatların icra edildiği pek çok iş yeri bulunuyordu. Sa'de, III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren Ressîler'in başşehri haline geldiğinde gelişmeye başlayan pazarları Yemen'dekilerin en önemlileri arasına girdi. Kara ve deniz ticaret yolları üzerindeki konumları bazı şehirlerin pazarlarına rağbeti önemli ölçüde arttırıyordu. Meselâ III. (IX.) yüzyılda Basra körfezindeki stratejik önemi sebebiyle ticaret gemilerinin uğradığı, birçok malın satıldığı Suhâr ve Maskat'ın (Uman) pazarları büyük gelişme gösterdi. Doğu Afrika ile Hint ve Çin arasındaki deniz ticaretinin ana üssü konumundaki Aden'dekiler ise bunların hepsinden daha canlı ve zengindi. Bir bölgedeki doğal kaynaklar da civardaki pazarları hareketlendirirdi. Meselâ Basra körfezinin doğu yakasındaki Ukayr, Katîf, Dârîn, Üvâl ve Kâzime'nin pazarları özellikle inci avcılığı ile bağlantıları sebebiyle canlılık kazanmıştı. Hac güzergâhları üzerindeki bazı yerleşim birimlerinde hac ve umre kafilelerinin ihtiyaçlarının karşılandığı pazarlar kurulurdu. Nibâc, Karyeteyn, Sa'lebiye, Dariye, Teymâ, Vâdilkurâ ve Feyd bunlardan bazılarıdır. Hemdânî, hac yolundaki konaklama yerlerinin en önemlilerinden olan Felec pazarında 260 kuyu ve 400 dükkânın varlığını kaydetmekte ve Tihâme pazarlarının en büyüklerinden olup haftada bir kurulan Cüreyb'de yaklaşık 10.000 kişinin toplandığını tahmin etmektedir (Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab, s. 114, 305-306; ayrıca bk. Nâsır-ı Hüsrev, s. 141). III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda Arabistan pazarları genellikle şehrin merkezinde cuma camisinin çevresinde veya önemli mahallelerinde kurulurdu. Bazı Yemâme pazarları özel bir surla korunurdu. Felec pazarı 30 arşın yüksekliğinde bir sur ve hendekle çevrili olup demir kapıları vardı. Şehir dışındaki Feyd pazarı da surla çevriliydi. Yemâme'de ayrıca su başlarında özellikle bedevîlere hitap eden yerel pazarlar kurulurdu.

Yeni Oluşturulan Garnizon Şehirlerinin ve Başşehirlerin Pazarları. Hz. Ömer devrinde Irak ve Mısır'ın fethinden sonra yeni kurulacak Basra, Kûfe

ve Fustat gibi garnizon şehirleri için seçilen bölgelerin merkezinde cami ve genellikle pazara mahsus bir yer belirlendikten sonra çevresi parsellenerek yapılaşmaya açılmıştı. Ortadaki alanın etrafı da hendekle çevrilmişti. Bu şehirlerden Basra, Utbe b. Gazvân tarafından askerî üs olarak kurulduğunda önce cami yeri belirlenmiş, ancak bir pazar alanı tahsis edilmemişti. Daha sonra Muâviye'nin Basra valisi Abdullah b. Âmir, Ümmü Abdullah Kanalı'nın kenarındaki bazı evleri satın alıp yıktırarak yeni bir pazar yeri açtırmıştı; burası daha sonra onun adıyla (Sûku Abdillâh) anıldı. Halefi Ziyâd b. Ebîh halkı sabit pazar kurmaya özendirmiş, iş adamlarına da dükkânlarının cephesini kafeslerle kapatmalarını emretmişti. Zamanla yerleşim alanı içinde kalan Abdullah'ın pazarı artan nüfusun ihtiyaçlarını karşılayamayınca Vali Bilâl b. Ebû Bürde tarafından kazdırılan Nehrübilâl Kanalı'nın kenarına taşındı. Onun döneminde diğer pazarlar da şehrin daha uygun bölgelerine nakledildi ve bir ticaret merkezi olarak Basra'nın önemine katkıda bulundu. Basra'nın ilk pazarlarının çoğu çevresi işaretlenmiş açık alanlar üzerinde açılmış olup kalıcı dükkânlar III. (IX.) yüzyıla doğru ortaya çıkmıştı. I-II. (VII-VIII.) yüzyıllar boyunca özel malların satıldığı Basra pazarları müstakil bir alan veya yol üzerinde kurulmuştu; sepiciler pazarı, deve pazarı, saman pazarı, kilitçiler pazarı gibi. Basra'nın 3 mil batısındaki kervan durağı Mirbed'de yer alan büyük panayırda şehirliler ve bedevîler hayvan alım satımı için toplanır, yarışma yapan şairleri ve güncel meseleler üzerinde konuşan hatipleri dinlerdi. Bu pazar IV. (X.) yüzyılın sonlarına doğru gerilemeye başlamıştır. III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda Ma'kıl ve İbn Ömer kanallarının birleştiği yerde züccaciye, tarak, kumaş, un, balık, meyve ve sebze gibi ürünlerin satıldığı büyük pazar kurulmuştu; burada marangoz ve terzilerin de dükkânları vardı. Feyl Kanalı boyunca uzanan yerleşim biriminde sahil pazarından başka un, pirinç, hurma, et, sirke gibi malların satıldığı erzak pazarı da bulunurdu. Ayrıca sarraflar, kuyumcular ve köle tâcirleri için de müstakil pazarlar vardı. Basra'nın yabancılarla ticareti tarihî Übülle Limanı aracılığıyla yapılırdı. Burası Ziyâd b. Ebîh tarafından kazdırılan bir kanalla garnizon şehrine bağlanmıştı. 443 (1051) yılında Übülle'de mâmur pazarların ve kervansarayların olduğu bildirilmektedir. Übülle-Basra Kanalı'nda iki şehir arasında mal taşıyan pek çok sandal vardı.

Basra'dan kısa bir süre sonra kurulan Kûfe daha planlı bir şehirdi. Kûfe'de Hz. Ömer'in emriyle kasır ve caminin yanında Künâse adı verilen alan

pazar yeri olarak ayrılmıştı. Burası ticaretin yanı sıra ilmî tartışmaların yapıldığı, şiir ve mûsiki faaliyetlerinin yürütüldüğü bir kültür merkezi durumundaydı. Kûfe'yi başşehir edinen Hz. Ali'nin, "Müslümanların pazar yeri musallâları gibidir, erken gelen tuttuğu yerde o gün ayrılıncaya kadar hak sahibidir" dediği rivayet edilmektedir. Aynı yaklaşımı Vali Mugīre b. Şu'be de benimsemiştir, ancak halefi Ziyâd b. Ebîh pazarcıların tuttukları

yerlerde kalmalarına izin vermiştir (Belâzürî, s. 299-300). Süyûtî'nin bir rivayetinden Hz. Ali devrinde Kûfe pazarında kapıları kilitlenebilen dükkânların varlığı anlaşılmaktadır (Târîḫu'l-ḫulefâʾ, s. 204). Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Kûfe'de yeni pazarlar kurdurdu; hasır gölgelikli yapıların yerine iki sıra kemerli dükkânlar yaptırılarak tâcirlere kiraya verildi ve geliri orduya tahsis edildi. Bu, daha sonra kurulan Bağdat ve Kayrevan gibi şehirlerin pazarlarına örnek oldu. Bir rivayete göre esnaf ve zanaatkârlar Kûfe Camii'nin yanındaki açık alanda iş yaparlardı. Massignon'a göre III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda Kûfe pazarında verrâklar ulucaminin kıble tarafında bulunuyor, yanıbaşındaki diğer zanaatkârlar arasında hurmacılar, sabuncular, bakkallar yer alıyordu. Bunlara halıcılar, kumaşçılar, çırpıcılar, kasaplar, zahireciler, kavutçular ve tüccarla onlara komşu sarraf ve kuyumcular da eklenebilir (Opera Minora, III, 50-51). Abbâsîler devrinde epey bir süre bu canlılığını devam ettiren Kûfe pazarları zamanla geriledi. Makdisî şehrin dışındaki Künâse mahallesini harap durumda gördüğünü belirtir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 117). İbn Battûta, ziyaret ettiği Kûfe'nin Musul ve Bağdat ile Mekke arasında bir kervan konaklama yeri konumuna düştüğünü, bedevî saldırıları sebebiyle ticaret merkezinin yıkıldığını kaydeder (er-Riḥle, I, 238).

Amr b. Âs, Fustat'ta ulucaminin (Amr b. Âs Câmii) yakınında Hz. Ömer adına bir arazi tahsis etmişti; ancak halife Mısır'da toprağının bulunmasını hoş karşılamayıp orasının pazar yeri olarak kullanılmasını istedi. Bunun üzerine Dârülbirke adıyla anılan bu yer köle pazarı haline getirildi. Amr b. Âs, Nil'in doğu yakasında ulucaminin civarında başka pazarlar da açtırdı. Emevî Halifesi I. Mervân, Fustat'ta üzeri kapalı bir pazar inşa ettirdi. Emevîler döneminde Amr b. Âs Camii'nin kuzeyinde Verdân ve Berberî pazarı, batısında Hemmâm pazarı kuruldu.

Hz. Ömer, Kudüs'ün fethinin ardından şehrin en yukarısındaki kumaş

pazarında ve batısında bulunan dükkânlar dizisinin hıristiyanlara ait olduğunu öğrenince bunların arasındaki kurşun kubbeli büyük pazarın da müslümanlara tahsisini istemişti. Bu pazarlar Mescidi Aksâ'nın Halîl Kapısı civarındaki üç Roma pazarı olmalıdır. Dımaşk'ın fethinden sonra Roma dönemine ait ana cadde pazar olarak varlığını korumuş, diğer pazarlar Bağdat örnek alınarak tasarlanmıştır.

Haccâc tarafından kurulan Vâsıt'ın pazarları güzel planlanmış ve ihtimamla düzenlenmişti; her mesleğe müstakil yerler tahsis edilmiş, farklı zanaat ve ticaret erbabı birbirinden ayrılmıştı. Her tüccar zümresinin kendi sarrafı vardı. Pazar iki geniş bölümden oluşuyordu. Sağ taraftan Derbülharrâzîn'e kadarki bölümde zahireciler, kumaşçılar, sarraflar ve attarlar, kıble istikametinden çarıkçılar sokağına doğru bakkallar ve manavlar yerleşmişti. Çarıkçılar, gündelikçi amele ve zanaatkârlar Dicle kıyısına doğru pazarın sol tarafında toplanmıştı. Tüccardan bir çeşit vergi veya kira alınıyordu. İyâs b. Muâviye, Vâsıt pazarına muhtesib tayin edilmişti.

Bağdat'ın kurulduğu yerde fetihten önce Bâdûreyâ adlı bir köy vardı. Medâin'e bir günlük mesafede olup Sâsânîler'in himayesinde her yılbaşında açılan panayırına Medâin ve Sevâd bölgelerinden gelen tüccarların Irak'tan toplanan haraç malları kadar ürün getirdiği bu köye Çinli tüccarların bile uğradığı rivayet edilir (İbnü'l-Fakīh, s. 27). Başşehir olmadan önce de burada aylık panayırlar kurulurdu. Abbâsî Halifesi Mansûr tarafından inşa ettirilen Bağdat'ta önceleri "yuvarlak şehir"in (el-medînetü'l-müdevvere) iç alanında yer alan bazı pazarlar, en dıştaki büyük surun dört taçkapısından iç sura doğru uzanan sıra kemerli geçitlere kaydırıldı. 157 (773) yılında Muhtesib Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Abdullah'ın Şîa ile iş birliği yaparak bir isyan başlatması üzerine pazarlar sıra kemerli geçitlerden yuvarlak şehrin dışına çıkarılarak Câhiliye devrinden beri bir ticaret merkezi olan Kerh'e, Kûfe ve Basra kapıları arasında Serât'tan Îsâ Kanalı'na doğru yayılan alana taşındı. Oradaki düzenleme, benzer malların aynı cadde ve sokak üzerinde sıralanmış dükkânlarda satılması ilkesinden hareketle yapıldı. Ebû Ca'fer el-Mansûr, Kerh'in ana iş merkezinin Dicle'nin batı yakasında kurulmasını emretti, burada inşa ettirdiği dükkânlar tüccarlara kiralandı. Daha sonra pazar alanı dar gelmeye başlayınca kendi imkânlarıyla dükkân yapanlardan daha düşük kira alındı. Mehdî-Billâh da Dicle'nin doğu yakasındaki Rusâfe bölgesinde Huld Sarayı'nın karşısına düşen Bâbüttâk ile Bâbüşşaîr'de ve

batı yakasındaki Medînetü’l-müdevvere’nin kuzeyinde kalan Harbiye kesiminde yeni pazarlar açtırdı. Derbülesâkife, Derbüzzeyt ve Derbülâc’da bulunan Sûkudârilbittîh de (meyve hali) Kerh’in içine nakledildi. Onun devrinde buralardaki dükkânlardan kira alındı ve yeni vergiler tahsil edildi. Silâhhâneden sorumlu görevliye nisbetle Kasruvaddâh adıyla anılan yerde her çeşit malın satıldığı pazarlar bulunurdu; bunlar arasında verrâkların 100’den fazla dükkânı vardı. İbnü’l-Cevzî, kendi zamanında Bağdat’taki büyük verrâklar çarşısını âlim ve şairler meclisi olarak niteler (Menâḳıbü Baġdâd, s. 26). Ayrıca şehirde, kalabalık nüfusa hizmet veren 600’ü aşkın kavutçu vardı. Bağdat pazarlarındaki tüccar Orta Asya’dan ve Uzakdoğu’dan ithalât yapardı. Teng Hânedanı devrinden Sung Hânedanı devrine kadar geçen sürede Çin’e giden İranlı ve Arap tüccarların sayısı gittikçe arttı. Bu sırada Bağdat’ta ipekli kumaş, porselen, çay ve ham ipek gibi Çin malları için özel pazarlar kuruldu. Doğu Bağdat’taki beş sokağın arasında kalan Sûkuhudayr’da Çin porselenleri satılırdı. Câhiz, Irak pazarlarında satılan ithal ürünlerinin bir listesini vermektedir (et-Tabaṣṣur, s. 25-34). III. (IX.) yüzyılda Bağdat’ın her iki yakasındaki pazarlardan ve Reha’l-bıtrîk adıyla bilinen değirmenlerden toplanan vergiler yıllık 12 milyon dirhemi buluyordu.

Mu‘tasım-Billâh’ın inşa ettirdiği Sâmerrâ’da Bağdat pazarları örnek alındı. Saray ve kamu binaları yapıldıktan sonra ulucaminin yeri belirlendi ve onun etrafına pazarlar kuruldu. Mısır, Basra, Kûfe ve diğer bölgelerden çeşitli meslek erbabının iskân edildiği her semte müstakil pazarlar yapıldı; geniş bir hat üzerindeki dükkânlarda imalâthanelerde türlü ürünler satılmaya başlandı. Bağdat, Vâsıt, Basra, Musul gibi şehirlerle Sâmerrâ arasında yoğun bir nehir trafiği kuruldu. Sâmerrâ’nın kuzeyindeki Dûr semtine bazı zümreler yerleştirilerek mescidler, hamamlar ve her mahalleye küçük pazarlar, kasaplar, zahireciler ve diğer tüketim maddeleri satıcıları için dükkânlar inşa edildi. Mu‘tasım-Billâh’ın Türk kumandanı Eşnâs ve kuvvetlerinin yerleşmesi için Batı Sâmerrâ’da iktâ ettiği Kerh’te de cami ve pazarlar kuruldu. Mütevekkil-Alellah’ın eski Sâmerrâ’nın dışında kurdurduğu Hizâm b. Gālib bölgesinde emniyet merkezi, hapishane, köle pazarı, halka ait evler, esnaf zümrelerini barındıran iki taraflı dükkânlar ve imalâthanelerin bulunduğu pazar caddesi ve cami vardı. Pazarın müstakil bir bölümünde şerbetçi, çorbacı gibi esnaf bulunurdu. Sâmerrâ’da toplanan pazar vergileri ve kiralar yıllık 10 milyon dirheme ulaşıyordu.

Arap Dünyası: Genel Değerlendirme. Müslümanlar İslâm yurdunun tamamını kapsayan bir tür ortak pazar kurmuşlardı. Bizans dönemindeki ekonomik durgunluğun ardından müslümanlarca ele geçirilen

bazı bölgeler canlı bir ticaret alanı haline gelmiştir. Henry Pirenne'nin İslâm fetihlerinden sonra Akdeniz ticaretinin öldüğü yolundaki iddiası yalnız Avrupalılar açısından doğrudur; zira daha İslâm'ın ilk dönemlerinde bazı sahâbîler Akdeniz'de ticarî gemiler işletmeye başlamıştı. Arap dünyasında büyük şehirlerin varlığı, Ortadoğu'nun bir ucundan öbür ucuna uzanan ve kervanlarla birbirine bağlanan pazarlar zincirine dayalıydı. Büyük pazarların iki temel özelliği vardı. Bunlar halkın ihtiyaçlarının karşılanması için getirilen ürünlerin toplandığı yerlerdi ve bölgedeki küçük pazarlar ağının toptan satış merkezleriydi. İslâm pazarları, iç ve dış ticaretin yanı sıra kırsal ve kentsel hizmetlerin organizasyonu ve finansmanına da büyük yatırım ve katkı sağlamıştır. Ayrıca devletin ve iktâ sahiplerinin aynî vergi olarak topladıkları malları sattıkları veya başka ihtiyaç maddeleriyle değiştirdikleri, köylülerin nakdî vergilerini ödemek üzere ihtiyaç fazlası mallarını paraya çevirdikleri yerlerdi. Düzenlerinin, ürünlerinin ve mensuplarının benzerlik taşıması İslâm pazarlarının toplum hayatında oynadığı istikrarlı rolün delilidir. Halkın mübâdele ihtiyacını karşılamak veya bir vakfa gelir sağlamak için bunların etrafında kurulanların dışında bir semtte kendiliğinden ortaya çıkan pazarlar da vardı. Camiyle pazarın şehrin merkezinde ve iç içe yer alması İslâm'da dünya ile âhiretin uyum içinde yürüdüğünü gösterir. Belki de bu yaklaşımın etkisiyle pazarlarda ilim halkaları düzenlenmiştir (meselâ bk. İbn Asâkir, XII, 267). Pazar yerinin yapısal özelliği işlevsel ihtiyaçlara, şehir planlaması ve mimarlık bilgisine, mevcut inşaat malzemesine, iklim şartlarına, bölgenin ürünlerine ve talebe göre şekillenirdi. Pazarların yeni kentsel gelişmelere tepkisi, her birinin şehir ekonomisindeki rolü ve konumuna bağlı olarak ilden ile farklılık gösterirdi.

Pazar müslüman şehir hayatında bireysel işlemlerin, ticaretin ve haberleşmenin odağı olup İslâm şehrinde içtimaî ve ticarî faaliyetler yerleşim birimlerinin mahremiyetinden soyutlanmaya çalışılmıştır. Yeni kurulan şehirlerde hükümet konağı ve ulucaminin yer aldığı merkezden sur kapısına doğru uzanan bazı caddelerin tek veya her iki kenarında sıralanmış

çeşitli meslek gruplarının benzer nitelikteki dükkânlarından ve imalâthanelerinden oluşan pazarlar önemli işlevler görürdü. Bir cadde, sokak veya hat boyunca uzanan pazarlardan başka şehirde kaysâriyye (bedesten), han (kervansaray), fundûk (sarayhan), vekâle, rab‘ gibi isimlerle anılan tek veya birkaç katlı ticarethaneler bulunurdu. Ticaret yolları üzerindeki menzillerde kurulan -bu grup çoğunlukla ribât özelliği arzeder- han ve kervansaraylar, geniş bir coğrafyaya dağılan İslâm şehirleri arasında günümüzdeki dinlenme tesisleri kadar önemli işlevler görürdü. Bunların zamanla etraflarında gelişen yerleşim birimlerinin merkezinde kaldıkları olurdu. Toptan ticaretle uğraşan tüccar genellikle mallarını fundûk (Mağrib, Tunus), han (Türkiye ve Suriye), vekâle (Mısır, Tunus), semsere (Yemen) ve saraylara (İran, Afganistan) indirerek aracılara ya da perakendecilere satardı.

Pazar bölümleri merkezden çevreye doğru çok defa ekonomik güçlerce belirlenen bir düzene tâbiydi. Şehir içinde pazarların ve pazar bünyesinde dükkânların konumuna göre kıymetlerinin değişmesinde müşteriler önemli rol oynardı. Yoğun müşteriye sahip ana caddelerde ağırlıklı olarak perakendeciler konuşlanır, trafiği daha seyrek olan ara cadde ve sokaklarda ise zanaatkârlar yerleşirdi. Dolayısıyla cami, köprü, iskele ve sur kapılarının yakınındaki yerler pazarın revaçta olan kesimleriydi. Toptancılar nisbeten sakin caddelerde ve kalabalıktan uzak hanlarda bulunurdu. Pazarlar ya meslek veya müşteri odaklı olarak düzenlenirdi. Belli meslek erbabının bir yere kümelenmesinde muhtemelen din, ırk ve hemşehrilik bağı da rol oynardı. Meselâ kuyumculuk ve sarraflık genellikle yahudi ve hıristiyanların tekelindeydi. Bilhassa dışarıdan gelen yabancı tüccarların yoğun olduğu pazarlarda sarraflara ihtiyaç artardı. Pazarın camiye en yakın kısmında sahaflar, mücellitler, attarlar, şekerlemeciler, kandilciler / mumcular, dericiler, terlikçiler, kürkçüler, mücevheratçılar, sarraflar, kuyumcular gibi meslek erbabı toplanmıştı. Kadınlara mahsus malların sunulduğu bölüm de bunların yakınında bulunurdu; burada kadın giyimi, parfümeri ve oyuncaklar satılırdı. Kullandıkları ocaklar dolayısıyla yangınlara yol açabildikleri ve gürültüye sebebiyet verdikleri için bakırcı, demirci, marangoz / doğramacı gibi meslek erbabı şehrin kenar mahallelerine yerleştirilirdi. Kale kapısı civarında ise saraçlar ve silâhçılar konuşlanırdı. Taşradan kolayca ulaşılabilecek kesimlerde köylü, bedevî, göçer, kervancı kitlesine hitap eden keçe, urgan, kepenek, çadır, koşum

takımı, heybe, kap kacak gibi şeylerin satıldığı pazarlar kurulurdu. Kırsal kesimin ürünleri ya şehrin kenar semtlerindeki açık pazarlarda veya -özellikle çabuk bozulan ürünleri-seyyar satıcılarca sokaklarda satılırdı. Ayrıca çırpıcılar, boyacılar, sepiciler, sepetçiler, çömlekçiler, meyve toptancıları, celepler, kasaplar, barutçular, inşaat malzemecileri gibi çevreyi kirleten veya güvenlik riski taşıyanların yanı sıra geniş sergi alanlarına ya da akarsu kaynaklarına ihtiyaç duyan bazı meslekler şehir dışını mekân tutardı (meselâ bk. İbnü'l-Cevzî, s. 28).

Belli meslek gruplarına ait dükkân ve imalâthanelerin pazarın bir kısmında kümeleşmesinde birbirlerinin ürün, fiyat, çalışma günü ve saatlerini gözetim altında tutabilme isteğinin de rolü olabilir. Fakat bunlar 1100 yıllarında Kahire'de olduğu gibi karışık bir şekilde de bulunabilirdi. Çeşitli mesleklere mahsus dükkân ve imalâthanelerin birbirinden ayrılması imar planından, tüccar ve zanaatkârların girişiminden veya mülk sahiplerinin yönlendirmesinden kaynaklanabilirdi. Belli ürünlerin pazarlardaki perakendecileriyle toptancıları genelde sıkı komşuluk içindeydi. Muhtemelen bu yakınlık öncelikle perakendecinin toptancıdan sık sık mal alma zorunluluğundan kaynaklanırdı. Ayrıca pazarda çoğunlukla numuneye bakılarak sipariş yapılmazdı; perakendeci malı gidip bizzat görmek ve mümkünse aldığının hemen hepsini kendisi götürmek isterdi. Aynı şekilde zanaatkârlar da çok defa sadece mâmullerinin perakendecilerine değil ham maddeye ve araç gereç tedarikçilerine de yakın konumda bulunurdu. Mekânsal yakınlık sadece perakendeciye hızlı mal tedariki imkânı vermekle kalmaz, çoğunlukla zanaatkâra ham madde ve avans sunarak imalât sürecinin basamaklarını organize eden toptancıya da avantaj sağlardı. Tamamlayıcı ürünlerin perakendecilerinin birbirine yakınlığı tüketiciye kolaylık getirdiği gibi imalât kesiminin yan sanayii ile yakınlığı da zanaatkârın zaman ve nakliyat maliyetini düşürürdü. Taşra pazarları günün en işlek saatlerinde yüklü hayvanların giriş çıkış yapabileceği, köylü ve şehirlilerin toplanacağı genişlikte açık alanlardı. Bunlara Dımaşk'taki pazar pazarı, Bağdat'ta Nehrimuallâ'nın kenarındaki salı pazarı, Musul'daki çarşamba pazarı, Fas ve Merakeş'teki perşembe pazarı örnek gösterilebilir.

Pazarlarda ticaret ve imalât sektörü genellikle öz sermaye ile dönen küçük veya orta ölçekli aile girişimlerinden müteşekkildi; bu sebeple iş bölümü ve uzmanlaşma ileri düzeyde olup dikey entegrasyon nâdirdi. Mudârebe türü

ortaklıklar çok yaygın sayılmazdı. Dolayısıyla veresiye / taksitli satışlar öz sermayeyi bağladığı ve batak

hesap riski doğurduğu için peşine nisbetle yüksek fiyatlandırmayı kaçınılmaz kılardı. Bir çeşit ziraî avansı ifade eden selem de aynı gerekçeyle gelecek mevsime ait ürününün düşük fiyattan kapatılmasını gerektirirdi. İmalât sanayii büyük eyalet merkezlerinin pazarlarında vasatın üzerinde bir önemi haizdi. Bununla birlikte mütevazi bir geçimlik kazanmaya rıza gösteren zanaatkârların işçiliklerini ürettikleri sanat eserlerine yansıtmak için gösterdikleri gayret Avrupalı imalât yöntemleriyle asla ulaşılamayacak şaheserlerin ortaya çıkmasına imkân verirdi (Kramers, I, 110).

Günlük temel ihtiyaç maddeleri çoğunlukla merkezî pazarlardaki perakendecilerde satışa sunulurken veya seyyar satıcılarca müşterilerin ayağına getirilirken dayanıklı lüks tüketim malları daha dış halkalarda arzedilirdi. Dayanıksız tüketim mallarının satıldığı açık pazarlar genelde havanın serinlediği, mesailerin sona erdiği ve malların kalanının elden çıkarılması için fiyatların düşürüldüğü ikindi ile akşam arasında daha da canlanırdı. Kıymetli kumaş ve pahalı giysilerin satış yerleri genelde pazarın en değerli yerlerinde ana girişin yakınında yoğunlaşırdı. Tekstil satış yerleri pazarlarda alt gruplara (meselâ kadın örtüleri, erkek üst giyimi, örme ürünler) ayrışmıştı. Bu sınıflaşmayı lonca uygulaması da etkilemiş görünmektedir (bk. ESNAF; LONCA). Muhtemelen yüksek vergilendirme, hırsızları celbetme, gösteriler ve ayaklanmalar sırasında yağmalanma gibi riskleri sebebiyle büyük envantere sahip geniş dükkânlara (vitrinlere) pek rastlanmazdı.

Barış yoluyla gerçekleştirilen bazı fetihler sırasında varılan antlaşmalarda gayri müslimlerin İslâm pazarlarında dinî gösteri yapmalarını yasaklayan maddelere rastlanmaktadır (meselâ bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 1159). Pazarlarda genellikle müslümanlar ve gayri müslimler barış ve uyum içinde iş yapardı, ancak özel şartların kışkırttığı bazı istisnalar da olabilirdi. Meselâ XI. (XVII.) yüzyılda Fas'ta yerli tâcirler, İslâmiyet'i kabul etmiş yahudilere diğer müslümanlardan farklı muamele uygulayarak onları pazarlara sokmamıştı; Meyyâre'nin Naṣîḥatü'l-muġterrîn adlı eseri bu ayırımcılığa reddiye olarak yazılmıştır.

Pazarlar iş gücünün arzına da aracılık ederdi. Nitekim Musul’un sur içi meydanındaki çarşamba pazarında çevre yörelerden gelerek iş arayan tarım işçileri toplanırdı. Toptancı, perakendeci, işportacı gibi satıcılar ve imalâtçılarla bunların yamakları ve müşteriler dışında kapancı / kantarcı / kileci, saka, çığırtkan (dellâl, çerçi), simsar, nakliyeci, hamal gibi hizmet sektörü mensupları da pazarların ayrılmaz unsurlarıydı. Özellikle şehir merkezindeki ana pazarın dar sokaklarında nakliyat eşekler ve hamallar vasıtasıyla yapılırdı. Câhiz, Bağdat’ın Kerh Kapısı’nda kiralık eşeklerin bulunduğunu bildirir (el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 69-70). Nâsır-ı Hüsrev, Fâtımîler devrindeki Fustat pazarlarına ulaşımın, sayıları 50.000’i bulduğu söylenen kiralık eşeklerle yapıldığını ilginç bir bilgi olarak aktarır (Sefernâme, s. 105). Bağdat ve Basra gibi nehir trafiğine açık şehirlerde kiralık kayıklar vardı.

Pazarlar çeşitli vesilelerle yapılan kutlamaların da odağını oluştururdu. Meselâ Fâtımîler devrinde çeşitli münasebetlerle caddeler / sokaklar ve pazarlardaki binalar kandillerle aydınlatılır, kaysâriyyeler süslenirdi, böylece halk geceleri de alışveriş yapabilirdi. Pazarcıların özellikle esnaf teşkilâtları aracılığı ile bir toplumsal dayanışma içinde bulunduğu, bu kurumların bünyesindeki yardımlaşma sandıklarının zorda kalan mensuplarına önemli destekler sağladığı bilinmektedir. Nitekim bazı İslâm hukukçuları, kasıtsız cinayet işleyen pazarcının âkılesinin mensubu bulunduğu pazar ehli olduğuna hükmetmiştir (Minhâcî, II, 214).

İran ve Afganistan Pazarları. İran’da uzun mesafeli ticaret, toptan ve perakende satışın yanı sıra para işlemlerinin de yapıldığı alan ve binaların birleşimine “bâzâr” adı verilirdi. Avlulu küçük yapılar veya etrafında perakendeci dükkânlarının sıralandığı üzeri kapalı dehlizlere “tîmçe” denirdi. İran pazarı, içinde meydan, cami, medrese, türbe, hamam ve diğer kamu binalarının da bulunduğu dükkân, pasaj ve hanlardan (saray) oluşan bir kompleksti. Eski İran’da her iki tarafında imalâthanelerin yer aldığı sokaklar vardı. Ancak dükkânlar, kervansaraylar ve diğer iş yerleriyle kuşatılmış sokaklar kombinasyonu, İslâm medeniyetinin müslüman beldeler arasındaki uzun mesafeli ticaretin yoğunlaştığı 1000 yılına doğru ortaya çıkan bir ürünü gibi görünmektedir.

Cuma camisi bazan pazarın yanıbaşında veya içinde konuşlanırdı; ancak Yezd ve Kirmanşah'ta (şimdiki Bâhterân) olduğu gibi bunun istisnalarına da rastlanırdı. İstahr'ın birçok sütunun yer aldığı geniş meydanını ve Pulvâr nehri üzerindeki köprüyü öven Makdisî, daha önce bir ateş mâbedi olan Suriye üslûbundaki caminin etrafında çarşı kurulduğunu söyler (Aḥsenü'ṭ-ṭeḳāsîm, s. 436). Ticaretin merkezindeki çarşı genellikle tuğladan mâmul tonozlarla kaplıydı; dış kolları ise ya tamamen açık ya da ahşap veya sazdan sundurmalarla örtülüydü. Pazar sokaklarının her iki kenarında 2-3 m. genişliğinde tek katlı perakendeci dükkânları ve imalâthaneler sıralanırdı; bunlar aynı meslek erbabının kümelendiği arastalardı. Pazarda konut yoktu; böylece geceleri, tatillerde ve esnafın protestoları sırasında kapatılabilirdi. Küçük şehirlerin pazarları birkaç yüz, büyüklerinki ise birkaç bin dükkândan oluşabilirdi.

Eskiden özellikle uluslararası ticaretin önem arzettiği büyük şehirlerde geniş iç avlulu hanlar / saraylar pazarların bir parçasıydı. Avlunun etrafında tek veya çift katlı toptancı odaları bulunurdu; alt katta daha çok depolar, bazan dükkân ve imalâthaneler de yer alırdı. Çoğunlukla dükkânlardan oluşan tîmçelerin eşlik ettiği kervansaraylar pazarın ana bölümlerine açılırdı. Mallar kalabalık dar sokak aralarından hamallar veya yük hayvanlarıyla taşınırdı. Eskiden kervan ve yolcuların barındığı büyük kervansarayların çoğu şehirlerin dışında konuşlanır ve pazarlarla mekânsal bağlantısı bulunmazdı. Pazarda özellikle değerli malların satıldığı dükkânları içeren bir kaysâriyye de yer alırdı.

Eski şehrin içindeki pazar yeri muhtelif yapısal özellikler taşırdı. Şehristan ve ribât olmak üzere iç ve dış kesimlere ayrılan Orta Asya şehirlerinde pazar ve kervansaraylar genellikle kapılardan birinde kurulurdu ve Hîve'deki gibi ana pazar hanına "tîm" adı verilirdi. Buhara gibi diğer bazı örneklerde şehristanın başlıca pazarını birbirini dik kesen iki ana caddenin oluşturduğu çarşı ile bu dört yol boyunca uzanan dükkânlar teşkil ederdi. Herat, Kandehar ve Taş Kurgan'dakiler gibi bazı Afganistan pazarları da çarşı modeline uygundu. Büyük kapalı pazarlar genellikle boylu boyunca tonozlarla örtülüydü. Buhara ve Taş Kurgan'da olduğu üzere bazan çarşı görkemli bir kubbeye sahip olurdu. Afgan şehirlerinin geleneksel ana arterlerini teşkil eden örtüsüz pazar sokakları komşu Hint şehirlerindeki pazar yapılarını andırırdı.

İran’da pazarın yeri bazı durumlarda Orta Asya modeline göre tanzim edilmişti. VIII. (XIV.) yüzyılda Yezd’de şehir merkezinin etrafına çekilen surun kapılarından birinin dışında yeni bir pazar kompleksi gelişmeye başlamıştı. Diğer taraftan Tahran, Tebriz, Şîraz, Kirmanşah, Meşhed vb. büyük şehirlerde görüldüğü gibi birçok İran pazarı dış surların içinde oluşmuştu. Şîraz, Kirmanşah ve Kâşân’da, İsfahan ve

Tahran’ın ticaret merkezlerinde olduğu üzere pazarların çoğu doğrusal bir ana hattın sağına soluna serpiştirilmiş küçük kollar ve hanlar dizisi şeklindeydi. Tebriz’deki gibi diğer pazarlar ise birkaç ana paralel hattan ve onları kesen nisbeten küçük bağlantılardan oluşan dikdörtgenimsi bir yapıdaydı.

Zaman içinde mevcut yapılara yeni kollar ve kervansaraylar eklenerek pazar büyütülürdü. Ayrıca şehir genişleyince de pazarı büyürdü; bunun en güzel örnekleri, Safevî devri İsfahan’ının ve XIII-XIV. (XIX-XX.) yüzyılın başlarındaki Kaçar Tahranı’nın pazarlarıdır. Tüccarlar, valiler ve diğer devlet erkânı, gelirleri bir cami veya medreseye vakfedilmek üzere yeni pazarların kurulması için maddî kaynak sağlardı. Bu örneğe uyan Yezd pazarı VIII-IX. (XIV-XV.) yüzyıllarda Muzafferîler ve Timurlular devrinden başlayarak zamanla gelişti. Göz alıcı İran pazarlarından birine sahip İsfahan da bu gelişim sürecinin ikinci örneğidir. XI. (XVII.) yüzyılın başlarında İsfahan’ın I. Şah Abbas tarafından Safevîler’in yeni başşehri yapılmasıyla birlikte pazarı büyüdü. Ayrıca İran şehir ve kasabalarının mahallelerinde küçük semt pazarları (bâzârçe) ortaya çıkmıştır. Günlük ihtiyaç ve hizmetleri sağlayan dört beş dükkândan oluşan bâzârçe özellikle mahallenin ana sokaklarının kesiştiği dört yol ağzı civarında konuşlanmıştır. Hamam, cami ve türbelerin eşlik ettiği çoğunlukla üzeri örtülü bu teşekküller komşu yapılardan bir veya birkaçına vakfedilmiştir.

Pazar İran kültür alanı içindeki şehirlerin ticaret merkezi olmasının ötesinde dinî, siyasî ve içtimaî unsurları da içeren çok önemli bir kurum olagelmiştir. İdarî, dinî ve ticarî üç ana işlev İslâm’dan önce ve sonra İran şehrinde iç içe geçmişti. Bununla beraber İran kültür alanındaki şehirlerin özgün tasarımı Batı Asya’daki klasik durumdan kısmen farklıydı. V. (XI.) yüzyıla kadar birçok İran şehrinde pazar yeri şehristanın surlarının dışındaydı. Ancak IV.

(X.) yüzyıldan sonra şehrin varoşları da surlarla çevrilmişti. Bu dönemde şehir hayatının merkezi şehristandan pazarın bulunduğu varoşlara kademeli olarak kaymıştır.

Genellikle doğrusal bir plana sahip olan pazar ana şehir kapılarıyla bağlantılı caddelerin kenarında yer alırdı. Cuma camisi, hükümet sarayı (veya kale) ve pazar üçlüsü her şehrin odak noktasını teşkil ederdi. IV. (X.) yüzyıldan beri bu yapıya büyük şehirlerin hemen hepsinde rastlanırdı. Erken dönemin merkezî pazarları genellikle örtüsüzdü, ancak 372 (982) yılı civarında Semerkant'ta örtülü bir pazar vardı. İsfahan yakınındaki Yahudiye'de her iki tür de mevcuttu. Bunlar uzunluğu 1 mile kadar olan düz sokaklardı. Pazar merkezinin daha sonraki yapısı tuğla tonozlu arı kovanı biçimindeydi. Genellikle pazarın iyi bölümleri kapalı olurdu ve sadece en seçkin kısımlarında kubbe bulunurdu.

Pazarlar Kirman, Kerec, Zerend, Nîşâbur, Buhara ve Semerkant'ta en eski örneklerinde olduğu gibi meydanlara bağlanırdı. En çarpıcı örnek ise İsfahan'da yer alan dünyanın en seçkin alışveriş merkezi Nakş-i Cihân'dı (Meydân-ı Şâh). Daha az çekici olmakla birlikte bunun benzerlerine Tebriz, Şîraz, Kirmanşah gibi şehirlerde de rastlanırdı. XI. (XVII.) yüzyıl İsfahan'ında olduğu üzere şehir meydanında çoğunlukla her gün veya haftada bir açık pazarlar kurulurdu. Haftalık pazarlar İsfahan ve Culfe'deki Bâzâr-ı Köhne gibi şehrin diğer kesimlerinde de düzenlenirdi. Pazarların bir kısmı çok geniş ve kalabalıktı. Nâsır-ı Hüsrev, 444 (1052) yılında İsfahan'da içinde elli hanın (tîm) bulunduğu bir dokumacılar sokağı ve sarraf pazarlarından birinde 200 sarraf gördüğünü söyler (Sefernâme, s. 154). 1047'de (1637) Tebriz pazarında 300 saray ve 15.000 dükkân vardı. Sarayların çokluğu bir kısmının hacıların, yolcu ve kervanların konaklamasına, daha azınlıktaki bir kısmının da ticarete mahsus olduğunu göstermektedir.

Afgan sarayı kare veya dikdörtgen iç avlulu, tek kapılı bir komplekstı. Taşra şehir pazarlarında kervansarayın bir bölümü ziyaretçilere konaklama, hayvanlarına ise barınma imkânı sunan saray olarak kullanılırdı. Büyük pazarlardaki saraylar büyük ölçekli ticarethaneler olup dükkân, imalâthane ve ambarlar, nâdiren de toptancılar için iş yeri ve ardiyeler ihtiva ederdi. Bazı durumlarda üst katlar mesken olarak kullanılırdı. Saraylar çoğu zaman

belli iş kollarına (mesela Kâbil'de halı, ithal mensucat, eski giysiler ve para işlemlerine) tahsis edilirdi. Saray genelde belli bir kavme veya yöreye mensup meslek erbabınca paylaşılırdı. Özellikle Kuzey Afganistan'da muhtemelen pazar günlerinin yerel önemi dolayısıyla birçok saray vardı.

Pazarda imalât, toptancılık, perakendecilik, sarraflık, seyyar satıcılık, bölgeler ve uluslararası ticaret, geçici ikamet ve kültürel, toplumsal, siyasal, dinî faaliyetler gibi birçok etkinlik yürütülürdü. Üretim pazar ve kervansarayların içinde yoğunlaşmıştı; aynı yerde imalât, toptancılık ve pazarlamacılık birlikte yapılırdı. Aynı iktisadî güçlerce finanse edilen birçok işportacı da pazarda mal veya hizmet sunardı. Bunlar ya ürünlerini teşhir etmek için etrafta dolaşırlar ya da açık alanda tezgâh kurarlardı. Bir ürünün üretim ve satışı esnaf teşkilâtlarının gevşek denetimi altındaydı. Diğer zümreler gibi esnaf teşkilâtları da iktisadî faaliyetleri denetimleri altında tutan zengin üyeleri ve toptancı tüccar tarafından kontrol edilirdi.

Pazar aynı zamanda şehrin malî merkeziydi. Emlâk ve pahalı sanat ürünleri dışında para sadece ticarete yatırılabilirdi. Dolayısıyla İran hükümdarları ve seçkinler kervansaraylar, dükkânlar inşa ederek ya da satın alarak yahut ticarî ortaklıklar kurarak ticarî girişimlere ciddi yatırımlar yapardı (Bosworth, s. 140; Mez, s. 541; ayrıca bk. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, s. 266). Seçkinler nüfuzları sayesinde iş çevreleri üzerinde büyük etkiye sahip olan toptancılarla ortaklıklar kurardı; toptancıların bu işlevi hem iktisadî güçlerinden hem de eşrafla siyasî ilişkilerinden kaynaklanırdı. Pazarın iktisadî işlevinin diğer bir yönü de bölgeler ve uluslararası ticaretteki rolüdür. Şehir içinde üretilen malların bazan diğer bölgelere de ihracatı yapılırdı. Toptancılar dış ticaretin organizasyon ve finansmanında merkezî bir rol oynardı. Kaysâriyye ve diğer önemli saraylar bu işlemlerin merkeziydi. Hintli, Türk, Yunan, İtalyan gibi birçok milliyetten yabancı tüccar İran'ın düzenli ziyaretçileri arasındaydı. Pazarların içinde ve etrafında yer alan aşhane ve hamamlar pazarcıların ihtiyacını karşılardı. Esnaf teşkilâtlarının çalışma saatlerinden sonra toplandıkları kahvehaneleri, spor salonları ve buluşma mekânları vardı. Fakr-ı Acem gibi tarikat mensubu olan pazarcılar edebî kabiliyetlerini sunmak ve faaliyetleri izlemek için bu mekânlarda buluşurdu.

İslâm'ın ilk dönemlerinde bazı taşra pazarları sadece belli günlerde açılırdı.

Meselâ Askerimükrem'de (Hûzistan) cuma, Berdea'da (Azerbaycan) pazar günleri kurulan pazarlar vardı. Genelde bölgesel ve kırsal özellik taşıyan panayırlar çoğunlukla kuruldukları ayın ismiyle anılırdı. Tarih boyunca varlıklarını sürdüren bu pazarlar alışveriş için gelen şehirli tüccar için de önem taşırdı. Bunlar birçok yönden şehir pazarlarınınkine benzer işlevlere sahipti. Zira iktisadî hedeflerinin ötesinde çeşitli kutlamalara ve toplumsal etkinliklere ev sahipliği yapardı. Deyleman'daki Pirrîm'de on beş günde bir kurulan pazara bütün bölgeden topluluklar gelir ve şenlikler düzenleyip eğlenirlerdi. Buralarda köyler arası ihtilâflarda görüşülür ve vergiler

toplanırdı. Haftalık pazarlar daha çok İran'ın Hazar ovalarında, özellikle de Gîlân'ın orta düzlüğünde, Azerbaycan'ın bazı bölgelerinde veya Afganistan'ın Hindukuş dağlarının kuzey eteklerindeki yoğun nüfuslu yerlerde bulunurdu. Büyük Afgan pazarları haftanın her günü açıkken diğerleri sadece bir iki gün kurulurdu. Kuzey Afganistan'da pazar günü geleneği oldukça güçlüdür; genel uygulama pazarların pazartesi ve perşembe olmak üzere haftada iki gün kurulması yönündedir. Güney ve doğu bölgelerinde ise bu gelenek daha az yaygındır.

Pazarlar toplumsal roller de üstlenirdi. Pazarcılar arasında evlilik oranı diğer zümrelere nisbetle daha yüksekti. Pazarın toplumsal yönü özellikle esnafın camide kıldığı cemaat namazlarında tezahür ederdi. Günlük ibadetlerin yanı sıra pazarcılar haftalık dinî toplantıya da (hey'et-i mezhebî) katılırdı. Vâizlerin dinlendiği bu toplantılara her hafta farklı biri ev sahipliği yapardı. Pazarcılar muharrem şenlikleri için özel meclisler düzenlerdi. Haftalık hey'et-i mezhebî sadece dinî amaçlara hizmet etmekle kalmaz, aynı zamanda iktisadî ve siyasî meselelerin müzakere edildiği ve nikâh merasimlerinin yapıldığı bir cemiyet vazifesi görürdü. Piyasa haberleri, görüşler ve söylentiler, bu kişisel ilişkiler ağı ve aynı bireylerin hafta boyunca çeşitli toplantılara katılması sayesinde yayılırdı (Thaiss, s. 202).

Pazar aynı zamanda dinî ve ticarî bir bütündü; ticaret ve zanaat merkezi olmasının ötesinde camiyle beraber cemaatleşmenin odağı ve geleneksel şehir hayatının sosyokültürel çevresiydi. Şehrin dinî ve siyasî merkezi olan cuma camisi ile pazar daima iç içeydi. Siyasî irade pazar topluluğu harekete geçirilerek ifade edilirdi. Bu ise hükümdarı desteklemekten onun iktidarına muhalefete kadar değişen şekiller alabilirdi. Topluluk bir zaferi veya siyasî

olayı kutlamak için pazarı ışıklandırabileceği gibi böyle bir hadiseyi kutlamayı reddederek muhalefetini sergileyebilirdi. Pazarın tatil edilmesi gibi hükümet karşıtı daha sert eylemler de yapılabilirdi.

Sıkı sıkıya kenetlenmiş bir topluluğa sahip olan pazar tüccarın cemaat hizmetlerinden haber almasını mümkün kılardı. Bir kimsenin zekâtını ödemesi, hayır işlerine katkıda bulunması ve ulemâ ile iyi ilişkiler geliştirmesi dindarlık alâmetleriydi; dolayısıyla onun pazar topluluğu arasında saygınlığını korumasına hizmet ederdi. Ulemâ siyasî gücünü korumak için pazarcıların desteğine muhtaçtı. Ulemânın ünü ve gücü denetimi altındaki vakıfların büyüklüğü ve değerleriyle pazarcılardan ve başkalarından topladığı humusun tutarına bağlıydı. Öte yandan hükümetin keyfî ve baskıcı sultasına mâruz kalan pazarcılar ulemânın koruyuculuğuna sığınırdı. Pazarcıların dinî hassasiyeti ve gelenekçiliği, ulemâ ile ilişkileri pazarın fizikî yapısı ve içtimaî özelliği sayesinde güçlenirdi. Bu toplumsal ve ideolojik bağlar pazarcı ve âlimlere hayat tarzları ve âlem tasavvurlarında belli müşterekler kazandırdı. Neticede cami ve medreselerin pazarın malî desteğine bağımlı olması, yüzyıllardır İran şehirlerinin toplumsal hayatının ayrılmaz mekânlarını teşkil eden cami ve pazarın ittifakını besledi. Bu ikili, modern dönem öncesinde İran'da akrabalık bağları dışındaki ana sosyalleşme ağlarının odağındaydı.

Hindistan ve Pakistan. Hindistan'da pazar ve pazar yerleri için sûk, çevk / çûk / çûke (< Ar. sûk), bâzâr, bâzâr hâs, çeklâ / çüklâ, çevrâhe, ketre / kütre, mendî / mendey, derîbe, nehhâs, hât gibi kelimeler kullanılmaktadır. Genelde çevkler dört yol ağzındaki açık alanlardı. Bâzâr hâs, bâzâr kelân ve çândnî çevk büyük şehirlerin ana caddeleri üzerinde kurulan merkezî açık pazar olup içinde bir veya daha çok çevki barındırırdı. Meselâ Bâbürlü Delhisi'ndeki Çândnî Çevk, Bâzâr-ı Hânım, Çevk-i Sa'dullah Han, Agra'daki Çevk-i Ekberâbâd, Lahor'daki Çevk Bâzâr ve Mânek Çevk bunlardandır. Bâzârlarda her türlü mal genellikle perakende satılırdı. Çevrâhe dört yol ağzı ve dolayısıyla burada kurulan açık pazar anlamında kullanılırdı. Başta tahıl olmak üzere gıda maddelerinin hem toptan hem perakende satıldığı pazarlara genc / günc / günce (< Far. genc) adı verilirdi. Toptan satış yeri olan ketre / kütre satılan mala nisbetle tanınırdı. Tahıl, bakliyat, sebze, meyve, şeker ve tuz gibi ürünlerin şehir dışından getirilip toptan satıldığı yere mendî / mendey denirdi. Özellikle banotu yapraklarının

pazarlandığı kısa hat veya caddenin yahut dükkân grubunun ismi derîbe olup bunlara pânderîbe / derîbepân da denirdi. Nehhâs veya nekâsta kölelerin yanı sıra fil, at, deve, sığır, davar ve kümes hayvanlarının toptan veya perakende satışı yapılırdı. Ganj nehri gibi kutsal mekânlarda açılan, çeşitli malları toplayan ve ekonomik ilişkiler kurulmasına aracılık eden mevsimlik panayırlara mîlâ / meylâ veya çendey adı verilirdi. Sûret, Huglî, Sâtgâon ve Suvâlî gibi kıyı şehirlerinde sazdan kulübeleri de içeren bazı mevsimlik pazarlar gemilerin geliş ve dönüş tarihleri arasında düzenlenir ve işleri bitince kalıntıları ateşe verilirdi. Taşrada belli yerlerde haftada bir veya birkaç gün sabah kurulup akşama doğru kaldırılan, bizzat üreticilerce açılan sergilerde çoğunlukla gıda ve giysi, bazan da hayvan satılan açık semt pazarlarına pîte / pitte / pîth / pîthiyâ vb. adlar verilirdi, bunların küçüklerine hattî denirdi.

Hindistan'da müslümanların hâkimiyetiyle birlikte ortaya çıkan şehirleşme daha geniş ufuklu yeni pazarların kurulmasına yol açmıştır. Hint pazarlarındaki canlanmaya coğrafyacı ve gezginler tarafından dikkat çekilmiştir. Meselâ Delhi hâkimiyetinden sonra Mâlvâ'nın önemli şehirlerinden Çanderî'de büyük bir kale, 14.000 ev, 384 pazar yeri, 360 kervansaray ve çok sayıda cami vardı. Bir pazar yerinin özelliğini o yörede yaşayan halkın talebi şekillendirirdi. Büyük şehirlerde eşrafın talepleri pazarda satışa sunulan malların çeşit ve kalitesini belirlerdi. Küçük şehirler ve kasabalar halkın günlük ihtiyaçlarının tedarikine yoğunlaşırdı. Köylülerse ihtiyaçlarını pîte ve mîlâlardan karşılardı. Pazarlar bazan büyüyerek yakın şehirleri birbirine bağlardı; meselâ Agra'da gıda ve diğer ürünlerin satıldığı pazar Fetihpûr Sikri'ye kadar 12 mil boyunca yayılmıştı. Pazarlar genellikle sabah ve ikindi serinliğinde açık olup öğle sıcağında kapanırdı.

Arastaların kesişerek ortada bir çarşı (çehâr-sûk) oluşturduğu pazar düzeninin Hindistan'a Lûdîler devrinde getirildiği düşünülmektedir. Sultan İskender Lûdî'nin Agra'da böyle bir çarşı kurdurduğu bilinmektedir. Ekber Şah çarşı merkezli Bâbürlü şehir sistemini yaygınlaştırmıştır. Bâbürlüler'in 1574-1586 yılları arasındaki başşehri Fetihpûr Sikri'deki arasta bunlara örnektir. Bunun batı yönüne dönüldüğünde sağda kalan yakasının, önleri boylu boyunca taraçayla örtülü dikdörtgen şeklinde 175 dükkândan oluştuğu anlaşılmaktadır. Arasta çarşı oluşturacak şekilde bir başka arasta

tarafından kesilirdi. Delhi'deki arastanın benzer özellikler taşıdığı, Lahor'da da kale içinde böyle bir ahşap arastanın bulunduğu bilinmektedir. Bâbürlüler, pazar yerinin etkin bir şekilde kullanımına yönelik bazı düzenlemeler yapmıştır; meselâ inişli çıkışlı yüzey tesviye edilerek daha fazla kullanım alanı ve burada yapılacak törenler için uzak görüş mesafesi sağlanmaya çalışılmıştır.

Hindistan'da pazar mimarisinde ulaşılan ilginç bir aşama da üç çatallı düzenlemeydi (benzerlerine Afganistan'da da rastlanırdı). Cihangir, Lahor'da üç kolun şehrin farklı yönlerinden aynı noktaya doğru uzandığı

böyle bir pazarın ve onunla bağlantılı bir caminin inşası için 2 milyon rupee tahsis etmişti. Bu pazarın her bir kolundaki 270 dükkândan aylık toplam 2500 rupee kira geliri elde edilirdi. XIX. yüzyılda Agra Hisarı'nın Delhi Kapısı önünde üç çatallı bir pazar vardı. Delhi'deki benzerinde de Mendî-i Gülfürûşân, Mümtâzgenc ve Gârî-bennânân bölümleri bulunurdu.

Delhi şehrinin kapılarından bazılarında belli malların satıldığı pazarlar (meselâ Pâlam Kapısı'nda köle, Bedâûnî Kapısı'nda tahıl gibi) kurulurdu. Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan'ın kızı Cihanârâ Begüm, 1640 yılında Delhi'de Lahorî Kapısı'nın önünde inşa ettirdiği üç bölümlü pazara Çândnî Çevk adını vermişti. Lahorî Kapısı'ndan Çevk Kûtvâlî'ye kadarki Urdû Bâzâr adlı bölüm saray halkının, askerlerin, hizmetçilerin ve çevredeki diğer insanların ihtiyaçlarını karşılardı. Sekizgen biçimli Çevk Kûtvâlî'den ayrılan ve Cevherî ya da Eşrefî Bâzâr denen bir başka bölüm batı tarafındaki ikinci bir çevk ile buluşurdu. Yine sekizgen olan bu çevkin ortasında büyük bir havuz vardı. Bu havuzdan itibaren Fetihpûrî Mescidi'ne kadarki bölüme Fetihpûrî Bâzâr adı verilirdi.

Kalenin Ekberâbâdî Kapısı'ndan şehrin aynı adı taşıyan kapısına kadar kuzey-güney doğrultusunda uzanan yaklaşık 1 km. uzunluğunda 888 dükkâna sahip bir başka pazar bulunurdu. 1650'de Nevvâb Ekberâbâdî Begüm tarafından kurulan bu pazarın arasından Bihişt nehrinin bir kolu akardı. Pazarın başında bir cami, onun yanında bir saray ve yolun karşı tarafında bir hamam inşa edildi. Muhammed Şah devrinde Rûşenüddevle kanalın her iki yakasını birer sıra kandille ışıklandırdı. Önceleri kurucusuna nisbetle Ekberâbâdî Bâzâr adıyla anılan bu yer daha sonra Feyz Bâzâr diye

tanındı. Sâdullah Han kalenin Ekberâbâdî Kapısı'nın hemen dışında Hâs / Hânım Bâzâr ve Çevk Sa'dullah Han adlı iki pazar kurdurdu. Delhi'deki kayda değer öbür yerler Çûrî Bâzâr, Cevherî Bâzâr ve Raca Bâzâr idi. Mescidi Ekberî Mahal önündeki cuma pazarı sahaflık, kitâbet, edebiyat ve resim işlerine mahsustu. Ulemâ nâdir kitaplar için burayı sık sık ziyaret ederdi. Delhi pazarlarındaki "kahvehane"ler hararetli fikrî müzakerelere sahne olurdu.

Ekber Şah zamanında şehir planına katılan bir başka öğe de kare şeklindeki ketrelerdir. Bunlar diğer bazı İslâm ülkelerindeki hanlara benzer. Nurcihan Begüm'ün, mallarını ketrelerde depolayan tüccara müdahale edilmemesini emreden "nişan"ından da anlaşılacağı üzere bunlar malların depolandığı veya toptan satışının yapıldığı tek kapılı korunaklı binalardır. Bâbürlüler devrinde kurucularına, çeşitli mesleklere ve mallara nisbetle anılan birçok ketre vardı. Muhtemelen, Ahmedâbâd'daki ketreparçanın gelişiminde gözlendiği üzere ketreler başlangıçta kurucularının hisarları veya mâlikânelerinin içinde ya da kenarında özellikle onların ihtiyaçlarını karşılayan birkaç dükkândan ibaretken genişleyerek büyük pazarlara dönüşmüştür. Ketrelerin ortaya çıkışı Delhi, Lahor, Agra, Sûret, Reşîdâbâd, Benâres gibi şehirlerde toptan alım satımları gerçekleştirmeye yetecek kadar ticarî sermaye ve talebin varlığını göstermektedir.

Mendîler satılan temel mala, bulunduğu mahalle, kurucusuna ve nâdiren belli bir mesleğe nisbetle anılırdı. Hemen her şehir veya kasabada bir galle mendî bulunurdu; Sûret, Lahor, Kambay ve Şîrpûr'dakiler meşhurdu. Bu ketre ve mendîler nitelikleri ve yapılarındaki bazı değişikliklere rağmen günümüze kadar varlıklarını korumuştur. Afganistan'da da küçük pazarlar çoğunlukla sadece tahıl, meyve ve sebzelere mahsus müstakil mendîlere sahipken büyük pazarlarda et, pirinç, kereste, çıra, meyve gibi ürünlerin satıldığı mendîler vardı.

Zamanla çok yaygınlaşan derîbepânlara hemen her şehirde rastlanmaya başlanmış, bazıları müstakil bir semte dönüşmüş, denetimi ve vergi tahsili için bir kûtvâlin idaresine verilmişti. Meselâ Ahmedâbâd'daki derîbepânın yıllık vergi geliri 2850 rupee civarındaydı.

Agra, Patna ve Lahor'daki nehhâsların hanları vardı. Her sabah açılan Agra

imâret-i nehhâsında deve, at ve öküz gibi hayvanların yanı sıra çadır ve pamuklu ürünler vb. satılırdı. Lahor'daki nehhâs sırlı çinilerle kaplı süslü kapıları olan bir kamu binasında faaliyet gösterirdi. Fetihpûr Sikri'deki Çevgân Bâğ'ın yakınında da böyle bir nehhâs vardı. Ahmedâbâd'daki nehhâs bir pîth ile birlikte müstakil bir mahal oluştururdu. Delhi'de ise birden fazla nehhâs olduğu anlaşılmaktadır.

Lûdî Sultanlığı ve Ekber Şah öncesi Bâbürlü devirlerinde pazar anlamında genc kelimesine rastlanmamıştır. Şah Cihan döneminde Agra'daki Tac Mahal'in etrafında kurulan Tac Genc tahılın yanı sıra İngilizler'in aradığı kumaşların satıldığı ana pazarlardan biriydi. Agra ve Delhi gibi bazı şehirler tek bir ürünün satıldığı birden fazla gence sahipti. Şah genc veya genc-i serkârî adıyla anılan "sultan genci" anlamındaki ana pazar hâlisaya dahil olup resmî görevliler ya da vergi tahsildarlarınca denetlenirdi. Agra gibi üretken şehirlerin farklı kesimlerinde câgirdârlar tarafından ikinci derecede gencler oluşturulmuştu. Ancak câgîrdâr başka bir yere tayin edildiğinde pazarı geriler veya yeni câgîrdâra nisbetle anılmaya başlar ya da başka semtte yenisi kurulursa tamamen âtıl kalabilirdi. Câgîrdârlar gencin denetimi ve vergi tahsili için kendi temsilcilerini görevlendirirdi. Hümâyun her türlü malın kayıklar üzerinde satıldığı bir cihâz-ı sûkî tesis ettirmişti. Bâbürlüler devrinde sarayda mînâ bâzârları kurulurdu. Şölen özelliği taşıyan bu yerlerde eşrafın hanımları tezgâh açar, hükümdar da hanım sultanların eşliğinde buralardan alışveriş yapardı.

Pazarlarda belli bir ücret karşılığı ölçüm yapan kileci veya kantarcılar bulunurdu. Bu iş mukātaa usulüyle ihale edilirdi. Hemen her pazarda fiyatları iyi bilen dellâl yahut mukīm ücret karşılığında malların pazarlanmasına aracılık ederdi. Buna karşılık yıllık kazançlarının bir kısmını hükümete pîşkeş olarak öderlerdi. Bunlar kendilerine çalışma izni veren kûtvâle göreve başlarken tarafsızlık senedi, çalıştıkları süre boyunca günlük satış işlemleri, fiyatlar vb.ni içeren yevmiye defterleri sunardı. Tarafsızlık teminatına rağmen bazı büyük tüccarın çıkarını köylü, zanaatkâr ve yabancılar aleyhine korudukları yönünde şikâyetlere sıkça rastlanmaktadır. Temizlik işçileri hizmetlerine karşılık pazarcılardan aldıkları ücretten vergi öderlerdi. Ancak bu vergi Evrengzîb devrinde kaldırılmıştır.

Günümüz ölçüleriyle değerlendirildiğinde İslâm ülkelerinde ne ilkel ne endüstriyel ne de modern piyasa ekonomisinin, bunların hepsinden farklı olarak bir klasik “pazar” ekonomisinin hâkimiyetinden söz edilebilir. Farklılık işleyiş süreçlerinden ziyade bunları düzenli bir bütüne dönüştüren ilkeler ve yöntemlerdedir. Pazarın özel karakterini ve genel ilgi alanını belirleyen bu ilkeler arasında fayda esaslı dengeler bilgi akışından daha önemsiz görünmektedir. Bunun yanı sıra standart üretimin yokluğu pazarlığı kaçınılmaz kılardı. Dolayısıyla pazarlarda sunulan malların kalitesine göre şirketlerden çok bireylerin itibarı artar veya zedelenirdi. İslâm ülkelerinin şehir içinde şehir konumundaki klasik pazarları işgaller, âfetler, modernizasyon, yabancı endüstri ürünlerinin istilâsı, yerli sanayiin gelişmesi gibi sebeplerle yavaş yavaş yok olmuş, hâlâ varlığını sürdürebilenler ise daha çok turistlere hediyelik eşya satan dükkânlar topluluğuna dönüşmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

H. H. Wilson, A Glossary of Judicial and Revenue Terms, İslamabad 1985, s. 32, 33, 68, 69, 100, 105, 106, 126, 165, 203, 269, 328, 339, 364, 415; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, IV, 488; VII, 248; el-Müsned, III, 322, 339, 492; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/ 1991, III, 65; VI, 151; VII, 50; Câhiz, et-Tabaṣṣur (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Beyrut 1414/ 1994, s. 25-34; a.mlf., el-Beyân ve’t-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1395/1975, I, 69-70; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 92, 100, 111, 113, 120, 230; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, I, 187-192; Belâzürî, Fütûḥu’l-büldân (ed. M. J. de Goeje), Leiden 1866, s. 217, 246, 286, 295, 299-300, 448; İbnü’l-Fakīh, Bağdâd: Medînetü’s-selâm (nşr. Sâlih Ahmed el-Alî), Bağdad-Paris 1977, s. 27, 28-29, 37-38, 59-60; Behşel, Târîḫu Vâsıṭ (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/ 1986, s. 39, 84; Ya‘kūbî, Kitâbü’l-Büldân, s. 241-242, 244-248, 253-254, 258-264, 311, 330-331; İbn Rüste, el-Aʿ lâḳu’n-nefîse, s. 112; Kudâme b. Ca‘fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s.

208; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, s. 114, 305-306; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 113, 136; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 116-123, 138, 413, 434, 436; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kahire-Küveyt 1409/ 1989, s. 246; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/ 1983, s. 212-213, 220, 226; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 25-26, 69, 78-81, 86-88, 93-97, 114-115; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 102-103, 105, 121-123, 127, 141, 154; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XII, 267; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 11-12, 14; İbnü'l-Cevzî, Menâḳıbü Baġdâd (nşr. M. Behcet el-Eserî), Bağdad 1342, s. 26, 28; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 77; III, 283-285; IV, 448; V, 98; İbn Bessâm el-Muhtesib, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (Fi't-Türâs̱i'l-iḳtisâdî el-İslâmî içinde), Beyrut 1990, s. 326-328; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'z-zimme (nşr. Ebû Berâ' Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî - Ebû Ahmed Şâkir b. Tevfîk el-Ârûrî), Demmâm-Beyrut 1418/1997, III, 1159; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 238; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 103; II, 94-107; Minhâcî, Cevâhirü'l-ʿuḳūd, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 214; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâʾ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ, Kahire 1326, I, 539-544, 548; II, 3, 106, 264; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1389/1969, s. 204; Pietro della Valle, The Travels of Sig. Pietro della Valle, A Noble Roman, into East-India and Arabia Deserta, London 1665, s. 378; Ahmed b. Hâlid es-Selâvî, el-İstiḳsâ li-aḫbâri düveli'l-Maġribi'l-aḳsâ (nşr. Ca'fer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1418/1997, II, 39; III, 35, 48, 79, 109, 110, 127, 157; IV, 90; VII, 118; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 264-270; Guy le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, London 1924, s. 12, 26, 92, 101, 378; a.mlf., The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, tür.yer.; J. H. Kramers, "Oriental Bazaar", Analecta Orientalia, Leiden 1954, I, 108-112; D. Potter, "The Bazar Merchant", Social Forces in the Middle East (ed. S. N. Fisher), Ithaca 1955, s. 99-115; G. E. von Grunebaum, Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, London 1955, s. 141, 145-148; Saîd el-Efgānî, Esvâḳu'l-ʿArab, Dımaşk 1379/ 1960; A. K. S. Lambton, "The Merchant in Medieval Islam", A Locust's Leg (ed. W. B. Henning - E. Yarshater),

London 1962, s. 121-130; L. Massignon, Opera Minora (nşr. Y. Moubarac), Beirut 1963, III, 35-93; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VII, 365-384; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s. 111-125; S. M. Stern, “The Constitution of the Islamic City”, The Islamic City (ed. A. H. Hourani - S. M. Stern), Oxford 1970, s. 36-47; J. Lassner, “The Caliph’s Personal Domain: The City Plan of Baghdad Re-Examined”, a.e., s. 103-118; a.mlf., The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages, Detroit 1970, s. 60-62, 78-102, 172-188; G. Thaiss, “The Bazaar as a Case Study of Religion and Social Change”, Iran Faces the Seventies (ed. E. Yarshater), New York 1971, s. 189-216; C. E. Bosworth, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Beirut 1973, s. 119, 140; R. Brunschvig, “Coup d’oeil sur l’histoire des foires à travers l’Islam”, Etudes d’Islamologie (ed. Abdel Magid Turki), Paris 1976, s. 113-144; H. Gaube, Iranian Cities, New York 1979, tür.yer.; a.mlf., “Sūḳ”, EI² (İng.), IX, 796; Abdel Aziz Duri, “Governmental Institutions”, The Islamic City (ed. R. B. Serjeant), Paris 1980, s. 53-55; N. Elisseeff, “Physical Layout”, a.e., s. 99, 102; P. Chalmeta, “Markets”, a.e., s. 104-113; M. E. Bonine, “Shops and Shopkeepers: Dynamics of an Iranian Provincial Bazaar”, Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change (ed. M. E. Bonine - N. R. Keddie), Albany 1981, s. 233-258; C. T. Thomson, “Petty Traders in Iran”, a.e., s. 259-268; M. Dayal, Rediscovering Delhi, New Delhi 1982, s. 28, 42-49; Nûra bint Abdülmelik b. İbrâhim Âli’ş-Şeyh, el-Ḥayâtü’l-ictimâʿiyye ve’l-iḳtisâdiyye fi’l-Medîneti’l-münevvere fî ṣadri’l-İslâm, Cidde 1403/1983, s. 143-159; F. Bernier, Travels in the Mogul Empire AD 1656-1668 (trc. A. Constable), New Delhi 1983, s. 245, 249 vd.; M. P. Singh, Town, Market, Mint and Port in the Mughal Empire: 1556-1707, New Delhi 1985, s. 18-19, 138-168; Abdülazîz b. İbrâhim el-Ömerî, el-Ḥıref ve’ṣ-ṣınâʿât fi’l-Ḥicâz fî ʿaṣri’r-Resûl, Riyad 1405/1985, s. 141-195; Hichem Djait, al-Kūfa: Naissance de la Ville Islamique, Paris 1986, s. 274-280; K. Iizuka, “The Structure of Urban Space in Indo-Muslim Cities”, Historic Cities of Asia (ed. M. A. J. Beg), Kuala Lumpur 1986, s. 271-304; A. L. Udovitch, “The Constitution of the Traditional Islamic Marketplace: Islamic Law and the Social Context of Exchange”, Patterns of Modernity: Beyond the West (ed. S. Eisenstadt), New York 1987, II, 150-171; Ca‘fer Murtazâ el-Hüseynî el-Âmilî, es-Sûḳ fî ẓılli’d-devleti’l-İslâmiyye, Lübnan 1408/1988, s. 23-36; Gāzî İnâye, Ẓavâbiṭü tanẓîmi’l-iḳtisâd fi’s-sûḳi’l-İslâmî, Beyrut 1412/1992; V. Sehhâb, Îlâfü Ḳureyş

riḥlete’ş-şitâ˒ ve’ṣ-ṣayf, Beyrut 1992, s. 185-408; Cengiz Kallek, Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa, İstanbul 1992; a.mlf., Asr-ı Saâdet’te Yönetim-Piyasa İlişkisi, İstanbul 1997; Stephen P. Blake, Shahjahanabad: The Sovereign City in Mughal India, 1639-1739, New Delhi 1993, s. 36, 42-43, 55-57, 58, 65, 104-121; W. M. Weiss, The Bazaar: Markets and Merchants of the Islamic World, London 1998; Adam Mez, Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm’ın Rönesansı (trc. Salih Şaban), İstanbul 2000, s. 469, 540-542; B. O’Kane, “The Timurid Bazar and the Origin of the Domed Tim”, Historians in Cairo: Essays in Honor of George Scanlon (ed. J. Edwards), Cairo 2002, s. 17-28; Saîd el-Kahtânî, Ticâretü’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye ḫilâle’l-ḳarneyni’s̱-s̱âlis̱ ve’r-râbiʿ li’l-hicre, Riyad 1424, s. 147-211; M. J. Kister, “The Market of the Prophet”, JESHO, IX (1965), s. 275-276; E. Wirth, “Strukturwandlungen und Entwicklungstendenzen der Stadt”, Erdkunde, XXII, Bonn 1968, s. 101-128; a.mlf., “Zum Problem des Bazars (sūq, çarşı)”, Isl., LI (1974), s. 203-260; LII (1975), s. 6-46; Hamdân Abdülmecîd el-Kübeysî, “Esvâḳu’l-ʿArab ḳable’l-İslâm”, al-Mustansiriya Literary Review, IV, Bağdad 1978-79, s. 81-113; A. J. Naji - Y. N. Ali, “The Suqs of Basrah: Commercial Organization and Activity in a Medieval Islamic City”, JESHO, XXIV/3 (1981), s. 298-309; M. Lecker, “On the Markets of Medina (Yathrib) in PreIslamic and Early Islamic Times”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, VIII/2, Jerusalem 1986, s. 133-147; K. K. Mohammed, “Bāzārs in Mughal India: An Essay in Architectural Study and Interpretation”, IC, LXIII/3 (1989), s. 60-76; Magdy Tewfik, “The Architectural Originality of the Arab Traditional Souk”, Ekistics, LIX/354-355, Cambridge 1992, s. 230-234; Sami A. Hanna, “The Bazaar in the Culture and Civilization of the World of Islam”, Islamic University, I/2, London 1994, s. 49-68; A. R. Momin, “The Bāzār in Islamic Civilization: An Anthropological Perspective”, HI, XIX/3 (1996), s. 35-42; H. Kinderman, “Sûk”, İA, XI, 6; Th. Bianquis - P. Guichard, “Sūḳ”, EI^2 (İng.), IX, 786-789; P. Guichard, “Sūḳ”, a.e., IX, 789-791; K. A. Nizami, “Sūḳ”, a.e., IX, 800-801; M. A. J. Beg, “Sūḳ”, a.e. Suppl., s. 756-759; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), III, 3520-3524; Michael E. Bonine, “Bāzār”, EIr., IV, 20-25; Willem Floor, “Bāzār”, a.e., IV, 26-29; Ahmad Ashraf, “Bāzār”, a.e., IV, 30-43; E. F. Grötzbach, “Bāzār”, a.e., IV, 44-45; Marcel Bazin, “Bāzār”, a.e., IV, 45-51.

Cengiz Kallek

Selçuklu Dönemi.

Bağdat pazarlarının Büyük Selçuklular devrinde canlılığını kaybettiği anlaşılmaktadır. 485'teki (1092) yangında Bağdat'ta demirciler çarşısı ile sarraflar çarşısı yanmış ve pek çok kişi ölmüştü. Diğer bir yangında da baharat çarşısı başta olmak üzere Bağdat çarşısının büyük kısmı harap olmuştu (512/1118). Bağdat'ın topografyası hakkında bilgi veren kaynaklarda VI. (XII.) yüzyılda ulucami etrafında büyük çarşıların yanı sıra Sûkulasâkife, Sûkuttayr, Sûkussayârife'den bahsedilir. Aynı yüzyılda İbn Cübeyr, Harbiye çarşısı ve etrafındaki meskûn bölgenin yıkıldığını, tabiplerin, hastalarını Bağdat'ın batısındaki Basra Kapısı yakınlarında Sûkulmâristan'da tedavi ettiklerini belirtir (er-Riḥle, s. 201).

Irak'ın önemli ticaret merkezlerinden olan Basra'da ise çarşılar Selçuklular

zamanında canlılığını korumaktaydı. Bu dönemde Basra'yı ziyaret eden Nâsır-ı Hüsrev çarşıdaki dükkânların farklı saatlerde açıldığını, Sûkulhuzâa'da sabah, Sûkuosman'da öğle ve Sûkulkaddâhîn'de akşam pazarlarının kurulduğunu, bu pazarlarda herkesin parasını sarrafa emanet edip bir makbuz alarak alışveriş yaptığını söyler (Sefernâme, s. 140). İbn Cübeyr, Irak'ın önemli şehirlerinden Kûfe'nin büyük kısmının harap vaziyette olduğunu belirtir (er-Riḥle, s. 187); bu dönemde şehirdeki pazarların canlılığını yitirdiği anlaşılmaktadır. VIII. (XIV.) yüzyılda Kûfe'nin ticaret merkezi bedevî saldırıları sonucu yıkılmış, şehir sadece ticaret kervanlarının uğrak yeri konumuna düşmüştü (İbn Battûta, s. 219). Bununla birlikte yakınındaki Necef dinî konumu sebebiyle canlı bir pazara ve nüfus yoğunluğuna sahipti. Şehrin temiz ve güzel bir pazarı olduğunu söyleyen İbn Battûta bakkallar, aşçılar, fırıncılar, terziler ve attarlar çarşısından ve kaysâriyyelerden bahsetmektedir (a.g.e., s. 176).

Büyük Selçuklular devrinde Horasan, Hârizm ve Mâverâünnehir'de çok sayıda pazar bulunmaktaydı. Büyük Selçuklu Devleti'nin başşehri Merv'de sebze, meyve ve ekmek satan çarşılarla ulucaminin yakınında tahıl pazarı mevcuttu. Nîşâbur ve Herat gibi şehirlerde saraçların, ıtriyat, ip ve köle tâcirlerinin faaliyet gösterdiği özel sokaklar vardı. Selçukluklar çarpışmalar esnasında harap olan İran şehirlerini yeniden inşa etmişler ve buralarda

ticarî hayatın gelişmesi için çalışmışlardır. Tuğrul Bey, İsfahan'ı zaptettikten sonra (443/1051) şehirden üç yıl boyunca vergi alınmamasını emretmişti. Selçuklular tarafından ele geçirilmesinin hemen ardından İsfahan'a gelen Nâsır-ı Hüsrev, şehrin sarraflar çarşısında 200 sarraf gördüğünü ve Kû-Tırâz mahallesinde elli kervansaray ve bu kervansaraylarda pek çok tüccarın bulunduğunu söyler (Sefernâme, s. 150-151).

IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda ticaret yollarının uzağında kalan Bizans hâkimiyetindeki Anadolu ticarî açıdan oldukça sönük bir devir geçirmişse de Anadolu Selçukluları'nın bu faaliyetlere verdiği önem sayesinde VI. (XII.) yüzyıldan itibaren ticaret gelişmeye başladı. Ticarî açıdan önem taşıyan sahil şehirleri fethedilerek imar edildi ve şehirler arasında bir kervansaray ağı kuruldu. Bu dönemde Anadolu'da çok sayıda kervansaray ve hanın bulunması Selçuklular'ın ticarete verdiği önemi göstermektedir. VII. (XIII.) yüzyıl başlarında Konya'da eski çarşı ve yeni çarşı bulunmaktaydı. Eski çarşı 586'da (1190) Haçlılar tarafından yıkılmasının ardından tekrar canlandırıldı, şehrin gelişmesiyle birlikte yanına bir çarşı daha açıldı. Alâeddin Camii'nin yakınında olduğu için Sûkulcâmi‘ diye adlandırılan eski çarşının yanı sıra kaynaklarda şehrin batı surlarının dışında Sûkulgurebâ ile Tîz pazarından bahsedilmektedir. Bu iki çarşıda birçok zanaat ve ticaret erbabının dükkânı vardı. Ayrıca attar, at, buğday, kasap, kuyumcu, şekerci, pamukçu ve odun pazarları mevcuttu. VII. (XIII.) yüzyılda yeni pazarın yanında bir çarşı daha kuruldu. Anadolu Selçukluları döneminde bölgenin en önemli köle pazarı Sivas'ta bulunuyordu. Karadeniz'in kuzeyinden getirilen köleler Sivas pazarında satıldıktan sonra Suriye ve Mısır'a götürülüyordu. Bunun dışında halı ve dokuma pazarı mevcuttu.

Selçuklular döneminde Sivas'ta Necmeddin Candar, Tâceddin Mahmud, Nizâmeddin Hurşid hanları ile Büyük Han ve Kapan Hanı gibi hanlar vardı. Ticaret maksadıyla şehirde bir koloni oluşturan Cenevizliler uzun süre Kemâleddin hanında kalmıştı. Hanlar sadece tüccarların konakladığı mekânlar olmayıp aynı zamanda alışveriş yapılan yerlerdi ve bazılarında çok sayıda dükkân bulunuyordu. Altunaba, Demre Hatun, Karatay, Nizâmiye, Pirinççiler ve Şekerciler hanları Konya çarşısındaki başlıca hanlardır. Şehir içerisindeki pazar ve çarşıların yanı sıra şehir kapılarında da

açık pazarlar kuruluyordu. Göçebe Türkmenler'in hayvan ürünlerini satıp karşılığında mâmül madde aldıkları bu pazarlara "sûkutterâkime" adı verilirdi. Şehirlerin dışında da pazarların kurulduğu bilinmektedir. VI (XII) ve VII. (XIII.) yüzyıllarda Kayseri yakınlarındaki Pazarören'de her yıl bahar aylarında kurulan ve kırk gün süren Yabanlu pazarı bu tür bir pazardı. Ülke içinden ve dışından gelen tâcirler için fuar niteliğindeki bu pazarda özellikle köle, at, kumaş, deri ve kürk satılırdı. Tâcirlerin önemli kabul edilen Yabanlu pazarına katılabilmek için büyük gayret gösterdikleri belirtilmektedir.

Önceleri pazar yeri olarak kullanılan bazı mahallerin etrafına zaman içerisinde dükkân ve hanlar inşa edilerek şehir haline dönüştüğü görülmektedir. Mardin'in güneyindeki Koçhisar (Kızıltepe) bir pazar yeri iken Artuklular zamanında burası bir şehir haline geldi. Kırşehir yakınlarındaki Ziyaret pazarı da etrafında hanların kurulmasıyla bir kasaba ve İlhanlılar devrinde önemli bir ticaret merkezi oldu. Anadolu'da pazardan kasaba haline dönüşen yerler arasında Ilgın'ı da zikretmek gerekir. Amasya yakınlarındaki Azine pazarı ile Sivas yakınlarındaki Pazar pazarı Anadolu'da kurulan panayırların en meşhurlarıdır. Pazar esnafı ve zanaatkârlar kendi aralarında hiyerarşik bir düzene sahipti ve Ahîlik özellikle VII. (XIII.) yüzyılda pazar esnafı arasında yaygınlaşmıştı.

İlhanlılar. İlhanlı hükümdarlarının ticareti desteklemesi İlhanlı şehirlerine ve özellikle başşehir Tebriz'e büyük bir ticarî canlılık kazandırmıştı. İlhanlılar ve Timurlular döneminde bölgeye gelen seyyahların Tebriz pazarlarından övgüyle söz ettikleri görülmektedir. IX. (XV.) yüzyıl başlarında Tebriz'i ziyaret eden Ruy Gonzales de Clavijo şehrin geniş meydanlarında içerisinde dükkânların yer aldığı kervansaraylar bulunduğunu, çarşılarda her türlü eşyanın satıldığını anlatır (Anadolu, Orta Asya ve Timur, s. 97). Gāzân Han zamanında pazarlarda fiyatların sınırlandırılması yoluna gidildiği bilinmektedir. Gāzân Han ve Olcaytu Han pazarlarda devletten ayrı olarak vergi alan çetelerle mücadele etmiştir. Bu dönemde Kâzerûn ve Merv'de meyve, Bâdgîs'te fıstık, Bağdat yakınlarındaki Kerh'te kâğıt, ipek ve elbise, Hârizm'de köle ve hayvan pazarları kurulmaktaydı.

Fâtımîler. Fâtımîler döneminde Mısır, Abbâsî hilâfetinin merkezi

Bağdat'taki siyasî istikrarsızlık sebebiyle ticarî açıdan önem kazanmış, Irak ve Körfez bölgelerinden yapılan göçler neticesinde Fustat ve İskenderiye gibi şehirlerin nüfusu artmıştı. IV. (X.) yüzyıl sonlarında Fustat'ı ziyaret eden Makdisî, Amr b. Âs Camii etrafındaki çarşıların İslâm dünyasının hiçbir yerinde bulunmadığını kaydeder (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 197-199). Ondan yaklaşık yarım asır sonra Mısır'a giden ve Kahire çarşıları hakkında ayrıntılı bilgi veren Nâsır-ı Hüsrev, Amr b. Âs Camii'nin kuzeyinde yer alan çarşıda fildişi, kaplumbağa kabuğu, cam eşyalar gibi nâdir malların satıldığını, pazar esnafının dürüst olduğunu, hile yapan tüccarların bir deveye bindirilip halka teşhir edildiğini anlatır (Sefernâme, s. 82-87). Fâtımîler devrinde kurulan pazarlar arasında Sûkuşşemmâîn ve Sûkubeynelkasreyn gibi büyük çarşılar bulunmaktaydı. İbn Dokmak ve Makrîzî'nin Kahire çarşılarıyla ilgili olarak kaydettiği bilgilerden Fâtımîler döneminde kuruluşundan itibaren Kahire pazarlarının meslek esasına göre teşekkül ettiği ve esnafın arîf adı verilen liderlerinin olduğu anlaşılmaktadır (el-İntiṣâr, s. 32-34, 37-41; el-Ḫıṭaṭ, II, 94-107). Aynı devirde uluslararası ticaretin başlıca merkezlerinden Dimyat ve Fustat ile İskenderiye arasında yoğun

bir ticaret sirkülasyonu vardı. Fustat'ta yabancı tüccarların kaldığı hanlar bulunmaktaydı. Şehirde bütün tüccarların "vekîlü't-tüccâr" adı verilen bayileri mevcuttu. Fâtımî Veziri Me'mûn el-Batâihî, 516 (1122) yılında Irak ve Suriye'den gelen tüccarlar için dârü'l-vikâleyi yaptırdı. Fâtımîler döneminde başta Ezher Camii olmak üzere birçok dinî kuruma vakfedilmiş dükkânlar ve pazarlar vardı.

Eyyûbîler. Eyyübîler devrinde Haçlılar'la yoğun biçimde mücadele edilirken iç ve dış ticaretin canlılığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu dönemde İskenderiye, Kahire, Kūs ve Ayzâb gibi şehirlerde büyük çarşılar, kaysâriyyeler ve hanlar mevcuttu. Musul, Nusaybin, Sincar, Düneysir, Harran, Rakka, Halep, Humus ve Dımaşk'ta ticaret kervanları için han ve kervansaraylar inşa edilmişti. Pazarlar Dımaşk'ta Emevî Camii'nin çevresinde yoğunlaşmıştı. İbn Cübeyr Musul, Halep ve Dımaşk gibi şehirlerde kapalı çarşılar bulunduğunu söyler (er-Riḥle, bk. İndeks). Eyyûbîler döneminde Kahire'de inşa edilen çarşıların büyük bir kısmı Memlükler döneminde de canlılığını korumuştur.

Memlükler. Memlük Devleti'nin ilk yıllarında Mısır ve Suriye hem Moğollar'ın hem de Haçlılar'ın bölgeden uzaklaştırılmasının ardından siyasî istikrara kavuştu. Bu devirde Endülüs'ten göç eden müslümanların yanı sıra Moğol istilâsının ardından Irak, İran ve Anadolu'dan göçenlerle Moğol kabilelerinden İslâm'a girerek bölgeye yerleşenler sayesinde bölgenin nüfusu arttı; Kahire, İskenderiye, Dımaşk ve Halep gibi şehirler gelişerek kalabalıklaştı. VIII. (XIV.) yüzyılda Kahire'nin nüfusunun 500.000'i aştığı, Mısır'ın nüfusunun 3 milyon olduğu tahmin edilmektedir. Bu nüfus artışı ve siyasî istikrar Memlükler'in ilk döneminde Mısır ve Suriye'de ticaretin gelişmesine imkân sağladı, çarşı ve pazarlar genişleyerek sayıları çoğaldı, daha önce tek bir çarşısı bulunan küçük şehirlerde bile yeni çarşı ve pazarlar açıldı.

Bu devirde de pazarlar, Ortaçağ İslâm dünyasındaki pazarların karakteristik özelliklerinden olan ihtisas çarşıları niteliği taşımaktaydı. Her meslek ve zanaat erbabı kendi meslekleriyle anılan sokak ve mahallerde faaliyet gösteriyordu. Kahire'de ve diğer şehirlerde gıda ürünlerinin satıldığı çarşı ve pazarların büyüklüğü ve malların çeşitliliği kaynaklarda anlatılmaktadır (Makrîzî, el-Ḥıṭaṭ, II, 94-95). Kahire'deki pazarların en meşhuru olan, Eyyûbîler dönemine ait Bâbülfütûh Çarşısı muhtelif bölgelerden insanların geldiği bir toptancı hali niteliğindeydi. Fâtımîler devrinden beri faaliyette olan ve geceleri de açık tutulan Bercevân mahallesindeki çarşı ise daha ziyade Kahire'nin mahallî ihtiyaçlarını gidermeye yönelikti. Bu devirde Kahire'de Sûkuddecâcîn (tavuk pazarı) ve Dârülfâkihe'den (meyve pazarı) bahsedilmektedir. Dârülfâkihe merkezî bir konumdaydı ve Kahire ile çevresindeki diğer pazarların meyve ihtiyacı buradan karşılanmaktaydı. 740'ta (1339) inşa edilen bu çarşının etrafında zamanla perakende meyve satan dükkânlar kuruldu. Makrîzî, şeker ve tatlı satılan Sûkulhalâviyyîn'de özellikle üç aylarda ve ramazan bayramında şenlikler düzenlendiğini ve Mısır'ın her tarafından insanların bu çarşıya geldiğini belirtmektedir (a.g.e., II, 94-100).

Kahire ve Dımaşk gibi büyük şehirlerle kırsal kesimdeki küçük kentler arasında çarşı ve pazarlar açısından bazı farklar vardı. Memlük askerî sisteminde askerler silâhlarını kendileri temin ettiklerinden Kahire ve Dımaşk'ta ordunun ve yönetici zümrenin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik silâh pazarları kuruluyordu; bu pazarlar diğer şehirlerde bulunmamaktaydı.

Eyyûbîler döneminde Kahire Kalesi civarında kurulan Sûkussilâh'ın önemi Memlükler devrinde daha da artmıştır. Mızrak, kılıç, ok, yay, hançer gibi silâhların satıldığı bu çarşının hemen yanında eyer ve eyer takımları satılmaktaydı. Kırsal kesimde ve küçük şehirlerde talep nisbeten daha az olduğundan buralarda haftanın belli günlerinde pazar kurulurdu. Bayram, düğün, askerî tören ve açılış gibi özel günler dolayısıyla insanların bir araya toplandığı yerlerde de geçici pazarlar oluşuyordu.

Dokuma ürünlerinin satıldığı çarşılar da müşterilerine göre farklılık arzetmekteydi. Sultan tarafından hil'at giymesine izin verilen emirler, vezirler, kadılar gibi imtiyazlı zümrelere satış yapan çarşıların yanı sıra kullanılmış elbiselerin satıldığı çarşılar da vardı. Memlükler döneminde Kahire'de hac mevsiminde kurulan Sûkulmerhalîn'de hac yolculuğunda kullanılan develerin teçhizi için gerekli malzemeler bulunuyordu. Çarşılar zaman içerisinde değişiklikler geçirmiş, bir kısmı yok olurken değişen ihtiyaçlar yeni çarşılar ortaya çıkarmış ve bazı pazarların ismi değişmiştir. Makrîzî, VIII. (XIV.) yüzyılda Kahire'de bulunan elliden fazla çarşının çoğunun IX. (XV.) yüzyıl başlarındaki siyasî ve iktisadî istirarsızlık sebebiyle harap olduğunu kaydeder (a.g.e., II, 94-107).

Dımaşk'ta Emevî Camii'nin çevresinde yoğunlaşan pazarlar Memlükler devrinde caminin güney ve batısında yapılan han ve kaysâriyyelerle gelişmiştir. Toptancılarla ipek, kürk, deri, baharat gibi lüks tüketim malzemesi satan dükkânlar bu bölgede yer almaktaydı. Dükkânların bir kısmı sur içindeki darlık sebebiyle kuzey surlarının dışına taşınmıştı. Her gün açık olan at pazarı surların batısında kuruluyordu. Zanaat ürünleri şehrin doğusundaki Bâbülferâdise kadar uzanan çarşılarda, gıda ürünleri güneye doğru Bâbülcâbiye ile Bâbüssagīr'den Gûtâ'ya kadar uzanan pazarlarda satılmaktaydı. Timur istilâsı sırasında harabe haline gelen Dımaşk çarşıları IX. (XV.) yüzyılda tekrar canlılık kazanmıştır. Dımaşk'ın sur içindeki ana çarşısında pek çok kaysâriyye bulunuyordu. Kaysâriyyelerin alt katında dükkânlar, üst katında mahzenler ve tüccarların kalabilecekleri odalar vardı. Daha ziyade gündelik ihtiyaçlara yönelik ürünlerin satıldığı 30 ile 100 dükkândan oluşan küçük çarşılar (süveyka) cami ve hamamın yanında kuruluyordu. Bunların bir örneği daha sonra gelişerek Dımaşk'ın sur dışında önemli banliyölerinden biri haline gelen Meydan semtidir.

Halep’teki çarşılar hakkında bilgi veren İbn Cübeyr, VI. (XII.) yüzyılda Halep çarşısının sur içinde Antakya Kapısı’ndan Kale’ye kadar uzandığını belirtir (er-Riḥle,

s. 226-227). Halep Cuma Camii’ni çevreleyen uzun bir çarşı görünümündeki kaysâriyyede dokuma ve kullanılmış eşya satılıyordu. VII. (XIII.) yüzyılda Halep pazarları ve çarşıları güneye doğru genişlemiştir. Bunun dışında ulucaminin kuzeyine doğru sabuncular ve taş oymacıları yer almaktaydı. Bâbülcinân yakınında yiyecek satılan çarşı ve pazarlarla Bâbünnasr civarındaki küçük pazarlar fazla bir değişikliğe uğramadan bugüne gelmiştir. Memlükler döneminin sonlarında şehrin ana çarşısında ulucami yakınlarında pek çok han inşa edilmiş, daha önce ahşap olan çarşıların çatıları yangın tehlikesine karşı taştan yapılmaya başlanmıştır. Memlükler devrinde büyük şehirlerde pek çok han ve kaysâriyye inşa edilmiştir. Kahire’deki Hânu Halîlî ve Dımaşk’taki Çakmak Hanı bu döneme ait hanların en meşhurlarındandır.

Pazar esnafının şeyhu’s-sûk, arîf veya arîfü’s-sûk adı verilen reisi, eyalet ve şehir valileri tarafından pazar veya çarşının ileri gelen tüccarları arasından seçilirdi. Pazarın ticarî muameleleriyle ilgili olarak muhtesibe yardımcı olan şeyhu’s-sûk esnafın uyması gereken kuralların uygulanmasından sorumluydu. Pazarlardaki her meslek grubunun bir şeyhu’s-sûku vardı. Gerektiğinde çarşı esnafının askerî hizmete hazırlanması, bayram, kutlama gibi merasimlerde çarşıların süslenmesi ve esnafın düzene sokulmasıyla mükellef olan arîfler bu hizmetleri karşılığında bazı vergilerden muaf tutulurdu. Bunlar pazar esnafına ibadetleri öğretmek ve ifasını sağlamakla da görevliydiler. Kaynaklarda pazarlarla ilgili olarak kebîrü’t-tüccâr, tâcirükebîr ve âyanlardan da söz edilmektedir. Bu kişilerin özellikle vergiler konusunda yönetimle pazar esnafı arasında aracılık yaptığı tahmin edilmektedir. Memlükler döneminde vergilerin doğrudan devlete ödendiği pazarların yanı sıra Memlük emîrlerine iktâ edilen veya gelirleri vakıflara ayrılan pazarlar da vardı. Memlük Devleti özellikle gıda ürünlerinin satışından elde edilecek gelirleri kontrol amacıyla belirli bir ürünü satan tüccarların tek bir yerde toplanmasına önem vermekteydi. Devletin vergiler üzerindeki malî kontrolünü kolaylaştırmak üzere yapılan bu uygulamanın tüketiciler açısından da faydaları vardı. Zira aynı çarşıda benzer ürünlerin

satıldığı çok sayıda dükkânın bulunması rekabete sebep oluyordu.

Pazarlar aynı zamanda sosyal hayatın merkezi konumundaydı. Kutlama ve eğlenceler halkın yoğun biçimde bulunduğu pazarlarda yapılırdı. Pazar esnafının kendi aralarında bir dayanışma içinde olduğunu gösteren örnekler mevcuttur. IX. (XV.) yüzyıl sonlarında Dımaşk'ta ipek satan esnafın Emevî Camii'nin önünde toplanarak kendilerine yüklenen ağır vergileri protesto ettikleri belirtilmektedir. Aynı çarşıda yer alan ve benzer ürünleri satan esnaf genellikle aynı tarikata bağlıydı ve belirli camilere gitmekteydi. Bu sebeple Dımaşk'ta pek çok cami cemaatin mesleklerinin isimleriyle anılır.

VIII. (XIV.) yüzyıl sonları ile IX. (XV.) yüzyıl başlarından itibaren Memlük ekonomisindeki bozulmaya paralel olarak pazarlarda da düzensizlikler görülmeye başlanmıştır. Bu yıllardan itibaren Kahire pazarlarının çoğu harabe haline gelmiştir. Pek çok çarşıda faaliyette olan dükkân sayısı azalmıştı. Bunun en önemli sebeplerinden biri 749'daki (1348) büyük veba salgınının ardından Kahire'de nüfusun azalması ve fiyatların yükselmesidir. Siyasî istikrarsızlığın artması ve memlüklerin Kahire'de sık sık birbirleriyle çatışmaları dükkânların kapanmasına yol açmış, maaşları ödenmeyen memlüklerin sık sık pazarları yağmalaması ve sultanların sahip oldukları malları kendi belirledikleri fiyatlarla tüccarlara satması da çarşılarda sıkıntıya sebep olmuştur.

Memlük emîrleri bazı dükkânların korunması karşılığında çeşitli imtiyazlar elde etmişlerdi. Bu dükkânlara Memlük emîrinin sembolü (renk) asılır ve tüccar bu sayede diğer Memlük emîrlerinin dükkânını yağmalamasından kurtulurdu. Sultan Barsbay bu tür himayeleri yasaklamıştır. Devlet zaman zaman fiyatlara sınırlamalar getirmekteydi. Pazarlardan alınan haftalık ve aylık vergilerin sürekli arttırılması sonucunda usulsüzlük ve hilenin yaygınlaştığı kaynaklar tarafından ifade edilmektedir. Bu dönemde çarşı ve pazarlarda seyyar satıcılık yapanlarla dükkân sahipleri arasında sık sık gerginlikler yaşandığı, dükkân sahiplerinin şikâyeti üzerine seyyar satıcılara karşı çeşitli önlemler alındığı ve kendilerine Kahire'de özel bir yer tahsis edildiği belirtilmektedir. Makrîzî pek çok dükkânın bu seyyar satıcılar yüzünden kapandığını söyler (el-Ḥıṭaṭ, II, 95).

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 197-199; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhab Tarzi), İstanbul 1950, s. 20, 21, 23, 70, 82-87, 89, 140, 145, 150-151; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 187, 201, 225-228; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, tür.yer.; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 30, 36, 39, 176, 219; İbn Dokmak, el-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi'l-emṣâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-âfâkı'l-cedîde), s. 32-34, 37-41; R. G. de Clavijo, Anadolu, Orta Asya ve Timur (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1993, s. 97-98, 101-102; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), V, 201; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 94-107; a.mlf., es-Sülûk (Ziyâde), I-IV, bk. İndeks; N. Ziadeh, Urban Life in Syria under Early Mamluks, Beyrut 1953, s. 134-140, 164-168; Spuler, İran Moğolları, s. 468-474; I. M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge 1967, s. 95-105; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1974, I, 28-36; Osman Turan, Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1980, s. 161-196, 202, 204, 205; a.mlf., Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1993, s. 367-368; Kāsım Abduh Kāsım, Dirâsât fî târîḫi Mıṣri'l-ictimâʿî (ʿAṣrü selâṭîni'l-Memâlîk), Kahire 1983, s. 29-61; a.mlf., "el-Esvâḳ bi-Mısr fî ʿaṣri selâṭîni'l-Memâlîk", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XXXVI-XXXVII, Kahire 1981, s. 157-178; Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, s. 56-68; Faruk Sümer, Yabanlu Pazarı: Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar, İstanbul 1983, s. 11-24; M. Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1986, s. 106-119; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 295-296; Kuteybe eş-Şihâbî, Esvâḳu Dımaşḳı'l-ḳadîme, Dımaşk 1990, tür.yer.; a.mlf., Muʿcemü Dımaşḳı't-târîḫî, Dımaşk 1999, II, 18-61; M. Hayreddin el-Esedî, Aḥyâʾü Ḥaleb ve esvâḳuhâ (nşr. Abdülfettâh Revvâs Kalʻacî), Dımaşk 1990, bk. İndeks; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 298-316; N. Eliseeff, "Fiziki Plan", İslâm Şehri (trc. Elif Topçugil), İstanbul 1992, s. 121-140; P. Chalmeta, "Pazarlar", a.e., s. 141-155; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu (trc. Erol Üyepazarcı), İstanbul 2000, s. 114-124, 148-149; S. Grigoreviç Agacanov, Selçuklular (trc. Ekber Necef - Ahmet

Annaberdiyev), İstanbul 2006, s. 225-241; E. Wirth, “Zum Problem des Bazars (sūq, çarşı). Versuch einer Begriffsbestimmung und Theorie des traditionellen Wirtschaftszentrums der orientalisch-islamischen Stadt”, Isl., LI (1974), s. 203-260; LII (1975), s. 6-46; A. Raymond, “Sūḳ”, EI^2 (İng.), IX, 791-792; Sarab Atassi - J. P. Pascual, “Sūḳ”, a.e., IX, 792-795; J. C. David, “Sūḳ”, a.e., IX, 795-796; H. Ganbe, “Sūḳ”, a.e., IX, 796; M. A. J. Beg, “Sūḳ”, a.e. Suppl., s. 756-759; Michael E. Bonie, “Bāzār”, EIr., IV, 20-25; W. Floor, “Bāzār”, a.e., IV, 25-30; Ahmad Ashraf, “Bāzār”, a.e., IV, 30-44; E. F. Grötzbach, “Bāzār”, a.e., IV, 44-45; Marchel Bazin, “Bāzār”, a.e., IV, 45-50; “Bāzār”, DMBİ, XI, 114-149.

Cengiz Tomar

Osmanlı Dönemi.

Pazar kelimesi hem alışveriş yapmayı hem de alışveriş yapılan mekânı ifade eder. Çârşû / çarşı da pazar karşılığında kullanılmaktadır. Evliya Çelebi, Amasya’yı anlatırken bu iki kelimeyi “evsâf-ı çârşû-yu bâzâr” şeklinde birbirinin eş anlamlısı olarak zikreder. Arapça sûk bunlarla eş anlamlıdır. XVI. yüzyıl sonlarına kadar kaynaklarda çoğunlukla pazar kelimesi geçerken daha sonra çarşı kelimesi ön plana çıkmış ve pazar kelimesi kırsal kesimlerde mevsimlik oluşturulan alışveriş mekânları, köy ve kasabalarla şehirlerde haftanın belirli günlerinde kurulan

açık alışveriş yerleri için kullanılmıştır. Çarşı ise yerleşik esnafın faaliyet gösterdiği dükkânların toplandığı yerlerle kapalı alışveriş mekânlarını ifade eder hale gelmiştir. Çarşılara mimari yapıları ve fonksiyonlarına göre kapalı çarşı, bedesten (bezzâzistan) ve arasta gibi isimler verilmiştir. Ticarî alt yapının tamamlayıcısı olan han ve kervansaraylar konaklama yeri olmalarının yanında dükkân, imalâthane, depo gibi fonksiyonlara da sahipti. Kaynaklarda sabit pazarların yanında göçebelerin yaz aylarında oluşturdukları pazarlardan da söz edilir. Bunlar kervanlar geçtikçe ihtiyaca göre kurulurdu.

Yılda bir kere yahut birkaç defa kurulan büyük pazarlara panayır denmiştir. Avrupa’da altı haftaya kadar devam eden panayırlara karşılık Osmanlı yönetiminde on beş günden fazla bir süreye izin verilmediği kaydedilirse de

(Erdoğru, s. 2, 9) panayırların bir haftadan bir buçuk aya kadar sürdüğüne dair bilgiler de vardır (Şen, s. 9). Selçuklular döneminden itibaren Anadolu'da uluslararası nitelikte panayırların kurulduğu bilinmektedir (Sümer, s. 11 vd.). Panayırların şehir dışında teşkil edilmesi yerli esnafın korunmasını sağlıyor ve şehrin ticarî dengesinin bozulmasına meydan verilmiyordu. Çoğunlukla bahar ve yaz aylarında kurulan panayırların tarihlerinin belirlenmesinde civardaki diğer panayırlar da göz önüne alınıyordu. Bu şekilde bir organizasyonla panayırlar arasındaki ticarî ve sosyal bağların arttırılması hedeflenmekte, tâcirlerin bir panayırdan diğerine gidebilmesi için imkân oluşturulmaktaydı.

Özellikle kırsal kesimlerde ticarî faaliyetler haftalık pazarlarda yürütülürdü. Sipahiler aynî olarak aldıkları öşür vb. mahsulleri bu tür pazarlarda satarlardı. Bu pazarlarda gündelik ihtiyaçlar, ev eşyası ve özellikle dayanıksız tüketim malları bulunurdu. Kanunnâmelerde, köylülerin aynî olarak ödemekle yükümlü oldukları tahılları en yakın pazara taşıması istenmekteydi. Bazı kanunnâmelerde köylülerden bir günden fazla mesafedeki pazarlara gitmesinin talep edilemeyeceği, sipahinin en yakın pazar yerine bir başka pazara ücretsiz taşıma talebinde bulunamayacağı yönünde hükümler yer almaktadır (Barkan, s. 131, 175, 287-288, 321; Güçer, s. 57-58).

XVI. yüzyılda Anadolu'da ve Rumeli'de düzenli hafta pazarları kurulurken yüzyılın ikinci yarısında Celâlî isyanlarının yol açtığı kargaşa ve emniyetsizlik yüzünden pazarların zaman zaman tatil edildiği görülmektedir. Bundan dolayı daha çok iç ticarete yönelik pazar ve panayırların giderek zayıfladığı, pazar ve panayır şebekesinin bozulduğu, güvensizlik yanında seferler ve salgın hastalıklar gibi sebeplerle kurulamadığı dikkati çeker. XVIII ve XIX. yüzyıllarda ise hafta pazarları ile panayırların başta Rumeli olmak üzere bütün Osmanlı coğrafyasında hizmet verdiği görülmektedir. Anadolu'da kurulan panayırların daha çok yerel özellikler gösterdiği ve birbiriyle irtibatının zayıf olduğu, buna karşılık Rumeli panayırlarının daha hacimli olduğu anlaşılmaktadır. Teselya ve Trakya'daki panayırların Avrupa'da Osmanlı toprakları dışında kurulan panayırlarla da bağlantısı vardı. XIX. yüzyılda Avrupa'daki sanayi devrimi ve kapitalizmin yükselişine paralel biçimde ortaya çıkan üretim artışının etkisiyle özellikle Balkanlar'daki panayırlar tedrîcen Avrupa mallarını

dağıtan bir yapıya dönüşmüş, Tanzimat dönemi uygulamaları ile birlikte hafta pazarları ile panayırların sayısında önemli bir artış meydana gelmiştir.

Pazarlardan tahsil edilen vergiler genellikle bâc adıyla anılmaktadır. Bunun yanında duhûliye ve hurûciye, avâid resmi, gümrük rüsûmu, damga, ihtisab ve kantar vezni rüsûmu, ruhsâtiye resmi, duhan resmi gibi vergiler alınmaktaydı. Bilhassa arziye, pazarbaşılık ve resm-i dellâliyye gibi vergiler dikkat çekmektedir. Bunların yanında yerel yöneticilerin kanunsuz şekilde talep ettikleri vergiler konusunda zaman zaman uyarılarda bulunularak bu tür vergilerin tahsilini yasaklayan emirler çıkarıldığı görülmektedir. XIX. yüzyılda teşvik amacıyla vergilerin bir kısmı kaldırılırken bazılarında indirimler yapılmıştır (Şen, s. 86-99; Erdoğru, s. 15, 20). Panayırlarda da pazarbaşı görev yapmakta ve bâc-ı bâzâr, ihtisab ve kantar resmi alınmaktaydı.

Osmanlı kayıtlarına göre pazara getirilmeksizin yapılan küçük çaplı alışverişlerden vergi talep edilmezdi. Bu sebeple tahsildarlar ve mahallî idareciler malların pazarlara indirilmesine özel bir önem veriyorlardı. Köy köy dolaşıp satış yapan çerçiler ve bakkallar da vergi vermezdi, ancak pazarda tezgâh açarlarsa vergi alınırdı (resm-i sergi). Ayrıca kadınların köylerden getirip sattıkları gıda maddelerinden de bir şey alınmaz, hafta boyunca pazarda satış yapanlardan vergi talep edilirdi. Arabacılardan taşıdıkları yüke göre bâc istenirdi (Barkan, s. 301, 309, 316, 318-320). Pazar bâcının miktarı satılan mala, satıcının yerli veya taşralı oluşuna göre değişir, satılmayan maldan bâc tahsil edilmezdi. Bunun yanında yapılan antlaşmalar gereği bazı yabancı ülke tüccarlarından da bâc alınmadığı anlaşılmaktadır. Bir pazar yerinin varlığının tesbitinde bâc-ı pazar ve ihtisâbiye büyük önem taşımaktadır.

Osmanlı şehirlerinde ticarî alanlarla cami sosyal yaşamın merkezini oluşturur ve şehir dokusu buna göre şekillenirdi. Çarşılar genellikle bedestenin etrafında toplanır, çarşının ortasında veya yanında pazar yeri bulunurdu. Toptan ticaret “kapan” denilen ve un kapanı, bal kapanı, yağ kapanı gibi adlarla anılan hanlarda yapılırdı. Pazara getirilen ham maddelerin kalitesine dikkat edilir, satışında yerel esnafla üreticilerin ihtiyacının karşılanmasına öncelik verilir, artan miktar tüccarlar vasıtasıyla başka yerlere intikal ettirilirdi. Pazarın düzeni genellikle pazarbaşı ve

muhtesib (ihtisab ağası) tarafından sağlanırdı. Kadıya bağlı olarak faaliyet gösteren muhtesib diğer görevlerinin yanında pazarın düzenini ve güvenliğini sağlar, ölçü tartı aletlerini kontrol eder, paraların ayar ve ağırlıklarını, malların kalitesini denetlerdi. Spekülatif işlemlerin ortaya çıkmaması için gerekli tedbirleri alır, gerektiğinde emtia fiyatları ile narhların tesbitinde görev yapar, tesbit edilen narhların uygulanması için onayı alınırdı. Ayrıca muhtesibin her ay pazarbaşıya bir fiyat listesi vermekle mükellef olduğu anlaşılmaktadır. Büyük yerlerde kurulan pazarlarda bâcın yanında pazar yerinin güvenliği ve malların kontrolü karşılığında ihtisab resmi alınırdı.

Kazalarda pazar yeri olarak kaza ve nahiye merkezleri seçilirken köylerde merkezî yerde olan, han, kervansaray, hamam gibi ihtiyaçları karşılayacak tesislerin bulunduğu yerler tercih edilirdi. Bir yerde pazar kurulması divanın iznine bağlıydı. Bu hususta halkın talebi dikkate alınır, kadının tasvibi ve merkezin onayı ile pazarın kurulması kararlaştırılır ve günü belirlenirdi. Yakın yerleşim yerlerinde kurulan pazarların da farklı günlerde olmasına ve civardaki iltizam ve vakıf gelirlerine zarar verilmemesine dikkat edilirdi. Nitekim Amasya'da Sultan II. Bayezid İmareti'ne on beş yıl boyunca yılda 6000 akçe sağlayan Şabanözü pazarının rekabet sebebiyle zarara uğraması üzerine yeni kurulan pazarın kapatılması yönünde karar alınmıştı (Faroqhi, Gel.D, özel sayı [1979], s. 47). XVIII ve XIX. yüzyıllarda "ikāme-i bâzâr" ile ilgili belgelerde pazar kurulması için ahalinin talebiyle yerleşim yerleri için en uygun alanın veya köy biriminin tesbitine önem verildiği dikkati çeker. Köylülerle göçebelerin ihtiyaçları yanında ordunun geçtiği yol güzergâhları ile kaleler,

kervansaraylar ve büyük şehirlerin iâşe ihtiyacı pazar kurulacak yerlerin belirlenmesinde diğer bir etkendi (a.g.e. [1979], s. 46-47).

Osmanlı coğrafyasında pazarların sayıları hakkındaki istatistikî bilgiler tahrir kayıtlarından çıkarılabilmektedir. Bunlara göre Anadolu'da Aydın, Kütahya, Menteşe ve İçel sancaklarında 926-988 (1520-1580) yılları arasında pazar sayısının önemli ölçüde arttığı, Hamîdili'nde sabit kaldığı, Karahisar'da ise nisbî bir artış olduğu tesbit edilmiştir (a.g.e., [1979], s. 65). Şehirlerdeki nüfus artışı mevcut pazarların iş hacminin artmasına yol açarken kırsal kesimdeki nüfus artışının yeni pazarların kurulmasında etkin

olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan özellikle vakıfların yaptığı yatırımların küçük yerleşim yerleri ve pazarlarda dükkân sayısının artışında önemli rol oynadığı görülmektedir.

Cuma camisi bulunan yerlerde pazarlar özellikle cuma gününe denk getirilir, cuma vaktine kadar alışveriş yapılır ve namaz kılındıktan sonra civardan gelenler köylerine dönerlerdi. Pazarların cuma günü kurulmasının sebepleri arasında kadıların bu günlerde davalara bakması ve padişah fermanlarının kasaba ve köylerde halka duyurulması gibi hususlar sayılmaktadır. Ancak haftanın diğer günlerinde de pazar kurulabilmekteydi. Hıristiyan ve yahudilerin yaşadığı yerlerde talepleri doğrultusunda pazar için cumartesi ve pazar günlerinin belirlenmesine özen gösterilirdi (Kütükoğlu, XVI. Asırda Tavas Kazası, s. 112-113). Özellikle Tanzimat döneminde pazar günü kurulan pazarların haftanın başka günlerine alındığına dair çok sayıda örneğe rastlanır.

Pazarlar salı pazarı, çarşamba pazarı, cuma pazarı şeklinde kuruldukları günün adını aldığı gibi satılan mala göre de isimlendirilirdi. Belli bir malın satışına tahsis edilen pazarlar odun pazarı, saman pazarı, balık pazarı, koyun pazarı, at pazarı, tavuk pazarı gibi adlar alırdı. Bit pazarı (bat pazarı) tabiri eski eşyaların alınıp satıldığı yerler ve çarşılar hakkında kullanılırdı. Tahıl veya galle pazarı buğday, arpa vb. toprak mahsullerinin satıldığı pazar yerine verilen addır. Köle alım satımının yapıldığı esir pazarları için sıkı kurallar uygulanıyordu. Gayri müslimlerin esir pazarlarına girmesine müsaade edilmediği gibi bunlar müslüman köle veya câriye satın alamazdı. Ayrıca kölelerin belli yerlerin dışında satılmasına izin verilmezdi (Kānūnnāme-i Sulṭānī, s. 59). Bunun yanında avrat pazarı, ırgat pazarı, kadınlar pazarı, araba pazarı gibi isimler de kullanılmıştır. Daha çok küçük Anadolu şehirlerinde ve kasabalarda rastlanan avrat pazarı köylü kadınların mallarını satmaları için ayrılan pazar yerini ifade etmekteydi (Emecen, s. 76). Araba pazarlarında araba ile gelinerek satış yapılıyordu. Pazarlara çukur pazar gibi bulunduğu yerin coğrafi özelliğine göre isimlerin verildiği de olurdu. İsimleri açısından hayli çeşitli olan Edirne’deki pazarların adları şöyledir: Araba pazarı, At pazarı, Avrat pazarı, Beyazıt Han pazarı, Çingene pazarı, Dakîk pazarı, Debbâğhâne Çarşısı, Esir pazarı, Eşe Kadın pazarı, Katır Hanı pazarı, Kele pazarı, Koyun pazarı, Küçükpazar, Manyas pazarı, Meyhane pazarı, Mihalbaşı pazarı, Muradiye pazarı, Odun pazarı,

Saraçhane Köprüsü pazarı, Sığır pazarı, Taşlık pazarı.

Pazar kurulan yerlerin zamanla gelişerek bir yerleşim birimi haline geldiğine ve içinde pazar kelimesinin geçtiği bir isim aldığına dair örneklere rastlanmaktadır. Kaynaklarda Pazar / Pazarlı Camii, Pazar / Pazaryeri mahallesi, Pazarköyü kasabası, Pazarlı karyesi, Pazarsuyu karyesi, Pazaryeri Çeşmesi, Pazarcık Camii, Pazarcık hamamı, Pazarcık mahallesi gibi adlara sık sık tesadüf edilmektedir. Pazarlar bugün de şehir ve kasabalarda belirli günlerde olmak üzere sürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. Halil İnalcık - R. Anhegger), Ankara 1956, s. 59-65; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 19-20; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I-V, bk. İndeks; Süleyman Sûdî, Defteri Muktesid, İstanbul 1307, II, 22; Abdurrahman Vefik, Tekâlîf Kavâidi, İstanbul 1328, s. 32, 43, 104; Barkan, Kanunlar, bk. İndeks; Lütfi Güçer, XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler, İstanbul 1964, s. 57-58; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 14; a.mlf., XV ve XVI. Asırlarda İzmir Kazasının Sosyal ve İktisâdî Yapısı, İzmir 2000, s. 169-174; a.mlf., XVI. Asırda Tavas Kazasının Sosyal ve İktisâdî Yapısı, İstanbul 2002, s. 112-115; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi: 1455-1613, Ankara 1985, tür.yer.; Faruk Sümer, Yabanlu Pazarı: Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar, İstanbul 1985, s. 11 vd.; Mustafa Cezar, Tipik Yapılariyle Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 1-38; Ziya Kazıcı, Osmanlılarda İhtisâb Müessesesi, İstanbul 1987; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 72-78, 268-271; Suraiya Faroqhi, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, s. 69-73, 84, 87; a.mlf., Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı (trc. Emine Sonnur Özcan), Ankara 2006, s. 157-187; a.mlf., "16. Yüzyılda Batı ve Güney Sancaklarında Belirli Aralıklarla Kurulan Pazarlar (İçel, Hamid, Karahisar-ı Sahib, Kütahya, Aydın ve Menteşe)" (trc. Melek

Eğilmez), Gel.D, 1978, özel sayı (1979), s. 39-85; Ahmet Tabakoğlu, Türk İktisat Tarihi, İstanbul 1994, tür.yer.; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1995, II, 153-159; Ömer Şen, Osmanlı Panayırları, İstanbul 1996; W. M. Weiss, The Bazaar: Markets and Merchants of the Islamic World, London 1998, tür.yer.; M. Akif Erdoğru, Ondokuzuncu Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Hafta Pazarları ve Panayırlar, İzmir 1999; Özer Küpeli, "Osmanlı Devleti'nde Panayır Organizasyonları ve Gönen Hacı İsa Panayırının Tarihine Dair", Osmanlı, Ankara 1999, III, 490-497; Halil İnalcık, "The Hub of the City: The Bedestan of Istanbul", IJTS, I (1980), s. 1-17; a.mlf., "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü", Gel.D, 1979-80, özel sayı (1981), s. 1-65; Celal Yeniçeri, "Bâc", DİA, IV, 411-413.

Tahsin Özcan

PAZVANDOĞLU OSMAN

(ö. 1807)

Vidin ve Kuzey Bulgaristan bölgesinin âsi âyanı.

Aslen Tatar olan ailesi Tuzla (Bosna) kökenlidir. Çocukluğu ve gençliği hakkında fazla bilgi yoktur. Bosna'da doğup yetişen, Hıristiyanlığa da ilgi duyduğu ve Tuzla'da

camiye giderken Hersek'te Fransiskenler'in âyinine katılıp papa için dua ederek kadeh kaldırdığı söylenen dedesi Pasvan Ağa'nın (Pazvan, Pâsbân, Pasvant, Pâzvând, Passavant gibi çeşitli şekillerde yazılabilmektedir) eşkıyalık yaptığı ve düşmanları tarafından Priştine'de öldürüldüğü belirtilir (Pouqueville, III, 169; Zinkeisen, VII, 230-231). 1736-1739 Avusturya savaşında gönüllülerle birlikte savaşan ve hizmetlerinden ötürü kendisine Bulgaristan'da Vidin yakınlarında Bursa ve Kirsa adlı iki köy timar olarak verilen babası Ömer Ağa zamanla geniş topraklar elde edip zengin âyanlar arasına katılmış, kendi başına buyruk tabiatı yüzünden Vidin valileriyle, özellikle de Melek Mehmed Paşa ile ihtilâfa düşmüş, Rusya ve Avusturya'ya karşı sefere çıkan (Mart 1788) Sadrazam Koca Yûsuf Paşa tarafından yakalanarak idam edilmiştir (Olivier, s. 95-96; Zinkeisen, VII, 232; Cevdet, VI, 294; VIII, 105).

Bu olay sırasında babasının yanında bulunan Osman kaçmayı başardı ve Arnavutluk'un Gegalık bölgesine sığındı. Burada bir müddet eşkıya hayatı sürdü, çete reisi olarak daha sonra Dukakin'de İpek valisinin hizmetine girdi. Avusturya ile devam eden savaş sebebiyle bir gönüllü birliğini yardım için Eflak Beyi Mavroyani'ye götürdü ve savaşta gösterdiği kahramanlık neticesinde sivrildi. Bir defasında idaresindeki birlikleri Tımışvar ve Hermannstadt yakınlarına kadar sevkettiyse de tekrar Vidin'e geri çekilmek zorunda kaldı. Savaş sonrası affa uğradı ve yaptığı hizmetlerden ötürü baba emlâkinin bir kısmı kendisine iade edildi. Ancak bu kadarıyla yetinecek bir karaktere sahip olmayan Pazvandoğlu barış dolayısıyla ortalıkta kalan, kanun dışı her türlü eyleme açık ve genelde "Kırcalı" diye anılan

unsurlardan oluşan kalabalık bir kuvvet oluşturdu. Vidin paşasıyla çatışmaya, Rumeli ve Bulgaristan'a yayılmış bulunan eşkıya çetelerini devlet aleyhine kışkırtmaya başladı. Bunların yardımıyla baba mülkünün tamamını ele geçirdi ve kısa zamanda Vidin-Sofya arasındaki bölgeyi idaresi altına aldı; nüfuzu Batı Eflak ve Doğu Sırbistan'a kadar yayıldı. Yeni vergiler ihdası yüzünden halk kesimleri üzerinde olumsuz etkiler bırakan Nizâm-ı Cedîd uygulamalarına karşı çıktı ve 1795'te isyan etti (Shaw, s. 238; Özkaya, s. 32 vd.). Vidin paşası tutunamayarak kaçmak zorunda kaldı. Pazvandoğlu, Vidin'in çevresini her iki tarafı Tuna'ya açılan 40 karış derinliğinde hendekle çevirdi ve şehri ele geçirilemez bir ada haline dönüştürdü. Ezilen ve baskıya uğrayan halkın koruyucusu rolünü başarıyla oynayarak kendini bir âsi gibi değil, ıslahat adıyla padişahı kötü uygulamalara sevkeden çevresindeki devlet adamlarının zalim idaresine karşı çıkan onun sadık bir bendesi olarak tanıtmaya başladı. Hatta dönemin geçerli sloganlarından olan adalet ve eşitlik gibi kavramları dilinden düşürmez oldu. Büyük hayaller peşinde koşmaya, Memleketeyn'i de (Eflak ve Boğdan) idaresi altına alıp Osmanlı Avrupası'nın hâkimi olmaya heveslendi. İş birliği yaptığı Kırım hanzâdelerinden Mehmed Giray'ı padişah yaparak ona sadrazam olmak, hatta bizzat Osmanlı tahtına oturmak gibi hayallere kapıldığı, bu amacını engelleyecek güç olarak merkezî devletten ziyade Avusturya ve Rusya'yı gördüğü belirtilir (Olivier, s. 99-101; Zinkeisen, VII, 233-234). 1797'de 80.000 kişilik bir orduya sahip olarak Niğbolu, Ziştovi, Rusçuk, Sofya ve Niş şehirlerini ele geçirdi, Belgrad ve Eflak'ı tehdit eder hale geldi. Buraların İstanbul'un erzak ambarları olması sebebiyle başşehrin iâşesi konusu öne çıkmaktaydı (Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından, s. 18). Böylece Bâbıâli kendisiyle görüşmek zorunda kaldı. Hükümetin bir kanadı kendisinin ezilmesi gerektiğini söylerken diğer kanadı silâh bırakması, kuvvetlerini dağıtması, maiyetinde bulunan 6000 dağlı eşkıyasını Belgrad'a sevketmesi karşılığında baba emlâkinin kendisine bırakılması ve affedilerek paşalık tevcih edilmesi suretiyle kendisiyle uzlaşmaya varılması fikrindeydi. Pazvandoğlu'nun ise bu tür tekliflere itibarı yoktu. Kasım 1797'de âsi ilân edilip te'dibi hakkında fetva verildi (Cevdet, VI, 401). Kendisine karşı yabancı bir devletle savaşılacakmış gibi geniş kapsamlı askerî tedbirler alınmaya başlandı. 1798 başlarında Edirne'de büyük bir ordu hazır duruma getirildi. Anadolu Beylerbeyi Seyyid Alo (Ali) Paşa Eflak ve Kalafat, Rumeli Beylerbeyi Mustafa Paşa Bosna üzerinden, esas kuvvetler ise

Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa kumandasında sevkedildi (Nisan 1798). Tuna üzerinden bir filo harekâta iştirak etti. Buna rağmen askerî harekât ve Vidin'in aylar süren muhasarası başarısız geçti ve hezimetle sonuçlandı (Özkaya, s. 46-58). Fransa'nın Mısır'a saldırması (Temmuz 1798) kendisiyle daha fazla uğraşılmasını engellemekteydi. Küçük Hüseyin Paşa bu yeni tehlikeye yöneltildiği gibi Pazvandoğlu'na önce kapıcıbaşılık rütbesi, ardından vezirlik verilerek (21 Haziran 1799) uzlaşma cihetine gidildi (Cevdet, VII, 44). Böylece gücü ve şöhreti daha da artmış oldu. Askerî harekât esnasında Rusya'nın Bâbıâli'ye yardım teklifi söz konusu olmuş, Vidin'de iki topçu subayının faaliyet gösterdiği Avusturya'nın ise Pazvandoğlu'nu el altından desteklediğinin ciddi emareleri görülmüştü (Zinkeisen, VII, 240-241).

Affedilip vezirlik verilmesine rağmen itaat etmeyen Pazvandoğlu çevredeki eşkıyayı da himaye etmeyi sürdürdü. Şeyhülislâm konağında toplanan bir mecliste tekrar âsi ilân edilerek vezâreti kaldırıldı (Kasım 1800) ve Rumeli valiliğine getirilen Hakkı Paşa te'dibiyle görevlendirildi (Nisan 1801). Belgrad'da isyan eden yamaklara destek vermesi ve Eflak topraklarında huzursuzluk çıkaran müdahalelerde bulunması üzerine buradan el çekmesi şartıyla Ağustos 1802'de vezirliği iade edildi (Özkaya, s. 83). Bundan sonraki dönemlerde Sırbistan'daki gelişmeler karşısında devletin yanında yer aldı, özellikle asayiş temini ve eşkıya te'dibinde yardımcı oldu. Vidin başta olmak üzere bölgede önemli imar faaliyetlerinde bulundu. Zilkade 1221 başlarında (10-19 Ocak 1807) öldüğü haberi gelince Vidin muhafızlığı Hurşid Ahmed Paşa'ya tevcih edildi (Cevdet, VIII, 105-106). Ölümü için farklı tarihler verilmekle beraber (İA, IX, 535; EI² [İng.], VIII, 285) özel bir kaynakta yer alan, ölüm haberinin geldiği ve kaydedildiği beyanının 15 Zilkade 1221 (24 Ocak 1807) tarihini taşıması (Beydilli, s. 184) bu tarihi teyit etmektedir.

Pazvandoğlu Osman, devleti, içinde bulunduğu zafiyeti gözler önüne serecek derecede uzun seneler uğraştırmış en güçlü âyanlardan biridir. Üzerine büyük kuvvetler sevkedilmesine rağmen devlet güçleri karşısında başarılı olmuş, âdeta devlet içinde müstakil bir hükümet gibi ayakta kalmıştır. Bu dönemlerde ortaya çıkan diğer birçok emsali eşkıya gibi okur yazar olmayan Pazvandoğlu'nun, isminin Osman olmasından hareketle falcıların kendisinin devleti güçlendirecek ikinci bir kurucu

olacağı safsatalarını ciddiye alacak ve İstanbul'u ele geçirerek tahta oturma hayalleri kuracak kadar cahil bir insan olduğu ifade edilir (Cevdet, VIII, 106). Yine de bu tür âyanların ortadan kaldırılmasının ve yerlerinin devlet güçlerince doldurulamamasının, özellikle gayri müslim ahalinin ulusal emellerini gerçekleştirme aşamalarında müslüman halkın savunmasız kalması sonucunu verdiği açıktır. Vidin'de kendi adıyla anılan cami ve kütüphanesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Mütercim Âsım Efendi, Târih, İstanbul 1787, I, 218-223; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage de la Grèce, Paris 1826, III, 169; Olivier, Türkiye Seyahatnâmesi: 1790 Yıllarında Türkiye ve İstanbul (trc. Oğuz Gökmen), Ankara 1977, s. 95-107; Zinkeisen, Geschichte, VII, 42, 157, 228, 230-232, 233-250, 410, 485; C. Jireček, Geschichte der Bulgaren, Prag 1876, s. 486-503; I. Pavaković, Ispisi iz francusksih arhiva, Belgrade 1890, s. 103-128; Cevdet, Târih, VI, 293-310, 401; VII, 44, 95; VIII, 105-106; J. Georgiev, Kardžaliite i Osman Pasvantoglu, Tirnova 1900; S. Novaković, Tursko Carstvo pred srpski ustanak, 1780-1804, Belgrade 1906, s. 332-389; A. Hajek, Bulgarien unter der Türkenherrschaft, Berlin-Leipzig 1925, s. 65-69; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul 1942, s. 3, 11, 17-20, 30, 41, 56; a.mlf., "Vezir Hakkı Mehmed Paşa, 1747-1811", TM, VI (1939), s. 178, 181-183, 186, 190-191, 195; Stanford J. Shaw, Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807, Cambridge 1971, s. 227, 235-246, 249, 253-255, 264-265, 298-299, 302-309, 313-318, 331-332, 344-347, 353, 355, 362, 367, 397; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Dağlı İsyanları (1791-1808), Ankara 1983, s. 20, 29, 32-38, 45-59, 61, 68, 70-75, 77, 80-81, 83-85, 98, 100-101; Kemal Beydilli, Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü, İstanbul 2004, s. 184; G. Yakichitch, "Notes sur Passvanoglu 1758-1807 par l'adjudant-commendant Mériage", La Revue slave, I, Paris 1906, s. 261-279, 418-429; II (1906), s. 139-144, 436-448; III (1907), s. 138-288; A.

Cevat Eren, “Pazvandoğlu”, İA, IX, 532-535; Fehim Bajraktarević, “Paswan-Oghlu”, EI^2 (İng.), VIII, 284-285.

Kemal Beydilli

PEARSON, James Douglas

(1911-1997)

Index Islamicus'un kurucusu İngiliz kütüphanecilik uzmanı, şarkiyatçı.

Cambridge'te doğdu. On altı yaşındayken eğitimini bıraktı ve Cambridge Üniversitesi'nin kütüphanesinde çalışmaya başladı. Âmirleri tarafından Doğu dillerine büyük ilgi duyduğu farkedilince önce St. John College'da İbrânîce, daha sonra Pembroke College'da Arapça ve Farsça öğrenimi görmesi sağlandı. 1936'da eğitimini tamamladı. 1941 yılına kadar Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nin Doğu kitapları bölümünde çalıştı. Aynı yıl askere alındı ve 1945'te askerliğini bitirdikten sonra asistan kütüphaneci olarak eski işine döndü. 1950 yılında School of Oriental and African Studies'ten kütüphane müdürlüğü teklifi alınca Londra'ya taşındı. Burada, İslâm dünyasına ilginin yoğunlaştığı ve araştırmaların çoğaldığı o dönemde İslâmî ilimler hakkında kapsamlı ve sistemli bir bibliyografya derlemesinin bulunmadığını gördü. Aynı yılın ortalarında kurduğu bir ekiple İslâm araştırmaları alanında 1906-1955 yılları arasında Batı dillerinde çıkan makalelerin derlendiği 26.076 maddelik bir indeks hazırladı. Index Islamicus adıyla 1958 yılında ilk cildi yayımlanan eser bilim dünyasında büyük ilgi gördü ve Pearson'u haklı bir üne kavuşturdu. 1972'de Londra Üniversitesi kendisine önce uzman akademisyen, ardından bibliyografya profesörü unvanını verdi. 1980 yılında adına bir kitap yayımlandı: Middle East Studies and Libraries: A Felicitation Volume for Professor J. D. Pearson (ed. B. C. Bloomfield, London 1980). 1 Ağustos 1997 tarihinde ölen James Pearson, arkasında en büyük eseri Index Islamicus dışında temel referans kaynakları arasında yer alan pek çok İslâmî bibliyografik kitap ve makale, bazı yardımcılarıyla birlikte yazdığı çeşitli eserler ve editörlüğünü yaptığı birçok ortak yayın bırakmış, ayrıca başarılı bir teşkilâtçı olarak takdir kazanmıştır. 1967 yılında Ortadoğu üzerinde uzmanlaşmış İngiliz meslektaşlarını Middle East Libraries Committee (MELKOM) adlı kuruluşun çatısı altında toplamıştır. Bu dernekten ilham alınarak 1979'da onun teşvikiyle kurulan Middle East Libraries Committee International da örgütlenmesini büyük ölçüde yine

onun desteği sayesinde tamamlamıştır.

Önemli Eserleri. Oriental Manuscript Collections in the Libraries of Great Britain and Ireland (London 1954); Index Islamicus. Supplement 1956-1960 (Cambridge 1962); Oriental and Asian Bibliography. An Introduction with some Reference to Africa (London 1966); Oriental Manuscripts in Europe and North America: A Survey (London 1966); International African Bibliography, 1973-1978: Books, Articles and Papers in African Studies (New York 1982; 1980 yılına kadar olan yayımlarının tamamı için bk. Walsh, s. 225-231). A Guide to Manuscripts and Documents in the British Isles Relating to Africa (I-II, London 1993-1994). J. D. Pearson, ayrıca Hilda Pearson ile birlikte Encyclopaedia of Islam'ın ilk beş cildiyle Supplement'in ilk altı fasikülünün indeksini hazırlamıştır (Leiden 1979-1989).

BİBLİYOGRAFYA

A. Walsh, "Bibliography of Writings by Professor James Douglas Pearson", Middle East Studies and Libraries: A Felicitation Volume for Professor J. D. Pearson (ed. B. C. Bloomfield), London 1980, s. 225-231; B. C. Bloomfield, "Professor James Douglas Pearson", International Association of Orientalist Librarians Bulletin, sy. 17, Hong Kong 1980, s. 11-12; R. Lum, "J. D. Pearson 1911-1997", JAS, LVI/4 (1997), s. 1193; G. J. Roper, "James Douglas Pearson 1911-1997", al-Usur al-Wusta, IX/2, Chicago 1997, s. 35; a.mlf., "Professor J. D. Pearson 1911", Index Islamicus 1996, Cambridge 1998, s. XIX-XX.

Kemal Çiçek

PEÇE

Birçok İslâm ülkesinde özellikle kadınların doğal etkilerden ve kötü amaçlı bakışlardan korunmak amacıyla yüzlerinin tamamını veya bir kısmını kapatmak üzere kullandıkları örtüye verilen addır. Peçe isminin İtalyanca pezzotodan (küçük parça [bez]) geldiği söylenirse de bu etimoloji şüphelidir. Çünkü Doğu'dan alınan ve İslâmî kabul edilen bir nesneye Batı'dan alınan bir ismin verilmesi mantıklı görünmemektedir. Öte yandan peçe kelimesi Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk adlı eserde piçe şeklinde geçmektedir (İzbudak, s. 37). Kelimeye Kāmus Tercümesi'nde de "peçelü at" (gözlerinin etrafı hariç yüzünün tamamı beyaz olan at) tabirinde rastlanmaktadır (Tarama Sözlüğü, V, 3182). Bazı yörelerde peçeye tutuk denilir. Araplar peçeye bürku', nikāb, vesvesa / vasvâs gibi adlar vermişlerdir.

Ortaya çıkışı itibariyle Sâmî kavimlerinin bir geleneği olan peçenin kanıtlanabilir tarihi milâttan önce II. binyılın başlarına kadar gitmektedir. Akkadca'da "örtünmek, peçelenmek" anlamında pasām/nu(m) fiili bulunmakta (Soden, II, 840) ve Mezopotamya'da bütün kadınların sokağa çıkarken başlarını örtmeleri yasalarla emredilmektedir (Tosun - Yalvaç, s. 252-253). Ancak fahişeler bunun dışındadır ve aksini yapanlar ağır şekilde cezalandırılır (a.g.e., a.y.).

Eski Ahid'de peçenin hem iffeti koruma aracı hem de kadının yüz güzelliğine gizem veren bir aksesuar olarak yer aldığı görülmektedir. Hz. İshak'la evlenmek üzere Mezopotamya'dan gelen Rebeka yolda henüz tanımadığı damat adayı ile karşılaşınca yüzünü peçesiyle örter (Tekvîn, 24/63-65). Eski Ahid'in Neşîdeler Neşîdesi bölümünden (4/1, 3; 6/7) takılan ince peçenin arkasındaki yüze gizemli bir çekicilik verdiği anlaşılmaktadır. Aynı durum XIX. yüzyıl Osmanlı kadın giyimindeki ferace-yaşmak ikilisinde de gözlenir. O dönemde şekli ve örtünme tarzı peçeden farklı olmakla birlikte aslında yine aynı amaçla kullanılan ince yaşmak şair, edip ve ressamlar tarafından kadının yüz güzelliğini tasvir etmenin en sevilen motifi olarak benimsenmiştir. Tevrat'ta Rab ile konuşan Hz. Mûsâ'nın parladığı için yüzüne peçe taktığı anlatılır (Çıkış, 34/33-35). İslâm minyatür

sanatında Hz. Muhammed'in yüz güzelliğini yansıtamayacağı ve zihinlerde yanlış bir imaj oluşturacağı için yüzü peçelenir.

Tesettüre uygun peçe siyah kıldan seyrek biçimde dokunan, alnın üst hizasında başlığa, baş örtüsüne yahut çarşafa tutturulan dikdörtgen şeklinde bir örtüdür ve kullanılmadığı zamanlarda kaldırılarak başın üstüne atılır. Bazı yerlerde çift kat takıldığı görülür; bunlardan alttaki devamlı kullanılmak, üstteki ise nâmahremle karşılaşıldığında ve çok güneşli günlerde diğerinin üzerine indirilmek içindir. Peçenin yüzü koruduğu dış etkilerin en önemlisi icat edildiği Ortadoğu'nun yakıcı güneş ışıklarıdır. Bundan dolayı bölgede kullanılan asıl peçe mutlaka siyah kıldan dokunur ve koyu renkli bir güneş gözlüğü görevi de yapar (nikābü'z-zulmânî). Türkiye'de feracenin yasaklanmasından sonra yaygınlaşan çarşafla birlikte kullanılan peçeler ise çarşaflara uygun düşecek şekilde çok farklı renklerde dokunmuştur.

Hz. Peygamber döneminde kadınlar özellikle örtünmeyle ilgili âyet (en-Nûr 24/31) nâzil olduktan sonra peçe takmışlardır. Bazı rivayetler, sahâbe hanımları arasında yüzünü örtmeyi iffet ve hayâ gereği sayanların bulunduğunu göstermektedir (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 8). Kāsım b. Sellâm, Muhammed b. Sîrîn'e dayandırılan nikābın sonradan ortaya çıktığına dair ifadeyi daha önce kadınların yüzlerinin açık olduğu şeklinde yorumlamayı yanlış bulmuştur (Ġarîbü'l-ḥadîs̱, IV, 463). Abdürrezzâk es-San'ânî eserinde peçeli hanımların tavafı hakkında bir bölüm açmıştır (el-Muṣannef, V, 24, 25). Rivayete göre Hz. Âişe ihramlı değilken Kâbe'yi peçe ile tavaf etmiştir (a.g.e., V, 25). Câbir b. Zeyd, Hasan-ı Basrî ve Tâvûs b. Keysân gibi âlimler, kadınların sadece ihramlı iken değil ihrama girmeden de peçeyle namaz kılmalarını ve Kâbe'yi tavaf etmelerini mekruh saymıştır (a.g.e., V, 24, 25; İbn Ebû Şeybe, II, 130, 131); ihrama giren hanımların peçe ile tavafları ise câiz görülmemiştir (Ebû Dâvûd, "Ḥac", 32). Peçenin görmeyi ve teşhis etmeyi belli ölçüde engellemesinden dolayı peçeli olan kadınların görgü şahitliği yapıp yapamayacakları hususu İslâm hukukunda tartışılmıştır (bk. ŞAHİT). Emevî ve Abbâsî dönemlerinde kadınların özellikle sokağa çıkarken peçe taktıkları bilinmektedir. Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı ve Câlînûs'un Kitâbü't-Tiryâḳ'ı gibi bazı minyatürlü yazmalarda ve seramikler üzerinde peçe takmış kadın tasvirlerine rastlanmaktadır (Salâh Hüseyin el-Ubeydî, lv. 35, 90, 92; şekil 92, 93, 100).

Câhiz, Bağdat'ta bir düğün sırasında gelini görmeye gelen peçeli hanımlardan söz eder. Onun verdiği bilgiye göre hanımlar çirkinliklerini gizlemek için de peçe takıyorlardı (Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 115).

Batılı seyyahların, büyükelçilerin ve tarihçilerin yazdıkları eserlerde yer alan tasvirlerden, albümlerden ve yazmalardaki minyatürlerden Osmanlı kadın kıyafetleri ve peçe hakkında çeşitli bilgiler elde edilmektedir. Fransa Kralı II. Henri'nin (1547-1559) İstanbul'a gönderdiği elçilik heyetinde yer alan Nicolas de Nicolay'ın seyahatnâmesine koyduğu feraceli Türk kadını ve hamama giden Türk kadını resimlerinde ferace üstünde kenarları sırmalı, uçları püsküllü yaşmaklarla fes biçimli hotozlara iliştirilmiş süslü peçeler göze çarpmaktadır (Gürtuna, s. 7, lv. 9, 10). 1554-1562 yılları arasında Avusturya elçisi olarak üç defa İstanbul'a gelen Ootgeer Giselijn van Busbeke de arkadaşlarına gönderdiği mektuplarda sokağa çıkan kadınların keten ve ipek peçeler arkasından erkekleri mükemmelen gördüklerini, fakat erkeklerin onların yüzünü göremediklerini yazmaktadır. 1573'te Türkiye'de bulunan Fransız seyyahı Philippe du Frense-Canaye, kadınların hamama giderken genellikle siyah veya kırmızı ferace giydiklerini ve deve tüyünden dokunmuş siyah peçelerle yüzlerini örttüklerini söyler (a.g.e., s. 9). Fenerci Mehmed Albümü'nde yer alan Mısırlı Arap kızı kıyafetinde gözlerin altından başlayan şeffaf beyaz peçenin kızın mavi entarisinin eteğine kadar uzun ve kenarlarının mavi sürfileli olduğu görülmektedir (Osmanlı Kıyafetleri, lv. 94). Osmanlılar'da yalnız kadınlar değil XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yeniçeri Ocağı'ndaki genç yeniçeri adayı civelekler de "civelek peçesi" denilen ince hasır bir peçe kullanmışlardır. Anadolu köylüsü ise tarihin hiçbir döneminde peçeye itibar

etmemiş, kadınlar ihtiyaç duyduklarında tülbent veya yazmalarının alt yarısını yaşmak gibi bağlayarak gözler hariç yüzlerini gizlemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Tarama Sözlüğü, Ankara 1971, V, 3182; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, V, 24, 25;

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ġarîbü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1396/1976, IV, 462, 463, 464; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, II, 130, 131; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 115; İbn Kuteybe, Edebü'l-kâtib (nşr. Muhammed ed-Dâlî), Beyrut 1405/1985, s. 131, 182; Velet İzbudak, el-İdrâk Haşiyesi, İstanbul 1936, s. 37; v. Soden, AHW, II, 838, 840, 841, 856; Salâh Hüseyin el-Ubeydî, el-Melâbisü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Bağdad 1980, s. 159, 171, 172, 173, 174, 175, 176; lv. 35, 90, 92; şekil 92, 93, 100; Concordance to the Good News Bible (ed. D. Robinson), Suffolk 1983, s. 1254; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1985, V, 191, 192; Osmanlı Kıyafetleri Fenerci Mehmed Albümü (ed. İlhami Turan), İstanbul 1986, lv. 94, 95; Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Ṣaduqa Fermanı, Ankara 1989, s. 252-253; Sevgi Gürtuna, Osmanlı Kadın Giysisi, Ankara 1999, s. 7, 9, 10, 11, 22, 36, 37, 48; lv. 9, 10, 11, 12, 140, 141, 144, 145, 146, 147; B. A. Brooks, "Some Observations Concerning Ancient Mesopotamian Women", The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XXXIX/3, Chicago 1923, s. 187 vd.; J. M. Myers, "Veil", IDB, IV, 747, 748.

Nebi Bozkurt

PEÇENEK

Oğuz boylarından biri.

X. yüzyılda Karadeniz'in kuzeyinde ve Tuna boylarında yerleşmiş olan Peçenekler'in dışında aynı adı taşıyan bir başka topluluk Oğuz boyları içinde yer almaktadır. Kâşgarlı Mahmud da (XI. yüzyıl) biri yurtları Bizans (Rum) yakınında olan bir Türk kavmi, diğeri Oğuzlar'dan bir boy olmak üzere aynı adı taşıyan iki teşekkülden söz etmektedir. X. yüzyılda mensup olduğu Oğuz eliyle birlikte Anadolu'ya gelip bu ülkedeki Türk yerleşmesine katılan Peçenek-Oğuz boyu Kâşgarlı'nın listesinde 18. sırada zikredilir ve damgasının şekli gösterilir. Fahreddin Mübârek Şah'ın 1206'da Hindistan'da tamamladığı eserindeki Türk toplulukları listesinde Peçenk, Becenek şeklinde geçer. Bu tabir her iki teşekkül için ayırt edilmeksizin kullanılmış olmalıdır. Reşîdüddin (XIV. yüzyıl) Câmiʿ u't-tevârîḫ'te Peçenekler'i Becene diye zikreder. Bu telaffuz Peçenek'in Hazar ötesi Türkmenler'i arasındaki söyleniş biçimidir. Çünkü Becene ve Yazıcıoğlu'nda görüldüğü gibi Biçene şeklinde Anadolu'da ne bir oymağa ne de bir yer adına rastlanır. Reşîdüddin'deki listede Becene boyu Üçoklar'dan gösterilir ve bu adın "çalışkan, gayret gösterir" mânasına geldiği yazılır. Ülüşleri (şölenlerde koyun etinden yiyecekleri kısım) "sol karı yağrın" idi (sol kürek kemiği). Bunun gibi en yakın kardeşleri olan Bayındır, Çavuldur (>Çavundur) ve Çepni boyları ile ortak, onkunları da avcı kuşlardan sungur idi. Reşîdüddin'deki Becene damgası Kâşgarlı'dakinden oldukça farklı görünmektedir.

Oğuz Peçenek boyu ile Türk Peçenek elinin adlarının aynı olması, Oğuz Peçenek boyunun aslında Türk Peçenek elinin bir parçası olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Kesin olarak bilindiğine göre Oğuzlar, Peçenekler'i aşağı Seyhun boylarından çıkararak Yayık (Ural), İdil (Volga) ırmakları arasına ve hatta daha batısındaki yerlere gitmeye mecbur bırakmışlardır. Bununla beraber Peçenekler'den bir topluluk Oğuzlar'a tâbi olup eski yurtlarında kalmış, muhtemelen Oğuz Peçenek boyunu da bunlar veya bunlardan bir kısmı oluşturmuştur. Hazar ötesi Türkmenler'i arasında Peçenek adlı bir teşekküle rastlanmamakla birlikte Anadolu'da XVI.

yüzyılda bu adı taşıyan köyler olduğu gibi bazı oymaklar da vardır. Araştırmalara göre XVI. yüzyılda yazılmış tahrir defterlerinde bu adda az sayıda köye rastlanmıştır. Bunlardan dört köy Ankara sancağında olup Ayaş, Yabanova (Kızılcahamam), Mürtazâbâd (Mürted) ve Kasaba adlı kazalarında bulunmaktadır. Bu köy adları kalabalık bir Peçenek topluluğunun Ankara yöresine yerleştiğini gösterir. Çünkü bir oymak yerleştiği bütün yerlere kendi adını koymaz, Ankara yöresindeki bu Peçenek köyleri varlıklarını zamanımıza kadar sürdürmüştür. Bunların dışında yine Ankara'ya bağlı Çubuk kazasında bir Peçenek köyüne rastlandığı gibi Ankara'ya bağlı Şereflikoçhisar yakınlarındaki bir vadi de Peçenek özü (Peçenek vadisi) adını taşır. Günümüzdeki Peçenek yer adlarından dördü Konya bölgesinde, ikisi Elbistan kazasında yer almaktadır. Peçene şeklinde biri Suşehri'nde (Sivas), diğeri Emirdağı'nda (Afyonkarahisar) iki köy mevcuttur. Aksaray dolaylarında bir çiftliğin, Adana ilinin Haruniye kazasında geniş bir semtin, Isparta bölgesindeki iki yerin bu boyun adını taşıdığı tesbit edilmektedir. XVI. yüzyıldaki Peçenek oymakları Halep Türkmenleri, Tarsus oymakları ve Atçekenler arasında bulunmaktadır. Bunlardan Halep Türkmenleri arasında yaşayan Peçenekler, Kanûnî Sultan Süleyman devrinin ilk yıllarında (yaklaşık 1525) dört kola ayrılmıştır. Bunlar her ne kadar Halep Türkmenleri topluluğuna mensup ise de XVI. yüzyılda yurtları o zamanlar Maraş'a, şimdi Adana'ya bağlı olan Haruniye kazasının Bayındır yöresiydi. Fakat Peçenekler'e ait ekin alanlarının Bulanık'a (Bahçe) ve güneyde Kınık toprağındaki Yarpuz'a kadar uzandığı dikkati çeker. Peçenekler bu alanlarda çiftçilik yapmakta, pirinç ekmekte idiler. Peçenekler'in diğer kolları (Hızır Hacı, Şah Melik / Ali Kethüdâlı, Ekiz ve Yadbeyli) Haruniye'nin kuzeydoğusundaki Hudu dağında yaylamaktadır. 1530-1540 yılları arasında Peçenekler'in vergi nüfusu 473, 978 (1570) yılında ise 722 hâneye yükselmiştir. Onlar bu son tarihte şu kollara ayrılmıştı: Îsâ Hacılı (82 hâne), Boyacılı (9 hâne), Ekizler (97 hâne), Pîrî Beyli (142 hâne), Şah Melikli (31 hâne), Habilli (3 hâne) Ekiz (5 hâne), diğer Boyacılı (9 hâne). Oymağın Boyacılı kolu daha sonra Elbistan'ın Güvercinlik nahiyesinde yerleşmiştir. Sultan İbrâhim devrinde (1640-1648) Halep Türkmenleri'ne bağlı olan Peçenekler, Gebe oğlu Ali Bey'in idaresinde bulunuyordu ve bu devirde beş obadan meydana gelmişlerdi: Berayirli (40 hâne), Ekizler (13 hâne), Hızır Hacılı (29 hâne), Hamîdli (12 hâne) ve Bayırlı (13 hâne). Bu durum, Peçenekler'den çoğunun tamamıyla yerleşik hayata geçtiğini gösterir. Meselâ Elbistan'ın

Güvercinlik nahiyesinde yerleşen Boyalı obası bunlardan biridir. XVI. yüzyılda Tarsus yöresindeki büyük oymaklardan biri de Koştemür oymağı idi ve bunların arasında küçük bir Peçenek obası vardı. Bu husus iki kabile arasında bir münasebetin varlığını ifade edebilir. Sonuncu Peçenek obası da Akşehir, Aksaray ve Karaman şehirleri arasında yaşayan Atçekenler arasında görülür. Bu Peçenek oymağı Akşehir-Karaman arasındaki Turgut kazasında oturmakta ve otuz dört vergi nüfusuna sahip bulunmaktaydı. Bunların kalabalık bir Peçenek varlığının kalıntısı olduğu anlaşılır. Çünkü yine Turgut kazasında Peçenek adlı bir köy olduğu gibi bu kazaya yakın yerlerde de aynı isimde bazı yer adları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 57, 404; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 56, 488; Fahreddin Mübârek Şah, Târih (nşr. E. D. Ross), London 1927, s. 47; Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, Câmiʿ u't-tevârîẖ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 41; Yazıcızâde Ali, Târîh-i Âl-i Selçuk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390 s. 33; Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu, Ankara 1946, I, 905; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1980, s. 320-323; a.mlf., "Bayındır, Peçenek ve Yüreğirler", DTCFD, XI (1953), s. 317-344.

Faruk Sümer

PEÇENEKLER

IX-XII. yüzyıllarda Karadeniz'in kuzeyindeki steplerde yaşayan bir Türk boyu.

Peçenekler hakkındaki ilk bilgiler IX. yüzyıl Arap kaynaklarında yer alır. Onların Batı Göktürk Kağanlığı'na tâbi gruplardan biri oldukları düşünülmekte, On Oklar'a mensup bulundukları görüşü ise şüpheyle karşılanmaktadır. Ayrıca Peçenek boylarından asil sayılan üçünün ortak adı Kangar'ın Köl Tigin (Kül Tigin) Anıtı'ndaki Keñeres ile birleştirilip Keñeres'in Kangar'ı ifade ettiği kabul edilerek arada bir bağ kurulmaya çalışılırsa da buradaki Keñeres'in bir yer adı olması ihtimali fazladır. Arap kaynaklarında "Becenâk", Bizans kaynaklarında "Patzinakhitai" şeklinde kaydedilen Peçenekler'in VIII. yüzyılda Aşağı Seyhun boyları ile Aral gölünün çevresinde yaşadıklarını gösteren bazı deliller vardır. 98 (716) yılında Dihistan Türkler'in elinde olup bu Türkler'in başında Sûl et-Türkî bulunuyordu. Bu Türkler'in Peçenekler'den olması muhtemeldir. Çünkü Bîrûnî'nin eserlerindeki bazı kayıtlar Peçenekler'in varlıklarını Dihistan ve Cürcân'a kadar hissettirdiklerini ortaya koyar. Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh zamanında (775-785) veya daha sonraları doğudan gelen Oğuzlar, Peçenekler'e hücum ederek onları Yayık (Ural) ırmağının ötesine göç etmeye mecbur bıraktılar. Peçenekler, Yayık ve İdil (Volga) ırmakları yöresindeki bu yeni yurtlarında uzun müddet oturdular, fakat Hazarlar için gittikçe artan ciddi bir tehlike oluşturmaya başladılar. Bundan dolayı Hazarlar, Peçenekler'e karşı Oğuzlar'la bir ittifak meydana getirdiler ve Peçenekler'e hücum edip (276/889) onları İdil'in batısına geçmeye mecbur bıraktılar. Peçenekler de Macarlar'la karşılaşarak onları Levedya'dan Doneç havzasındaki Etelköz'e, oradan da Tuna ve Tisa ırmağı boylarına göç ettirdiler. Peçenekler'in Karadeniz'in kuzeyindeki topraklara gelmelerinin en önemli sonucu Macarlar'ı buralardan uzaklaştırmaları olmuştur. Peçenekler, 282 (895) yılında Bulgar Kralı Simeon'un müttefiki olarak Macarlar'a saldırıp onları bugünkü yurtları olan Pannonia'ya gitmek zorunda bıraktılar ve Ten (Don) ırmağından Tuna nehrine kadar uzanan bozkır bölgesini hâkimiyetleri altına aldılar. Burada XI. yüzyılın ortalarına kadar kaldılar. Bu yeni yurtlarına geldiklerinde sekiz boydan ve kırk obadan

oluşuyorlardı. Bizans İmparatoru VII. Konstantinos Porphyrogennetos'a göre bu sekiz boy şunlardı: İrtim, Çor, Yula, Kulbey (Köl Beg [?]), Karabay, Talmat, Kopun ve Çoban. Sekiz boydan üçü (İrtim, Çor ve Yula) diğerlerinden daha yiğit ve daha soylu sayılıyor, bundan dolayı da onlara "Kangar" deniliyordu. Peçenekler'in ele geçirdikleri topraklar sekiz bölgeye ayrıldı ve her bölge sekiz boydan birinin yurdunu teşkil etti. Bölgeler de obaların oturması için kırk yöreye bölündü. Peçenekler'in hükümdarları yoktu, boyların başında boy beyleri vardı. Bunlar gerektiği zaman toplanarak meseleleri görüşür ve karara bağlayıp uygularlardı. Konstantinos Porphyrogennetos, Peçenekler'in Karadeniz'in kuzeyine geldikleri sırada boyların başında Mayçan (İrtim), Kuel (Çor), Korkut (Yula), İpaon (Kulbey), Vatan (Çoban) adlı beylerin bulunduğunu yazar. Kaynaklarda daha sonraki dönemlerde geçen Peçenek beylerinden bazılarının isimleri şöyledir: Küre (Kiyef Prensi Svyatoslav'ı yenerek hayatına son veren), Turak (Durak, 1048'de on üç oymağın başbuğu), Kegen (Uzlar'a karşı başarıları ile tanınmış). Konstantinos Porphyrogennetos, ölen bir beyin yerine oğlunun değil erkek kardeşinin oğlu veya erkek kardeşinin torununun geçtiğini belirtirse de Türkler'de böyle bir gelenek yoktur. Eğer Bizans imparatorunun yazdıkları doğru ise Peçenekler'i Göktürk topluluğunun dışındaki topluluklardan saymak gerekir ki bu da ihtimal dışı görülür. Kâşgarlı Mahmud, Peçenekler'in dilinin Süvar ve Bulgarlar'ınki gibi olduğunu yazar. İbn Fadlân da Peçenekler'i çok esmer bulur.

Peçenekler hakkında bilgi veren İstahrî (eserin telifi yaklaşık 318/930) onların Karadeniz'in kuzeyindeki yurtlarının asıl yurtları olmadığını, buraya eski yurtlarından çıkarıldıkları için yakın zamanda geldiklerini söyler. Diğer coğrafyacılar ise bu göçten söz etmez. Gerdîzî (ö. 442/1050'den sonra), muhtemelen Ceyhânî'ye dayanarak Peçenekler'in yurtlarının bir ucundan öbürüne otuz günde varıldığını, ülkelerinin muhtelif kavimlerle çevrildiğini, kuzey ve doğudaki komşularının Kıfçaklar (Kıpçak) olduğunu, güneydoğuda Hazarlar'ın, batıda Slavlar'ın bulunduğunu yazar. Peçenekler ile komşuları arasında sürekli düşmanlık vardır. Zengin bir kavim olan Peçenekler'in hayvanları, sürüleri, silâhları çok olup altın ve gümüş kap kacakları vardır. Bellerine gümüş kemer takarlar. Hazarlar'ın ülkesinden Peçenekler'in yurtlarına on günde varılır. Bu yol ormanlardan ve çöllerden geçer. Tâcirler Peçenek ülkesinde atsız

seyahat edemezler (Zeynü'l-aḫbâr, s. 271-276). Peçenekler zenginliklerini Ruslar'a ve Bizanslılar'a hayvan satmaları ve bilhassa müslüman tâcirlere köle temin etmeleri sayesinde elde etmiş olmalıdırlar. Nitekim Peçenek mezarlarında yapılan araştırmalar Türk topluluklarının çoğu gibi onların da kamlık inançlarına bağlı olduklarını gösterir. Şamanlık'ta ölünün gömüldükten az sonra dirileceğine inanıldığından mezara yiyecekle ölünün silâhları ve kullandığı bazı eşyalar konurdu. Ubeyd el-Bekrî, Peçenekler'in 400 (1009-10) yılına kadar Magi dinine mensup olduklarını yazar. Fakat bu bilgi diğer kaynaklarca teyit edilmediği için gerçeği ifade etmediği söylenebilir. Bazı kaynaklarda Peçenekler arasında İslâmiyet'in epeyce yayıldığı bildirilir. Buna karşılık Bruno'nun 1007'de giriştiği Hıristiyanlığı yayma faaliyeti tam bir başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Yine Peçenek mezarlarında bulunan kafa tasları ile iskeletlerin incelenmesinden onların Moğol yüzlü olmadığı ortaya çıkmıştır. Peçenekler'in Göktürk yazısına benzer bir yazıları olduğu kabul edilir. Macaristan'daki kazılar sonucunda elde edilen Sen Nagi Mikloş hazinesindeki altın sürahi, tas ve kâse üzerindeki şekillerin Peçenek yazısı olduğu anlaşılmıştır. Hazarlar'a ait olan Sarkal'da bulunan çanak ve çömlek parçalarının üzerindeki bazı yazıların da Göktürk yazısına benzediği ve Peçenekler'e ait olduğu ileri sürülmüştür.

Peçenekler'in "çor", "boyla" ve "yula" unvanlarını kullandıkları bilinmektedir. Konuştukları Türkçe, Kâşgarlı Mahmud'a göre kelimelerin sonu kesilmiş ve kısaltılmış bir özellik arzeder. Peçenekler, 898 yılında Oğuzlar ile Hazarlar'ın hücumları sonucunda İdil ve Yayık arasındaki yurtlarından ayrıldıklarında onlardan bir bölümü yurdunda kaldı. Nitekim Konstantinos Porphyrogennetos, Peçenekler'in yurtlarından çıkarıldıklarında onlardan bir kısmının yurtlarında kalıp Oğuzlar'la birleştiğini ve onların arasında yaşadığını belirtir. Bu durum Oğuz-Peçenek boyunun nasıl meydana geldiğini de ortaya koyar. İbn Fadlân, 310 (922) yılında Abbâsî elçilik heyeti arasında Bulgar'a giderken Peçenekler'i Cem ile (Emba) Yayık ırmakları arasında bir gölün kıyısında görmüştü. XI. yüzyılda buradaki Peçenekler her bakımdan bir Oğuz boyu niteliği kazandı.

Şecere-i Terâkime'de Becene (Peçenek) ili başbuğu Doymaduk'un Salur Kazan'ın babası Enkiş'in ordasını bastığına, Kazan'ın kaçtığına ve annesi Çiçekli Hatun'un düşman tarafından götürüldüğüne, Enkiş'in üç ay sonra Doymaduk'a nâibiyle mal gönderip karısını kurtardığına dair bilgi vardır.

Bundan başka Salur Kazan Bey'in 30-40.000 askerle Becene illerini kırdığını

anlatan bir manzume de görülür. Buradaki Becene ili, Peçenek topluluğu ile birlikte göçmeyip yurdunda kalan ve Oğuzlar'a tâbi olan Peçenekler'dir. Bu manzumeden anlaşıldığına göre onları Salur Kazan Bey İslâmiyet'e sokmuştur. Bu da en kuvvetli ihtimalle XI. yüzyılın ikinci yarısında vuku bulmuştur. Ardından bu Peçenekler diğer oymaklarla birlikte Anadolu'ya gelip çeşitli yerlere yerleşti.

Karadeniz'in kuzeyindeki sekiz boylu Peçenek grubunun Don, Donets ve Dinyepr yörelerine yerleşmesiyle Hazarlar'ın buralardaki hâkimiyetleri sona erdi, bu da Hazar Devleti'ni zayıflattı. Rus kaynaklarında Peçenekler'den ilk defa 915 yılında söz edilir. Bu yılda Kiyef Rus Prensi İgor Peçenekler'le barış yapmıştı. Anlaşıldığına göre bu barış uzun bir müddet sürmüş, hatta onun 944'te gerçekleştirdiği Bizans seferine Peçenekler askerî birlik vererek yardımda bulunmuştu. Fakat daha sonra Peçenekler ile Ruslar'ın arası açıldı, bunda da başlıca rolü Bizans oynadı. 968 yılında Rus Prensi Svyatoslav, Tuna kıyılarında bulunduğu sırada Peçenekler'in Kiyef'i kuşattıklarını haber alarak geri dönmüştü. Peçenekler ile Ruslar arasındaki bu düşmanlık Bizans'ın tesiriyle ileriki yıllarda da sürdü. Nitekim 972'de Peçenek başbuğu Küre, Bizans'ın müttefiki olarak, cesur bir insan olan ve Rus İskenderi denilen Svyatoslav'ı yapılan bir karşılaşmada yendi ve Rus prensi savaş meydanında kaldı. Peçenekler ile Ruslar arasındaki mücadele Rus Prensi I. Vladimir zamanında (980-1015) şiddetlendi. Vladimir, bir yandan ülkesinin güney sınırlarında bir dizi istihkâm yaptırdığı gibi Rus kaynaklarında Tork (çoğulu Torki) denilen Oğuzlar'dan bir zümreyi de ücretle hizmetine aldı. Bu mücadele bir müddet daha sürdü. En sonunda Prens Yaroslav (1036-1054) Peçenekler'i ağır bir yenilgiye uğrattı. Bu yenilgi ve bilhassa Karadeniz'in kuzeyindeki topraklara gelmiş olan bir Oğuz kümesinin (Torki, Uz) baskısı yüzünden Peçenekler Tuna kıyılarına göç etti. Bu göçe katılmayan bazı küçük Peçenek zümreleri de Kiyef Prensliği'nin güneydoğusu ile ona yakın yerlerde yaşadı ve asker olarak ücretle Rus prenslerinin hizmetlerinde bulundu. Bu Peçenekler ayrıca Mstiblav'ın Kiyef Prensliği'ni ele geçirmesinde rol oynadı.

Peçenekler'in Bizanslılar'la yakın temasları Bulgaristan'ın 1018 yılında Bizans idaresine girmesiyle başlar. Peçenekler ilk defa 1035'te Tuna'yı geçerek nehrin güney kıyılarını yağmaladılar ve 1036'da üç defa Bizans topraklarına girdiler. 1048'de yaptıkları akın dehşet verici oldu, Bulgaristan'ı yakıp yıktıktan sonra akınlarını sürdürerek Balkanlar'ın diğer bölgelerini de yağmaladılar. Ancak başlayan iç çekişmeler yüzünden bu akınlar zayıfladı, ayrıca iki Peçenek oymağı Bizans'a sığındı. Bizans Devleti bu oymaklara Tuna boyunda ve Silistre yakınında toprak vererek sınır bekçiliğiyle görevlendirdi. Fakat bu iki oymağın başbuğu Kegen ile Tuna'nın kuzeyindeki ana Peçenek kolunun başındaki Turak arasında mücadele sürdü ve Kegen, Bizanslılar'ın yardımı ile Turak'ı yenip onu ve 140 Peçenek reisini esir aldı. Fakat Turak ve arkadaşları kısa bir maceradan sonra Tuna boyundaki yurtlarına döndüler, yeniden mücadeleye başlayarak Bizans ordusunu yenip Edirne'ye kadar ulaştılar (1049). Kıpçaklar'ın baskıları ile Tuna boylarına gelen ve bu sırada (1064-1065) Tuna'yı geçerek Balkanlar'da geniş ölçüde bir yağma akınına girişen Uzlar'ı (Oğuzlar) dağıtan Peçenekler'in bir bölümü, geride kalan ve Makedonya ile Balkanlar'ın diğer bazı yörelerine yerleştirilen Uzlar ile İmparator Romanos Diogenes'in Malazgirt'e getirdiği orduda bulundu. Ancak bunlar savaş başlamadan önce Alparslan'ın ordusuna katıldı.

Malazgirt zaferiyle (26 Ağustos 1071) Bizans ülkesinde dirlik ve düzenliğin bozulmasından faydalanan Peçenekler 1078 yılında Kıpçaklar'la birlikte Edirne'yi ikinci defa kuşattılar. 1086'da Bogomiller'in ayaklanmasını desteklediler. Ertesi yıl Macarlar'la birleşip Bizans topraklarına girdiler ve Lüleburgaz'a kadar ilerlediler. Bizanslılar her ne kadar Peçenekler'i geri çekilmeye mecbur bıraktıysa da Silistre yakınlarında onlar tarafından ağır bir yenilgiye uğratıldılar. Peçenekler'in gücünü bilen İzmir hâkimi Çaka Bey onlarla bir dostluk antlaşması imzaladı. Buna göre müttefikler birlikte hareket ederek Bizans hâkimiyetine son vereceklerdi. Bu maksatla Peçenek kuvvetleri aşağı Meriç kıyısında toplandı (Mart-Nisan 1081), fakat Çaka Bey hareket etmekte gecikti. Bizanslılar bundan faydalanarak müttefiki Kıpçaklar ile birlikte Peçenekler'i ağır bir yenilgiye uğrattılar (29 Nisan 1091). Anna Comnena'ya göre ancak küçük bir Peçenek topluluğu bu savaştan sağ kurtulabildi. Daha önemlisi bu yenilgiden sonra Peçenekler'in siyasî ve askerî bir güç olarak önemleri kayboldu. Bununla beraber Peçenekler, Tuna boylarında zayıf bir durumda da olsa varlıklarını

sürdürdüler ve Bizans topraklarına zaman zaman akınlarda bulundular. Bu akınların sonuncusu 1197'de yapılmıştı. Ardından Peçenekler'den bir kısmı Macaristan'a giderek X. yüzyılda oraya göç etmiş olan diğer Peçenekler'e katıldılar. Macar araştırmacılarına göre bu ülkede yurt tutmuş olan Peçenekler'den epeyce yer adı bugüne ulaşmıştır. Bir kısım Peçenek zümresi Avrupa kaynaklarında Kuman denilen Kıpçaklar'a bağlanmış, birçok Peçenek grubu da eski yurdunda yaşayarak Bizans Devleti'nin hizmetine girmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 28, 30, 57, 488; II, 48, 67; Orhun Âbideleri (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1984, s. 27, 73; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 31; İbn Fadlân, Rıhle: Ibn Fadlān's Reisebericht (nşr. Zeki Velidî Togan), Leipzig 1939, s. 17-18; a.e. (nşr. Sâmi ed-Dehhân), Dımaşk 1966, s. 53, 106, 107; İstahrî, Memâlik (de Goeje), s. 10; Mes'ûdî, et-Tenbîh ve'l-işrâf, Kahire 1937, s. 122, 153, 155; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Sütûde), s. 87, 190; a.e. (Minorsky), s. 101-160; Constantin VII Porphyrogenitus, De Administrando imperio (trc. R. J. H. Jenkis), Washington 1967, s. 167-171; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 271-276; Şerefüzzamân Tâhir el-Mervezî, Fuṣûl ḥavle'ṣ-Ṣîn ve't-Türk ve'l-Hind münteḫabe min kitâbi Ṭabâʾiʿi'l-ḥayevân (nşr. ve trc. V. Minorsky), London 1942, s. 29, 32, 33, 95, 103, 109; A. Comnena, The Alexiad (trc. E. A. S. Dawes), London 1967, s. 173, 177, 182, 200, 202; Hüseyin Namık Orkun, Peçenekler, İstanbul 1933; a.mlf., Eski Türk Yazıtları, İstanbul 1936, I, 46, 47; Akdes Nimet Kurat, Peçenek Tarihi, İstanbul 1937; a.mlf., IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 44-64; a.mlf., "Peçenekler", İA, IX, 535-543; E. Chavannes, Documents sur les Tou-kieu (Turcs) occidentaux, Paris 1941, s. 34, 60, 270, 271, ayrıca bk. harita; Talat Tekin, A Grammar of Orkhon Turkic, Bloomington 1968, s. 236, 269; P. B. Golden, "The Peoples of the South Russian Steppes", The Cambridge History of Early Inner Asia (nşr. D. Sinor), Cambridge 1990, s. 270-284; a.mlf., "Pečenegs", EI² (İng.), VIII, 289-291; Ramazan Şeşen, İslâm

Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, bk. İndeks; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1992, s. 44-45, 238-240.

Faruk Sümer

PEÇEVÎ İBRÂHİM

(bk. PEÇUYLU İBRÂHİM).

PEÇUY

Macaristan'da Pécs şehrinin Osmanlı dönemindeki adı.

Macarca Pécs, Almanca Fünfkirchen, Latince Quinque Ecclesiae adlarıyla bilinen şehir Osmanlı kaynaklarında Hırvatça söylenişine uygun olarak Peçuy şeklinde geçer. Ülkenin güneybatısında bulunan

Mecsek dağlarının güney eteklerinde kurulmuştur. Burası Eskiçağ'dan beri bir yerleşim merkezidir. Romalılar zamanında Sopianae (II. yüzyılın sonu ve IV. yüzyılın ortası) ismiyle tanınıyordu. Keltler ve Avarlar'ın ardından Macar yerleşimine sahne oldu. Salzburg piskoposu daha IX. yüzyılda burada bir kiliseyi kutsamıştı. Bu sırada adı Quinque Basilicae (Beş Kilise) idi, bu ad daha sonra Quinque Ecclesiae'ye dönüştü. Şehrin Almanca ismi de bu kelimeye dayanır. Macar Kralı Aziz (I.) İstván, Peçuy Piskoposluğu'nu 1009'da burada kurdu. 1181 tarihli bir belgede şehre göç eden Alman, Fransız ve Latin kökenli yabancılardan söz edilir. Macarca Pécs adı ilk defa 1290 tarihli bir belgede görülür. Şehrin efendisi ve sahibi XVIII. yüzyıla kadar Peçuy piskoposu idi; şehrin bölgede oynadığı rol ve kentsel karakteri onu "özgür krallık kentleri"ne (civitas libera regia) benzer hale getirmişti. İlk katedrali (Szent Péter Bazilikası) Peçuy'un ikinci piskoposu olan Szent Mór inşa ettirdi, Macarlar'ın ikinci kralı Péter Orseolo da buraya gömüldü. Piskoposluk ikametgâhı 1242 yılındaki Tatar (Moğol) hücumları sırasında yakıldı. Bu yüzden Tatar istilâsından sonra şehir surlarla çevrildi ve piskoposluk sarayı bir kaleye dönüştürüldü. Macaristan'ın 1367'de kurulmuş olan ilk üniversitesi bu kalenin içinde yer alıyordu.

Şehir, Mohaç Savaşı'nın sonucu olarak (932/1526) Osmanlı kuvvetleri tarafından yakılıp tahrip edilince halkının çoğu burayı terketti. Kral I. Ferdinand'ın taç giyme törenine katılan Peçuy yargıcı Wolfgang (Farkas) Schreiber vergiden muafiyeti içeren krallık imtiyazını 1528 Eylülünde ilân etti ve yakılan şehrin on iki yıl boyunca vergiden muaf olduğunu bildirdi. Şehir halkı kısa süre sonra (1532-1533) János Szapolyai'nin tarafına geçti ve imtiyazlarını daha da pekiştirdi. Kral János 1533'te Macar ve Türk

refakatçileriyle birlikte bir süre burada kaldı. Kralın ölümünün ardından dul kalan eşi Kraliçe Izabella kaleye Simon Athinai'yi gönderdi. 7 Cemâziyelevvel 948'de (29 Ağustos 1541) Kanûnî Sultan Süleyman, Macaristan'ın başşehri Budin'i ele geçirince Peçuy'un da teslim edilmesini istedi. Ancak kale kumandanı buna uymadı ve Peçuy'u silâhla savundu. Böylece kale ve şehir yeniden Ferdinand'ın tarafına geçti. Ferdinand kaleye 3000 kişilik Alman ve Macar muhafız birliği gönderdi. Kanûnî Sultan Süleyman 950'de (1543) çıktığı Macaristan seferi sırasında bu bölgeye geldiğinde kaledeki muhafızlar, piskopos (Szaniszló Váralljai), din adamları ve bir kısım zengin aileler burayı terketti. Şehirde kalanlar da yakınındaki Şikloş'un (Siklós) kuşatılmasıyla meşgul olan padişahın huzuruna çıkarak ona şehrin anahtarlarını sundu. Padişah, Peçuy'u teslim alma işiyle Mohaç sancak beyi Kasım'ı ve Pojega (Pozega) sancak beyi Murad'ı görevlendirdi (17 Rebîülâhir 950 / 20 Temmuz 1543). Böylece şehir Mohaç sancağına bağlandı. Daha sonra da Sekçöy'le (Szekcsõ) birlikte muhtemelen 968 (1561) dolayında müstakil bir sancak haline getirildi ve şehir bu idarî birimin merkezi oldu. Bu tarihte sancağa Budin'de beylerbeyilik yapmış olan Kasım Paşa'nın tayin edildiği dikkati çeker. Mohaç sancağından ayrılmasından sonra Peçuy sancağı 1570'te sekiz, 1579'da altı nahiyeden oluşuyordu. Bir ara Sigetvar'da (Szigetvár) oluşturulan beylerbeyiliğe (1595-1597), Kanije'nin (Nagykanizsa) 1600 yılında fethedilmesinin ardından da burada oluşturulan vilâyete bağlandı.

Osmanlı idaresi şehir hayatında çok büyük değişikliklere yol açtı. Şehrin surları tamir edildi ve yeni surlar yapıldı. Buraya kuvvetli bir askerî garnizon yerleştirildi. Bunların sayısı 950'de (1543) 513, 952'de (1545) 828, 960'ta (1553) 370 (ayrıca 112 kişilik bir martolos birliği), 973'te (1565-66) 321, 976'da (1568-69) 220 (ve yirmi dokuz martolos), 978'de (1570) 237 ve 1028'de (1619) 249 kişiydi. Şehrin askerleri sürekli biçimde azalmasına karşılık müslüman nüfusu arttı. 953 (1546) yılı vergi kayıtlarına göre tamamı hıristiyan 531 hâne ve elli sekiz bekâr toplam 589 erkek nüfusu vardı. Bunlara ayrıca on papaz eklenmişti. 987 (1579) yılı vergi kayıtlarında ise yalnızca 195 kişilik vergi ödeyen aile reisiyle iki dul kadın anılmaktadır.

Hıristiyan nüfusun sayısı 1546'da 4500-5000 dolayında olmalıdır, bu sayı 1580'de 2500-3000 kişiye düşmüştür. Müslüman nüfusun sayısı bu

sıralarda muhtemelen hıristiyanlarınkini geçmiştir. XVII. yüzyılın ortalarında buraya gelen Evliya Çelebi şehirde bir hıristiyan ve altı müslüman mahallesi bulunduğunu yazar. Hıristiyanlar surla çevrili olan kaleyi ve şehir bölgesiyle dış mahalleleri terketmek zorunda kalmışlar ve Mindenszentek Kilisesi'nin çevresinde yer alan Malomszeg'e taşınmışlardır. Katolikler 1544 yılından başlayarak güçlenen Protestanlar'la aynı kiliseyi kullanmışlardır. Şehirde Katolikler'in yanı sıra Kalvenciler ve papazları vasıtasıyla dinî tartışmalar yaparak tarikatlarının haklılığını savunan Uniteryenler (teslîsi benimsemeyenler) bulunmaktaydı. XVII. yüzyılın başlarında Fransisken rahipler de şehre yerleşmişti.

1545-1546'daki ilk vergi kayıtlarına göre Malomszeg'de yaşayan hıristiyanların büyük bölümü Molnár (değirmenci) ve Timár (sepici) adını taşımaktadır. Birkaç yıl sonra ise Macarlar'ın elinde bir tek değirmen bile kalmamıştır. Aynı biçimde şehrin çevresinde önemli bir gelir elde edilmesini sağlayan üzüm yetiştiriciliğinden de uzaklaşmışlardır. Onların yerini müslüman ahalinin aldığı anlaşılmaktadır. Şehrin başlıca ekonomik uğraşısı Tettye (Tekye / Tekke) deresinin su gücüne dayanıyordu. Müslüman nüfusun büyük bölümü bir ikinci banliyöde Poturluk'ta yaşıyordu (potur sözcüğü "yeni din değiştirmiş" veya "Türkleşmiş" demektir). Buraya Balkanlar'dan göç eden Boşnaklar yerleşmişti ve beyaz ve kırmızı maroken deri üretiyorlardı.

Macar yağmacıları XVI. yüzyılda sık sık bu şehre de uğradılar (1554, 1563, 1565) ve tahribatta bulundular. Bunu engellemek için pek çok palanka yaptırıldı,

Kapos ırmağının bataklık sel bölgesi olan Berkigát bunlardan biridir (1656). Peçuy en büyük yıkıma 1074 (1664) kışında uğradı. Hırvat Banı Miklós Zrínyi'nin Macar, Hırvat ve imparatorluk kuvvetleriyle birlikte, ayrıca General Julius Hohenlohe'nin 10.000 kişilik ordusu (toplam 26.000 kişi) 26 Ocak 1664'te şehri ele geçirdiyse de kaleyi alamadı, ancak şehri yakıp geri çekildi. Peçuy, Budin'in Habsburglar'ın eline geçmesinin (1686) ardından Osmanlı hâkimiyetinden çıktı. Ana kuvvetlerin gelmesinden önce Kapronca Kalesi'nin Hırvat kumandanı János Makár şehre girdiyse de 3000 kişilik ordusu savunmacılarca eylül ayında püskürtüldü. Markgraf Ludwig von Baden gelmeden önce de Türkler şehri ateşe verdiler ve kaleye kapandılar.

Habsburg orduları 17 Ekim'de surları dövmeye başladı, üç gün sonra da kale teslim oldu.

Şehir yeniden ele geçirilişinin ilk yıllarında Habsburglar'ın askerî bir garnizonu haline geldi. Halkının neredeyse tamamı kaçmıştı, fakat bunlar yavaş yavaş geri döndü. 1695'te yapılan bir arazi sayımına ait defter 335 ev yerini belirtmektedir. Burada yirmi dokuz kamu binası ile 269 kişinin evi bulunmaktaydı, ayrıca otuz yedi harabe ya da boş arazi vardı. 1698'de yirmi üç Macar, seksen dokuz Alman, 286 Güney Slav (bunun seksen sekizi Bosnalı müslümandır), on üç Türk, on bir Rum / Kıbrıslı ve değişik kökenden beş aile reisi kaydedilmiştir. Ferenc Rákóczi'nin yönettiği, Habsburglar'a karşı girişilen özgürlük savaşında 1704 yılında Kuruc (Kuruts) birlikleri Peçuy'u işgal ettiyse de kısa bir süre sonra geri çekildi. O sırada imparatorluk hizmetindeki Sırplar şehri yaktı. Ardından şehirde hayat çok yavaş şekilde yeniden canlandı ve ancak on beş yıl geçtikten sonra eski barış günlerine dönülebildi. Peçuy piskoposluk merkezi halinde 1780'e kadar kilisenin malı oldu ve bu tarihte özgür krallık kenti armasını elde etti. Piskopos György Klimó 15.000 kitaptan oluşan kütüphanesini şehre bağışladı. Burası 1744 yılından itibaren Macaristan'ın ilk halka açık kütüphanesi olarak hizmet vermeye başladı. XIX. yüzyılda porselen, şampanya, eldiven fabrikaları açıldı. I. Dünya Savaşı'nın ardından Trianon Barış Antlaşması'nın imzalanması ekonomik gelişmeyi engelledi; buna karşılık elden çıkan Pozsony'daki (Bratislava, Slovakya başşehri) Erzsébet Üniversitesi buraya taşındı, böylece Peçuy altı yüzyıllık aradan sonra yeniden bir üniversite şehri oldu.

Osmanlı dönemi Peçuy'u -pek çok Macar şehrinden farklı olarak-hem mimaride hem müslümanların dinî hayatında sıkı bir biçimde Balkanlar'da oluşan Osmanlı kültürüne bağlıydı. Macaristan'daki İslâm mimarisinin en büyük eseri olan Gazi Kasım Paşa Camii burada inşa edilmiştir (bk. KASIM PAŞA CAMİİ). Günümüzde Şehir Merkezi Kilisesi adıyla Katolikler'in hizmetindedir. Yakovalı Hasan Paşa Camii ise Sigetvar Kapısı yakınındadır; on iki köşeli bir minaresi vardır ve XVI. yüzyılın ikinci yarısında yapılmıştır. Yanındaki mevlevîhâne zamanımıza kadar gelmemiştir. Cami bugün sanat tarihi müzesi olarak kullanılmaktadır. Bunun dışında Peçuy'da beş cami daha bulunmaktadır; bunlar Memi Paşa ve Ferhad Paşa camileriyle Küçük Cami, Elhac Hüseyin Paşa ve Süleyman

Paşa camileridir. Memi Paşa Camii kiliseden dönüştürülmüştü; Süleyman Paşa Camii de şehrin ünlü katedraliydi. Cami Evliya Çelebi'nin ziyareti sırasında (1663) kapalıydı ve askerî depo hizmeti görüyordu.

Peçuy'da pek çok tarikat faaliyet göstermiştir. Mevlevî Tekkesi XVII. yüzyılda en parlak dönemini yaşamıştır. Buranın en belirgin şahsiyeti Peçuyî / Peçevî Ârifî Mehmed Dede'dir ve öğrenimini Konya'daki Mevlevî dervişleri arasında yapmıştır. Şehrin düşüşü sırasında 1686'da Filibe'ye (Plovdiv) gitmiş, burada yeni bir tekke kurmuş, daha sonra İstanbul'a yerleşmiştir. Peçuy'da mekteplerin yanında dört medrese vardı. Şehirde üç hamamın bulunduğunu gösteren kalıntılara rastlanmış, bunlardan Memi Paşa Hamamı'nın kalıntılarının kazısı yapılmıştır. XVI. yüzyılın sonunda inşa edilen bir türbe özgün biçimiyle ayakta durmaktadır. Bu türbede dönemin tanınmış şahsiyeti İdris Baba gömülüdür. Daha sonra burası Cizvitler'in şapeli olmuş ve 1961'de özgün biçimiyle restore edilmiştir. Arkeolojik araştırmaların gösterdiği üzere kayalara oyulmuş mezarında bulunan İdris Baba günümüzde de burada yatmaktadır. Budin'deki Gülbaba Türbesi gibi burası da ünlü bir İslâm ziyaretgâhıdır. Osmanlı tarihçisi İbrâhim Efendi (Peçuyî / Peçuylu / Peçevî) 1574'te bu şehirde doğmuştur. Zamanımızda Peçuy, Macaristan'ın idarî birimlerinden (megye) biri olan Baranya idarî biriminin merkezi durumunda olup 2002 yılında nüfusu 162.502 idi. Burada dünyaca ünlü Zsolnai Porselen Fabrikası faaliyetini sürdürmektedir. Ayrıca mobilya, tütün, bira ve deri sanayii vardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 441, vr. 5b-9a; nr. 1585, vr. 5b-7a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 192-202; Magyarországi török kincstári defterek (ed. A. Velics - E. Kammerer), Budapest 1890, II, 45, 387, 411-412; P. Zoltán Szabó, A török Pécs 1543-1686, Pécs 1941; A. Hodinka, Adalékok Pécs város történetéhez 1686-tól 1701-ig., Pécs 1942, s. 1-31; a.mlf., "A töröktõl visszafoglalt Pécs elsõ tele. (1686. október 23 - 1687. március 24.)", A Pécsi Városi Múzeum kiadványai, sy. 1 (1934), s. 3-18; G. Gerõ, Pécs török mûemlékei, Budapest 1960; G. Ágoston, "16-17. Asırlarda Macaristan'da Tasavvuf ve

Mevlevîlik”, Milletlerarası Mevlâna Kongresi: Tebliğler, Konya 1988, s. 228-229; P. Esterházy, Mars Hungaricus (ed. E. Iván-yi - G. Hausner), Budapest 1989, tür.yer.; J. Bessenyei, Enyingi Török Bálint okmánytára, Budapest 1994, tür.yer.; L. Koszta Pécs, Korai magyar történeti lexikon (9-14. század) (ed. Gy. Kristó v.dğr.), Budapest 1994, s. 535-537; Pécs ezer éve. Szemelvények és források a város történetébõl (1009-1962). Történelmi olvasókönyv (ed. A. Márfi), Pécs 1996; F. Szakály, “Pécs török uralom alá kerülésének történetéhez”, Memoriam Barta Gábor. Tanulmányok Barta Gábor emlékére (ed. I. Lengvárı), Pécs 1996, s. 149-163; J. Thury, “Pecsevi viszonya a magyar történetíráshoz”, Századok, XXVI, Budapest 1892, s. 395-410, 476-488, 560-579, 658-678, 740-746; L. Szıta, “Adatok a török megszállás alatti Pécs népességének alakulásához”, Tanulmányok Pécs Történetébõl, sy. 1, Pécs 1995, s. 13-26; M. Anna Móró, “Pécs város népessége a török alóli felszabadulástól 1848-ig”, a.e., sy. 1 (1995), s. 27-36; G. Dávid, “Kászim vojvoda, bég és pasa. I. rész”, Keletkutatás, 1995/2, Budapest 1997, s. 53-66; a.mlf., “Mohács-Pécs 16. századi bégei, Pécs a törökkorban”, Tanulmányok Pécs törté-netébõl, sy. 7 (1999), s. 51-88; a.mlf., “Pécs”, EI² (İng.), VIII, 291-292; István Petrovıcs, “Pécs szerepe a Mohács elõtti Magyarországon”, Tanulmányok Pécs történetébõl, sy. 9 (2001), s. 163-196.

Papp Sandor

PEÇUYLU İBRÂHİM

(ö. 1059/1649 [?])

Osmanlı tarihçisi.

982'de (1574) Macaristan'da Pécs (Hırvatça Peçuy [Pecuj]) şehrinde doğdu. Bundan dolayı Peçûyî, Peçuylu ve Peçevî lakaplarıyla tanınır. Modern Osmanlı tarih

yazıcılığında genellikle Peçevî unvanıyla anılmakla birlikte bu okuyuş tarzı kelimenin Osmanlıca yazılışının harekesiz şekline dayalı olup doğrusu Peçuylu / Peçûyî olmalıdır. Hayatına dair bilgiler daha çok kendi eserinden edinilmektedir. Babasının adını zikretmemekle birlikte büyük dedesini Kara Dâvud, dedesini Câfer Bey olarak kaydeder; her ikisinin de alay beyiliği yaptığını, bu sebeple ailesinin Alaybeyoğulları diye anıldığını yazar. Babası Bosna'daki çatışmalara ve ardından Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi'ne (1533-1535) katılmıştı. Anne tarafından Sokullu (Sokolović) ailesine mensuptur ve yedi kardeşi vardır. İlk eğitimini Peçuy'da, medrese eğitimini Bosna ve Budin'de gören İbrâhim, babasını kaybettikten sonra on dört yaşındayken dayısı Budin Beylerbeyi Ferhad Paşa'nın yanına gitti ve yaklaşık bir buçuk yıl onun yanında kaldı. Ferhad Paşa'nın 1591 sıralarında âsi yeniçeriler tarafından öldürülmesinin ardından akrabalarının yaşadığı Bosna'ya geçti. Habsburglar ile yeniden başlayan uzun savaşlar sırasında (1593-1606) orduya katıldı ve akrabası olan Lala Mehmed Paşa'nın hizmetine girdi. Onun vefatına kadar on beş yıl yanında bulundu, uzun savaşlar boyunca Macaristan'da yaşadı. Lala Mehmed Paşa'nın maiyetinde kâtip olarak çalışmakla beraber kale muhafız kuvvetlerinin sayımını, paralı askerlerin defterlerini hazırlayıp cizyenin toplanması işlerini de yürüttü.

Zilhicce 1003'te (Ağustos 1595) Avusturyalılar tarafından kuşatma altına alınan Estergon'da (Esztergom, Gran) bulunup şehrin tesliminin şartları hakkındaki görüşmelere katılan heyet arasında yer aldı. Ardından Lala Mehmed Paşa'nın yönettiği Eğri (Eger, Erlau) seferine iştirak etti. Kalenin kul, karavaş ve gönüllü gibi muhafızlarının defterlerini tuttu. 1007'de

(1598) Çanad'ın (Csanád) ve Varadin'in (Nagyvárad, Veliki Varadin) muhasarasına şahit oldu. 1011'de (1602) cepheye gelen Kırım Hanı II. Gazi Giray'ı karşılaması için kendisine emir verildi. İlk defa 1012 (1603) yazında serdar olan efendisinin telhislerini götürmek amacıyla İstanbul'a gönderildi. Ertesi yıl sadrazamlığa tayin edilen Lala Mehmed Paşa'nın emriyle Estergon ve Yanıkkale'nin (Győr, Raab) değiş-tokuş edilmesi hakkındaki Habsburg taleplerini bildirmek için tekrar İstanbul'a gitti. Estergon'un Türkler tarafından geri alınmasından sonra (20 Cemâziyelâhir 1014 / 2 Kasım 1605) fetih müjdesini sultana bildirdi. Bunun neticesinde daha önce aldığı piyade mukabeleciliğinin yanında süvari mukabeleciliğine tayin edildi. Belgrad'da askerin mevâciblerini herhangi bir itiraza meydan vermeden dağıttı. Lala Mehmed Paşa ile İstanbul'a dönen Peçuylu efendisinin 14 Safer 1015'te (21 Haziran 1606) ölümünün ardından resmî görevlerini sürdürdü. Derviş Mehmed Paşa'nın sadrazamlığı zamanında Eğriboz, İnebahtı ve Karlı-ili sancaklarının tahrir defterlerini hazırlamakla görevlendirildi. Yeni sadrazam Kuyucu Murad Paşa'nın isteğiyle tezkireciliğe tayini düşünüldüyse de Peçuy'daki evinin yanması yüzünden bu hizmeti kabul etmedi. Memleketine giderek uzun yıllar çiftliğinde yaşadı (Šabanović, s. 304).

1027'de (1618) Akkirman ve Bender çevresini ziyaret etti, daha sonra Diyarbekir eyaletinin defterdarı sıfatıyla hizmet verdi. Rakka'da görevliyken beylerbeyi oldu ve 200 sekbanla Mardin'in korunması için gönderildi. Oradan Sadrazam Çerkez Mehmed Paşa'nın Tokat'taki ordusuna katıldı ve darphane hizmetine memur edildi. 1034'te (1625) Tokat eyaletinin defterdarlığını yaptıktan sonra tekrar İstanbul'a gitti. 1040'ta (1631) Anadolu defterdarı oldu. Ertesi yıl Peçuy sancağı arpalık olarak kendisine tevcih edildiğinde paşa unvanı ile anılıyordu. 1042-1045 (1633-1636) yılları arasında İstolni Belgrad (Székesfehérvár, Stuhlweissenburg) sancak beyliği yaptı. Kısa süre için Bosna'da maliye defterdarı olduktan sonra 1046'dan (1637) itibaren Bosna vilâyetine tâbi olan Kırka'nın sancak beyliğine getirildi. 1048'de (1638) Tımışvar (Temesvár) eyaleti defterdarı oldu. Bu makam en son görevi olarak bilinmektedir. 1051'de (1641) ileri yaşlarda mâzul oldu ve hayatının son yıllarını Budin ve Peçuy'da eserini yazmakla geçirdi. Vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir. Hanifzâde Ahmed Tâhir'i ve Kâtib Çelebi'yi takip eden araştırmacılar ölüm yılını 1061 (1651) diye bildirirler. Ancak eserinin bir nüshasında kendisinden

1059’da (1649) “merhum” diye söz edilir (İA, IX, 544). Bu sebeple onun 1059 (1649) yılından biraz önce vefat ettiği söylenebilir.

Peçuylu İbrâhim daha çok kaleme aldığı tarihiyle tanınır. Müellif, literatürde Peçevî Tarihi, Peçuylu Tarihi şeklinde zikredilen eserine özel bir isim vermemiştir. Tarihini 1050’de (1640) yazmaya başlayan Peçuylu, aslında Kanûnî Sultan Süleyman devrinde meydana gelen savaşları kapsayan bir gazavâtnâme kaleme almayı düşünmüş, eserin ilk versiyonunu 1051’de (1641) Budin Beylerbeyi Vezir Mûsâ Paşa’ya sunarak onun görüşlerini almak istemişti. Tarihini 1593’ten itibaren başlayan kendi notlarına, adıyla zikrettiği Osmanlı tarihçilerine ve diğer görgü şahitlerinin bilgilerine dayanarak kaleme almıştı. Ancak Budin beylerbeyinin tavsiyesi üzerine eserini genişletmeye karar vermiş, bir yandan Kanûnî Sultan Süleyman döneminden itibaren kendi çağına kadar olan olayları eklemiş, öte yandan barış antlaşmalarını anlatmıştır. Eser böylece Kanûnî Sultan Süleyman’ın cülûsundan IV. Murad’ın vefatına kadar vuku bulan olayları kapsar. Kaynakları içinde Celâlzâde Mustafa, Celâlzâde Sâlih, Ramazanzâde Mehmed çelebiler, Gelibolulu Mustafa Âli, Hasanbeyzâde Ahmed Paşa, Hadîdî, Kâtib Mehmed Zaîm, Mustafa Cenâbî, Seydi Ali Reis, Tiryâkî Hasan Paşa, Bosna Beylerbeyi Bosnevî Derviş Paşa, Dobruca’da Pazarcık Kadısı Alihan Efendi, Tımışvar muhafızı Vezir Halil Paşa, Defterdar Bâkî Paşa, Sigetvar’da Kanûnî Sultan Süleyman adına inşa edilen türbenin şeyhi Ali Dede gibi tarihçi ve râviler bulunmaktadır. Barış antlaşmalarıyla ilgili kısımları Osmanlı kaynaklarında yeterli bilgi bulunmadığı için yalnızca Macar kaynaklarını değerlendirerek kaleme almış, bu bölümleri yazarken adını zikretmediği Macar müelliflerinin eserlerine (Sebestyén Tinódi Lantos, Gáspár Heltai ve Miklós Istvánffy) dayanmıştır. İbrâhim Efendi kitabı üzerinde vefatına kadar devamlı olarak çalışmıştır. Yeni amacı kaynak eleştirisiyle toplum sorunlarının kökenlerini bulmak ve ahlâkî öğütler vermekti. Pratik, pragmatik metodu ve tenkidî incelemesiyle çağdaşı tarihçilerin üstünde yer almıştır. Erken Osmanlı ve Macar kroniklerinden faydalanıp gereken yerlerde değiştirmeler yapmıştır. Kronikler yanında belgeleri de (meselâ 1553-1555 İran seferiyle ilgili nâmeler) kullanmıştır. Eserin dili sadedir.

Kroniğin bölümleri Kanûnî Sultan Süleyman’dan itibaren (1520) her bir padişah dönemini ihtiva eder. En önemli ve geniş bölümleri Kanûnî Sultan

Süleyman ve III. Mehmed'in saltanat yılları teşkil eder. Son bölümlere doğru eserde tafsilât giderek azalır ve son kısmında IV. Murad'ın saltanat olayları kısaca yer alır. Eser padişahın Bağdat'tan dönüşü ve onun vefatıyla (8 Şubat 1640) sona erer. Müellif siyasî olayları anlatan kısımlar arasında sık sık başka bilgiler verir. Meselâ barutun yapılması, matbaanın keşfedilmesi, kitap basımı, kızılelma hikâyesi, Osmanlı Devleti'nde kahve ve tütünün yayılması, Trayan'ın Tuna'daki köprüsü, kuyruklu yıldızlar ve yıldız bilimi gibi konular yanında Attila ve

İskitler'den de bahsedilir. Bunların dışında son üç padişah hariç Gelibolulu Mustafa Âlî'yi takip ederek ve Hasanbeyzâde'nin kroniğinden faydalanarak her padişahın saltanat süresinde yaşayan sadrazamlar, vezirler, ulemâ ve şeyhlerin biyografilerini verir. Eser yüksek zümre ile halk kültürünün bir karışımı niteliğindedir.

Kitapta çeşitli anekdotlar, kısa hikâyeler de bulunur. Kuru Kadı hikâyesinin ilk yazılı versiyonu ve Kesik Baş destanı da eserde yer alır. Müellif bu fıkralar arasında kendinden de bahseder. Sokullu ailesiyle olan akrabalığından söz edip onları her zaman yüceltmiştir. Yeni tesbitlere göre eserinde Macarca'dan yapılan çevirilerin bulunması ve Estergon'da Osmanlılar'la Macarlar arasındaki görüşmelere katılması onun Macarca bildiğini gösterir. Macar kroniklerinden aldığı parçaların bazılarını tamamen çevirip eserine adapte etmiş, bazılarının yalnızca bir iki bölümünü almış, bazılarını da özetleyerek kullanmıştır. Eserde bir konuda yazılmış farklı kaynaklardan aktarma yaparken her iki versiyonu peşpeşe vermiştir. Meselâ Mohaç Muharebesi'ni ilk olarak Osmanlı ve ikinci olarak Macar kaynaklarına dayanmak suretiyle iki ayrı şekilde yazmıştır. Macar kroniklerinden hazırladığı metne Mohaç Muharebesi hakkında Gáspár Heltai kroniğinden iki parça alıp (Estergon Sarayı'nın duvara yapılmış resimlerinin ve Mohaç Muharebesi'nin tasviri) bunların metindeki yerlerini değiştirmiş ve olayları kendi ifadesiyle aktarmıştır (tarihlerinin ilk baskıları: Sebestyén Tinódi Lantos, Cronica, Kolozsvár, 1554; Gáspár Heltai, Krónika az magyaroknak dolgairól, Klausenburg 1575; Miklós Istvánffy, Historiarum de rebus Ungericis: A magyarok történetéböl [Köln 1622]).

Eserin birçok nüshası vardır. Çoğu 1049 (1639) yılında meydana gelen olayları, IV. Murad'ın Bağdat seferinden dönüşü ve vefatı ile sona erer

(nüshaları için bk. Babinger, GOW, s. 194; TCYK, I/2, s. 225-230; Schaendlinger, LXIII-LXIV [1972], s. 176-186). Kitabın baskısı bu nüshaların birine dayanmaktadır. Eserin ilk baskısı Târîh-i Peçevî adıyla yapılmıştır (I-II, İstanbul 1281-1283; 2. bs. giriş ve indeks ilâvesiyle, I-II, İstanbul 1980). Bunların dışında bazı nüshalar (Râgıb Paşa Ktp., nr. 981; Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2353) 1058 (1648) yılına kadar gelen olayları da kapsar. İbrâhim Efendi, son dönemde şahit olduğu olayları anlatarak eserin üçüncü varyasyonunu hazırlamaya başlamıştır (Fodor, s. 118). Eser önce Murat Uraz (Târih-i Peçevî, I-II, İstanbul 1968-1969), daha sonra Bekir Sıtkı Baykal (Târih-i Peçevî, I-II, Ankara 1981-1983) tarafından sadeleştirilmiştir. Ayrıca Boşnakça versiyonu vardır (Historija 1520-1576, Ibrahim Alajbegović

Pecevija 1059/1649, ed. Fehim Nametak, Sarajevo 2000). Kitabın Mohaç Muharebesi hakkında yazılmış bir bölümünü kızılelma hikâyesiyle birlikte Macar tarihçisi József Thúry yayımlamıştır (Budapest 1892, s. 560-744). Onun dışında Árminus Vámbéry, Mohaç Muharebesi'nin bir bölümüyle ilgilenmiş (A mohácsi ütközet Pecsevi török író után, X [Budapest 1860], s. 31-36), savaşı anlatan her iki metnin çevirisi ve tahlili yapılmıştır (Erika Hancz, "Ibrahim Pecsevi két leírása a mohácsi csatáról", Szakdolgozat, Szeged 2003). Eser için daha sonraki dönemlerde birkaç zeyil yazılmıştır. İlk olarak Tımışvar defterdarı Belgrâdî Mustafa b. Ahmed 1045-1061 (1635-1651) olaylarını eklemiştir. 1050-1058 (1640-1648) arasındaki olayları kapsayan başka bir zeyli daha vardır (Kahire, Hidîviye Ktp., TY, nr. 220). İbrâhim Efendi'nin eseri pek çok tarihçiye kaynaklık etmiştir. Bunlardan en önemlileri Cevrî, Defterdar Sarı Mehmed Paşa ve Naîmâ'dır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim-beg Bašagi, "Ibrahim Efendi Pečevi", Bosna ve Hersek Salnamesi, 1304/1886, III, 154-155; Osmanlı Müellifleri, III, 117-118; "Török történetírók" III, Török-magyarkori történelmi emlékek, Második osztály, Írók (ed. I. Karácson), Budapest 1916; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 129-150; Babinger, GOW, s. 192-195; a.mlf. -

Christine Woodhead, “Pecewī”, EI² (İng.), VIII, 291; TCYK, I/2, s. 225-230; Hazim Šabanović, Književnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 290-316; Safvetbeg Bašagic, Bošnjaći i Hercegovci u Islamskoj Književnosti, Sarajevo 1986, s. 116-119; Fehim Nametak, Pregled Književnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku, Sarajevo 1989, s. 140-144; Pál Fodor, “Egy pécsi származású oszmán-török történetíró, Ibrahim Pecsevi”, Tanulmányok Pécs történetébõl 7. Pécs a törökkorban, Pécs 1999, s. 107-130; J. von Hammer, “Beyträge zur biographie osmanischer geschichtsschreiber: 1. Betschewi”, Archiv für Geographie, Historie, Staats-und Kriegskunst, XIII, Wien 1822, s. 470-472; J. Thúry, “Pecsevi viszonya a magyar történetíráshoz I-V”, Századok. A magyar történelmi társulat közlönye (ed. S. Szilágyi), XXIV, Budapest 1892, s. 395-410, 477-488, 560-742, 744-746; I. Karácson, “Peçevî İbrâhim’in Tercüme-i Hâli”, Türk Derneği, I/3, İstanbul 1327, s. 89-96; F. von Kraelitz, “Der Osmanische Historiker İbrâhîm Peçewî”, Isl., VIII (1918), s. 252-260; Mehmed Handžić, “Ibrahim-efendija Pečevija”, Narodna Uzdanica, VII, Sarajevo 1939, s. 290-316; Orhan F. Köprülü, “Cevrî Tarihinin Mahiyet ve Kıymeti”, TD, I (1949), s. 55-58; Anton C. Schaendlinger, “Die Probleme der Redaktionen der Chronik des Ibrāhīm Pecevī (Pecuylu)”, WZKM, LXIII-LXIV (1972), s. 176-186; Christine Woodhead, “Kuru Kadı Hikayesi: Peçevi, Ömer Seyfettin, and the Headless Corpse”, MÜTAD, sy. 7 (1991-92), s. 579-589; Ş. Turan, “Peçevî”, İA, IX, 543-545.

Erıka Hancz

PEDERSEN, Johannes

(1883-1977)

Danimarkalı şarkiyatçı.

Langeland adasındaki bir kasabada doğdu. Sorø Akademisi'ni bitirdikten sonra 1902'de teoloji ve Semitik filoloji tahsili için Kopenhag Üniversitesi'ne girdi. Frantz Buhl'ün yanında İbrânîce, Ârâmîce ve Arapça öğrendi. Henüz talebe iken dinler tarihi hocası J. C. Jacobsen'in gözetiminde Eski Ahid metinleri üzerine ilk bilimsel çalışmasını yaptı; 1906'da yazdığı "İsrail Kabilelerinin Ken'ân'da Yerleşimi" başlıklı makalesinden dolayı üniversite tarafından altın madalya ile ödüllendirildi. 1908'de teoloji eğitimini tamamladı. 1909'da E. Lehmann'ın öncülüğünde Eski ve Yeni Ahid'den seçilmiş bazı metinleri Danimarka diline çevirdi. 1909-1912 yılları arasında Margburg'da P. Jensen ve Leipzig'de H. Zimmern'den Akkadca-Asurca, August Fischer'den Arapça dersleri aldıktan sonra Leiden'de C. Snouck-Hurgronje ve Budapeşte'de Ignaz Goldziher'in yanında İslâmiyat eğitimini tamamladı. Ardından Den semitiske Ed adlı teziyle (København 1912) Kopenhag Üniversitesi'nde doktor unvanı aldı. Yine Kopenhag Üniversitesi'nde 1916'da doçent, 1922'de profesör oldu. Bir süre Acta Orientalia dergisinin editörlüğünü yürüttü. Pedersen, 22 Aralık 1977'de öldüğünde üç şeref doktorası sahibi, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki belli başlı akademi ve diğer akademik kuruluşların üyesiydi. Altmış ve yetmişinci doğum yıl dönümleri münasebetiyle adına iki armağan kitabı yayımlanmıştır (Mélanges d'histoire des religions J. Pedersen [I-III, Stockholm 1944-1947]; Studia Orientalia Joanni Pedersen [Copenhagen 1954]).

Pedersen'e göre Ortadoğu dinî metinleri üzerine çalışan kutsal kitap yorumcuları ile çağdaş sosyoloji tarihçilerinin metodolojik açıdan birbirinden kopuk çalışmaları efsanevî-dinî anlatıları çok basit bir şekilde ele almaktadır. Bu basitliği aşmanın yöntemi, kendisinin bütün çalışmalarında gözettiği gibi dinî hayatı organik bir bütün olarak değerlendirmektir. Bu bağlamda yazılı geleneği anlamada şifahî gelenek

önemlidir. Bu düşünceyle Pedersen, en önemli eseri olan Sâmî filoloji ve kültürüne dair Israel adlı kitabında sosyal hayat ve kültürün bir bütün, dinî inanç ve unsurların o bütünün bir parçası olduğunu savunmuş, dinî parçaların bütün içinde anlam kazanacağını ileri sürmüştür. Ona göre dinî-tarihî bir kültür birlik, bütünsellik, süreklilik ve kendi içinde mantıkî tutarlılık sahibidir. Pedersen ayrıca bu çalışmasıyla İskandinav Eski Ahid incelemelerine yeni bir yön kazandırmış, özellikle ilk beş kitaptaki (Pentateuch) efsaneler ve hukukî yapının anlaşılmasında dil, davranış, düşünce ve sosyal hayatın tarihsel birlikteliğini savunarak klasik Wellhausen ekolüne alternatif bir paradigma geliştirmiştir. Aynı zamanda etnografik bir çalışma olan bu eserde adalet, savaş, kutsallık, pişmanlık, aile, hukuk, şehir, krallık gibi kavramsal yapıların filolojik ve tarihsel analizini yaparak İsrail halklarına ait dinin süreç içindeki oluşumunu incelemiştir.

Pedersen, İslâmiyat alanındaki ilk faaliyetlerini Leipzig'de August Fischer'in Arapça sözlüğünün yayımına (1913-1919) yardım ederek ve E. Lehmann'ın İslâm ve Kur'an çalışmalarına katılarak gerçekleştirdi. 1914'te Kur'an'ı Danimarkaca'ya çevirdi (Koranen, København 1919). I. Dünya Savaşı'nın sona ermesinin ardından Suriye, Filistin ve Mısır'a seyahatlerde bulundu. Ezher Üniversitesi'nde Tevrat dersleri verdi. Kahire'deki araştırmalarının neticesinde Ezher hakkında yazdığı Al-Azhar. Et Muhammedansk Universitet adlı eseri İslâm kültürü üzerine doğrudan yaptığı ilk incelemelerden biridir. Daha sonra İslâmiyat araştırmalarını Semitik bilimlerde uyguladığı tarihî-filolojik araştırma tekniklerini de taşıyarak akîde, fıkıh, felsefe ve tasavvufu kapsayacak şekilde genişletti. Kopenhag Üniversitesi Şarkiyat Kürsüsü'ndeki eski Arap şiiri ve grameriyle sınırlı Arap filolojisi çalışmalarına açılım kazandırdı. Bu açılımı sağlayan eserlerinden en önemlileri, 1500 yılına kadar İslâm kültür tarihini incelediği Islams Kultur ve Arap kültüründe Kur'an başta olmak üzere "kitap"ın yerini sorguladığı Den Arabiske Bog'dur.

Goldziher'den etkilenerek İslâmiyet'i tarihî ve sosyolojik bir olgu kabul eden Pedersen'e göre Yahudilik ve Hıristiyanlık başta olmak üzere bütün Ortadoğu din ve kültleri İslâm'ın heterojen bir yapı kazanana kadarki oluş sürecine katkıda bulunmuştur. İslâmiyet, bütün zamanlara yayılan metafiziksel bir inşadan ziyade başlangıçta tarihî ve sosyokültürel

ihtiyaçların bir ürünü şeklinde var olmuş, daha sonra özellikle Sâmî dinî geleneklerinin etkisiyle kutsallık vasfı kazanmıştır. Pedersen'in İslâmiyat araştırmaları kavramsal bir çerçevede sürmüştür. Ona göre kültürel formlar şeklinde görülmesi gereken İslâm'a ait inanç ve hukuk gibi kavramlar Sâmî dinlerinin sosyal etkileşimi göz önünde bulundurulduğunda anlam kazanır. Dolayısıyla herhangi bir dinin anlaşılmasında ve aktarılmasında yazılı kutsal metnin metafiziksel ilkelerle irtibat kurularak yorumlanması ve tecrübe edilmesi kendi başına anlamsızdır.

Eserleri: Den semitiske Ed (København 1912); Der Eid bei den Semiten (Strassburg 1914); Israel (I-II, København 1920; III-IV, København 1934; İngilizce çevirisi Israel: Its Life and Culture, London 1926, 1940; University of South Florida 1991); Al-Azhar. Et Muhammedansk Universitet (København 1922); Muhammedansk Mystik (København 1923); Hebraeisk Grammatik (København 1926); Islams Kultur (København 1928); Den Arabiske Bog (København 1946; İngilizce çevirisi The Arabic Book, Princeton 1984); Tabakat al-sufiyah. Texte arabe-fascicule premier (Paris 1938); Kitab Tabaqāt al-Sufiyya (Leiden 1960); Islam og dens forhistorie (I-III, København 1968).

Makalelerinden bazıları: "Some Aspects of the History of the Madrasa" (IC, III [1929], s. 525-537); "Zum Problem der islamichen Mystik" (OLZ, XXXIV [1931], s. 197-204); "The Islamic Preacher Waiz, Mudhakkir, Qassas" (Ignaze Goldziher Memorial Volume [ed. S. Lowinger - J. Somogyi, Budapest 1940], I, 226-251); İslâm Ansiklopedisi'nde "Hatîb", "İbn Abdüzzâhir", "İbn Düreyd", "Kasem", "Mescid", "Nezir" maddeleri (ayrıca bk. www.bautz.de/bbkl/ p/pedersen_j_p_e.shtml).

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 526-528; J. Pedersen, The Arabic Book (trc. G. French, ed. R. Hillenbrand), Princeton 1984, editörün girişi, s. XI-XVII; Sülemî, Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye (nşr. Nûreddin Şerîbe), Halep 1406/1986, neşredenin girişi, s. 52-53; Yahyâ Murâd, Muʿcemü

esmâʾi'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 142-144; F. O. Hvidberg-Hansen, "Johannes Pedersen", AO, XLII (1981), s. 5-9; M. Douglas - E. F. Perry, "Anthropology and Comparative Religion", Theology Today, XLV/4, Princeton 1985, s. 411-412; Eduard Nielson, "Pedersen, Johannes", EJd., XIII, 210; Erling Hammershaimb, "Pedersen, Johannes Peder Ejler", EBr., XVII, 515.

Semih Ceyhan

PEDRİLER

Endonezya’nın Minangkabau bölgesinde XIX. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan dinî hareket.

Pedri (padri, pedari; Ar. bedrî) terimi bir görüşe göre hac ibadeti veya dinî eğitim için Sumatra adasının kuzeyindeki Açe liman şehri Pedir’den (Pidie) Mekke’ye gidenler hakkında kullanılan “Orang Pidari” (Pedir adamları) ifadesinden gelmektedir. Bu terimin Endonezya mahallî dillerinde de kullanılan ve Hıristiyanlık’ta “ruhanî lider” anlamına gelen Portekizce padre (peder, baba) kelimesinden geldiği de kabul edilir. Başında bulunanların din hocaları olmasından dolayı söz konusu hareket bu şekilde adlandırılmıştır. Sumatra adasının batısında yer alan Minangkabau, XV. yüzyılın sonlarında İslâmiyet’in kabul edilmesine rağmen “âdât” adı verilen eski kabile hukuku uygulamalarının ve geleneklerinin devam ettirildiği bir bölge idi. Burada anaerkil aile sistemi hüküm sürüyor, taşınmaz mallara ancak kadın vâris olabiliyordu; koca ise eşinin mallarını çalıştıran bir ortakçı, bir iç güveyi konumundaydı. Minangkabau’da yönetim sistemi görev ve sorumlulukların üç hükümdar (raca) arasında paylaştırıldığı bir yapıya sahipti ve krallığı raca âlem, âdâtı raca âdât, dini de raca ibâdât temsil ediyordu. Racaların halk üzerinde büyük etkileri bulunmakla birlikte yetkileri oldukça sınırlı idi. Esas güç penghulu adı verilen âdât ve kabile reislerinin elinde olup önemli toplumsal meseleler onlarla yapılan istişare neticesinde karara bağlanıyordu. Toplumun dinî işleri “tuanku” denilen din hocaları tarafından yürütülüyordu. Dolayısıyla bölgede kabile hukuku uygulamalarıyla İslâm hukukunun ortaya koyduğu kurallar arasında özellikle miras meselesiyle ilgili bir uyuşmazlık vardı. Pedri hareketi böyle bir toplumsal yapının hâkim olduğu bir yerde ortaya çıktı. Esasen XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Tuanku Nan Tua gibi bazı din adamları tarafından İslâm’ın temel prensiplerine aykırı gelenek ve uygulamaların kaldırılması yönünde çaba harcanmaya başlanmıştı; ancak bu, toplumsal yapıya zarar vermeden barışçı bir şekilde sürdürülüyordu. 1803 yılı sonlarında Hacı Miskin, Hacı Abdurrahman ve Hacı Muhammed Ârif adlı Minangkabaulu üç kişi, bir süre Hicaz’da kaldıktan sonra Vehhâbî ve Selefî anlayışından etkilenmiş olarak memleketlerine döndüler ve bazı din

âlimlerini bu doğrultuda reformlar yapmaya yönlendirdiler. Pedriler'in ortaya çıkışında bu üç kişinin önemli rolü olmakla birlikte harekete karizmatik özelliğe sahip Tuanku Nan Rençeh ve Tuanku İmam Bonjol gibi tuankular liderlik ettiler.

Agam ve çevresindeki Pedri hareketi esas itibariyle Tuanku Nan Rençeh'in liderliğinde yürütüldü. Başlangıçta nüfuzlu bir Şüttâriyye şeyhi olan Tuanku Kota Tua'yla iş birliğine giden Nan Rençeh daha sonra onun barışçı tutumundan dolayı yolunu ayırdı, âdât ve kabile reisleriyle tuankuları çağırıp Hacı Miskin'den alarak benimsediği görüşlerini açıkladı. Horoz dövüşü, kumar, içki, tütün, afyon, uyuşturucu sakız, dişleri törpüleme ve tırnakları uzatma yasaklanacak, beş vakit namaza devam sağlanacak, erkekler saçlarını kestirip sakal bırakacak ve Araplar gibi beyaz elbise giyecek, kadınlar çarşafa girip peçe takacak, kadınların ve erkeklerin nehirlerde birlikte yıkanmaları yasaklanacaktı. Bunlara uymayanlar şiddetle cezalandırılacak ve malları müsadere edilecekti. Ancak onun bu görüşleri tuankularca desteklenmesine rağmen âdât ve kabile liderleri tarafından reddedildi. Çünkü onlar, bu taleplerin yerine getirilmesi halinde halk üzerinde kendi itibarlarının sarsılacağını ve ekonomik düzenin bozulacağını anlamışlardı. Hareket giderek sûfî aleyhtarı bir şekle dönüştü ve Nan Rençeh, savunduğu fikirleri uygulamaya koymak için güç kullanmaya başladı. Fikirlerini katı bir taassupla önce Bukit Kamang'da uygulamaya koyan Nan Rençeh burayı kendi denetimi altına aldıktan sonra Sala, Magek ve Kota Beru'yu ele geçirdi. Namazı ihmal edenler ağır cezalara çarptırılıyordu. Kendisine açıkça karşı çıkanların çoğu öldürülüp evleri ve köyleri yakıldı. Çok geçmeden Agam bölgesinin büyük bir kısmı ve Limapuluh Kota onun hâkimiyeti altına girdi. Ardından Nan Rençeh inzivaya çekildi; fakat taraftarları onun uygulamalarını daha da şiddetlendirerek sürdürdüler. Tuanku Nan Rençeh, 1821'de Hollanda işgali başladığında idareyi tekrar kendi eline almaya çalıştıysa da başaramadan öldü.

Minangkabau Krallığı'nın merkezinin de bulunduğu Tanah Datar-Lintau bölgesinde Pedri hareketi Tuanku Lintau da denilen Tuanku Pasaman tarafından yürütülmekteydi. Nan Rençeh'e göre daha az tanınan Pasaman da yöntem ve uygulamaları açısından ondan pek geri kalmıyordu. Önce Lintau bölgesini denetimi altına aldı, daha sonra kraliyet ailesinin oturduğu

Tanah Datar bölgesine girerek saraya hücum etti; yapılan katliamdan raca âlem Cambi'ye kaçarak canını kurtarırken iki oğlu öldürüldü. Pasaman raca ibâdâtın kızıyla evlenip merkezini Sumpur Kudüs'e taşıdı ve orada Agam'daki Pedri yönetimine benzer bir yönetim kurdu. Böylece o da Nan Rençeh gibi kendi faaliyet bölgesinde muhaliflerinin evlerini yakıp yıkarak ve karşı gelenleri bertaraf ederek hâkimiyetini sağlamlaştırdı. Hareketin üçüncü merkezi ise Tuanku İmam Bonjol liderliğindeki Alahanjanjang ve çevresiydi. Başlangıçta Peto Şerif adını taşıyan Tuanku İmam Bonjol 1808 yılında Bonjol'da müstahkem bir merkez kurduktan sonra bu adı almıştı. Onun faaliyetlerine dair oğullarından biri tarafından yazılan mahallî bir kaynak bulunduğu için hakkında diğer Pedri liderlerine göre daha çok şey bilinmektedir.

Âdât ve kabile reislerinin kademeli olarak Pedriler tarafından etkisiz hale getirilmesi ve hareketin Güney Tapanuli'ye kadar yayılması üzerine Tuanku Pasaman'ın katliamından kurtulan bazı hânedan mensupları ve âdât liderleri İngilizler'den

yardım istediler. 1818'de İngilizler Simawang'da askerî bir üs kurdularsa da kuvvetlerinin azlığı ve Pedriler'in sürekli hücumları karşısında fazla bir etkinlik gösteremediler. Padang bölgesi 1819'da Hollandalılar'a iade edilince âdât liderleri ve hânedan mensupları onlarla görüşmeye başladılar. Şubat 1821'de yapılan bir antlaşmayla Minangkabau bölgesinin bütün topraklarının egemenlik hakkını kendilerini Pedriler'den kurtarmaları şartıyla Hollandalılar'a devrettiler. 1821-1837 yılları arasında Hollandalılar'la Pedriler arasında silâhlı mücadele oldu. Pedri savaşları adıyla bilinen bu mücadele esasta üç safhaya ayrılmaktadır. Birinci safha (1821-1831) Pedriler'le mahallî liderleri yanlarına alan Hollandalılar, ikinci safha (1833-1834) Hollandalılar'la kendilerinden ayrılıp karşı tarafa geçen mahallî gruplar ve Pedriler, üçüncü safha (1834-1837) Hollandalılar'la Tuanku İmam Bonjol liderliğindeki Alahanjanjang Pedrileri arasında geçti.

Hollandalılar başlangıçta yeterli askerî güce sahip olmadıkları ve 1825-1830 yıllarında Cava savaşıyla ilgilendikleri için bölgeyi ele geçiremediler; hatta isyancı tuankuları kendi çevrelerinde reis kabul ederek onlarla uzlaşma yoluna gittiler. Nihayet 1832'de yeni gelen takviye kuvvetleriyle Minangkabau'nun tamamını denetimleri altına aldılar ve raca âlem Begagar

Şah’ı sürgüne yollayıp bölgeyi sömürge yönetimlerinin bir parçası haline getirdiler. Ancak bazı âdât lideri ve ulemânın Pedriler’le iş birliği yaptıkları gerekçesiyle idam edilmesi, Bonjol’daki birçok ev ve caminin askerî garnizonların ikametine tahsis edilmesi, Hollandalı kumandan ve askerlerin halka karşı aşırı güç kullanması, diğer taraftan Pedriler’in ilk zamanlar uygulamaya koydukları ağır şartları hafifleterek halka karşı ılımlı davranması Pedri taraftarları ile muhaliflerinin birbirlerine yaklaşmalarına yol açtı. Neticede Bonjol’da Tuanku İmam Bonjol’un liderliğinde büyük bir isyan hareketi başladı (1834) ve kısa sürede Minangkabau’nun tamamına yayılarak birçok âdât liderinin de katıldığı bir cihada dönüştü. Hollandalılar bölgenin büyük kısmını tekrar denetimleri altına aldılarsa da surlarla çevrili Bonjol’daki Pedriler mücadeleye devam ettiler. Nihayet İmam Bonjol’un 1837’de teslim olmasıyla birlikte Pedri hareketi sona erdi. İmam Bonjol üç ay sonra kaçarak kırsal kesimde mücadelesini bir süre daha sürdürdüyse de görüşmeler yapmak üzere Padang’a davet edildiğinde hileyle yakalanarak sürgüne gönderildi ve doksan iki yaşında sürgünde öldü (1864). Endonezya Devleti’nin kurulmasının ardından millî kahraman ilân edilen Tuanku İmam Bonjol’un türbesi öldüğü Minahasa’da bulunmakta ve Padang’daki bir devlet İslâm enstitüsü de onun adını taşımaktadır. Pedri hareketi amacına ulaşamamış ve Minangkabau’da sömürge hayatının daha da zor şartlar altında geçmesine yol açmıştır. Ancak toplum üzerinde bıraktığı etkiler sebebiyle sonraki yıllarda bölgede gelişen yenilikçi dinî hareketlerin doğmasına zemin hazırladığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammad Radjab, Perang Paderi di Sumatera Barat, 1803-1838, Djakarta 1954; S. Kutoyo - Mardanas Safwan, Tuanku Imam Bonjol: Riwayat Hidup dan Perjuangannya, Bandung 1974; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, London-Hong Kong 1987, s. 133-134; Murodi, Melacak Asal-Usul Gerakan Paderi di Sumatera Barat, Jakarta 1999; H. A. Steijn Parvé, “De Secte der Padaries (Padries) in de Bovenlanden van Sumatra”, Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde, III, Batavia 1855, s. 249-278; Taufik Abdullah, “Adat and Islam: An Examination of Conflict in

Minangkabau", Indonesia, sy. 2, Ithaca 1966, s. 1-24; Christine Dobbin, "Tuanku Imam Bondjol, 1872-1864", a.e., sy. 13 (1972), s. 4-35; a.mlf., "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of Nineteenth Century", Modern Asian Studies, VIII, Cambridge 1974, s. 319-345; a.mlf., "Economic Change in Minangkabau as a Factor in the Rise of the Padri Movement, 1784-1830", Indonesia, sy. 23 (1977), s. 1-38; a.mlf., "Padri", EI^{2} (İng.), VIII, 237-238; R. A. Kern, "Padriler", İA, IX, 495-498; "Imam Bonjol, Tuanku", Ensiklopedi Islam, Jakarta 1999, II, 206-208; "Paderi, Perang", a.e., IV, 66-68.

İsmail Hakkı Göksoy

PEHLİVAN

(پهلوان)

Ebû Ca'fer Nusretü'd-dîn Cihân Pehlivân Muhammed b. İldeniz (ö. 581/1186)

İldenizli atabeglerinden (1175-1186).

İldenizliler'in (Azerbaycan Atabegleri) kurucusu Şemseddin İldeniz'in büyük oğlu ve Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah'ın anne bir kardeşidir. İldeniz, Irak Selçuklu Sultanı I. Tuğrul'un ölümünden sonra onun dul kalan eşiyle evlenmiş, bu evlilikten Muhammed Cihan Pehlivan ve Muzafferüddin Kızılarslan Osman adlı iki oğlu olmuştur. İldeniz, 550 (1155) yılında oğlu Pehlivan'ı sadakatini göstermek için Irak Selçuklu Sultanı Muhammed b. Mahmûd'un hizmetine verdi. Pehlivan, Sultan Muhammed'in ölümü ve yerine amcası Gıyâseddin Süleyman Şah'ın geçmesi üzerine babasının yanına döndü. Ramazan 555'te (Eylül 1160) I. Tuğrul'un oğlu Arslanşah, Hemedan'da Irak Selçuklu tahtına çıkarılınca üvey babası İldeniz onun atabegi oldu. Pehlivan emîr-i hâcib, Kızılarslan da emîr-i silâh tayin edildi. Arslanşah ve babasıyla birlikte İsfahan'a giden Pehlivan burada Rey Valisi Hüsâmeddin İnanç Sungur Bey'in kızı İnanç Hatun ile evlendi. İldeniz'in bir süre sonra devletin yönetimine hâkim olması İnanç'ı rahatsız etti ve ona karşı bir muhalefet cephesi oluşturmaya çalıştı. Kum Valisi Kaymaz oğlu İzzeddin Satmaz ile Kazvin Valisi Yarınkuş oğlu Alp Argu da İnanç'ın yanında yer aldı. Durumu anlayan sultan, İldeniz ile Pehlivan'ın bulunduğu devletin merkezi Hemedan'a döndü. İnanç ve arkadaşları ise Arslanşah'ın kardeşi Muhammed'i hükümdar ilân edip Hemedan'a doğru yürüdüler. Sâve'de yapılan savaş İnanç ve arkadaşlarının yenilgisiyle sonuçlandı (9 Şâban 556 / 3 Ağustos 1161).

Savaşın ardından Atabeg İldeniz, Merâga Atabegi Ahmedîlî Arslanapa'dan Sultan Arslanşah'ın huzuruna gelmesini istedi, ancak o gelmeyi kabul etmeyince Pehlivan'ı üzerine gönderdi. Pehlivan'ı Sefîdrûd kıyısında

karşılayan Arslanapa, Ahlatşah II. Sökmen'in yardımıyla onu ağır bir yenilgiye uğrattı. Pehlivan perişan halde Hemedan'a döndü. Arslanapa'nın, Abbâsî halifesinden yanında bulunan Sultan Muhammed'in oğlu adına hutbe okutmasını istediğini öğrenen Atabeg İldeniz önemli bir askerî kuvvetle Pehlivan'ı Merâga'ya gönderdi. Pehlivan karşısında bu defa yenilgiye uğrayan Arslanapa Merâga'ya çekildi (563/1168).

559'da (1164) Erdebil Pehlivan'a verildi. Pehlivan 561 yılının başlarında (Kasım 1165) Sultan Arslanşah ve diğer beylerle birlikte Rey'e gitti. Mâzenderan şahından yardım alarak Rey'e gelen ve burada karşısına çıkan Pehlivan'ı mağlûp eden İnanç Bey bir komplo sonucu öldürülünce Pehlivan şehre hâkim oldu (564/1169). Merâga ve Tebriz'in hâkimi Arslanapa'nın ölümünün ardından Pehlivan bu şehirleri almak için harekete geçti. Kendisi Merâga'yı, kardeşi Kızılarslan Tebriz'i kuşattı. Arslanapa'nın oğlu Feleküddin Ahmed'in Tebriz'i kendilerine bırakmak şartıyla barış yapılması teklifi kabul edildi ve Tebriz Kızılarslan'a verildi (570/1174). Ertesi yıl Gürcüler'in Ani şehrini almaları üzerine Gürcistan'a yapılan sefere katılan Pehlivan ardından Sultan Arslanşah ile birlikte Hemedan'a döndü. Kısa bir süre sonra babasının öldüğünü haber alarak Nahcıvan'a gitti ve kendisini atabeg ilân etti.

Pehlivan, 571'de (1176) Hemedan'da vefat eden Arslanşah'ın yerine onun oğlu II. Tuğrul'u Selçuklu tahtına çıkardı. II. Tuğrul'un 572 (1177) yılında tahta çıkarıldığı da rivayet edilir. Arslanşah'ın öldüğünü duyan kardeşi Muhammed, İsfahan'da Kaymaz oğlu Kavşud ve diğer bazı emîrlerle buluştu. Atabeg Pehlivan İsfahan'a giderek Muhammed'i bozguna uğrattı. Muhammed önce Hûzistan'a, ardından Vâsıt'a kaçtı, ancak orada üç gün kalabildi. Bağdat'a kabul edilmemesi üzerine Fars'a giderek Salgurlu Zengî'ye sığındı. Pehlivan kalabalık bir orduyla Fars'a geldi. Onunla tek başına mücadele edemeyeceğini anlayan Zengî, Muhammed'i ona teslim etmek zorunda kaldı. Atabeg Pehlivan sayesinde komşu küçük devletler de II. Tuğrul'u metbû tanıdılar. Fars, Hûzistan, Musul, Ahlat ve Erzurum'da hutbe Sultan II. Tuğrul adına okunmaya başlandı.

Atabeg Pehlivan, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin el-Cezîre'de ve Doğu Anadolu'da faaliyetlerde bulunmasından rahatsızlık duymakla birlikte ona karşı ciddi bir girişimde bulunmadı. 579 (1183) yılında damadı Ahlatşah II.

Sökmen’in halef bırakmadan ölmesi üzerine Ahlat’ı ele geçirmek istediyse de Selâhaddin Ahlat’ın önünde görününce Sökmen’in memlükü Begtemür’ü kendisine tâbi olmak şartıyla Ahlat meliki olarak tanıdı. Aynı yıl içinde Selâhaddin ile Musul hükümdarı Zengîler’den İzzeddin Mes‘ûd b. Mevdûd arasında barış yapıldı. Böylece Selçuklu Devleti’nin sâdık tâbilerinden olan Musul Atabegliği tamamıyla Selâhaddin’in hükmü altına girdi. Selâhaddin’in Kazvin ve Bistâm’daki Bâtınîler’i ortadan kaldıracağını söyleyerek ordusuyla ülkesinden geçmek için izin istemesi Pehlivan’ı rahatsız etti. Bunun ülkesini elinden almak için bir bahane olduğunu düşünen Pehlivan, Selâhaddin’e karşı müdafaa hazırlıklarına girişti. Bu sırada şiddetli üzüntüden dolayı hastalandı; eşini ve çocuklarını görmek için gittiği Rey’de vefat etti (Zilhicce 581 / Mart 1186). Pehlivan’ın Mahmud Kutluğ İnanç, Ömer, Ebû Bekir ve Özbek adında dört oğlu vardı. Oğullarına parlak bir gelecek hazırlamak Pehlivan’ın başlıca gayelerinden biri olmuş, Selçuklu emîrlerini birer birer tasfiye edip yerlerine kendi memlüklerini geçirerek hem kendisinin hem de çocuklarının durumlarını sağlamlaştırmıştır. Kaynakların hemen hepsinde Pehlivan’dan övgüyle bahsedilmekte, ancak Fars’ı korkunç bir şekilde yağmalattığı ve önemli mevkilere kendi kullarını getirdiği için eleştirilmektedir. Atabegliği on yıl idare etmeyi başarmasında babası Şemseddin İldeniz’in kendisine zengin bir hazine ile memlüklerden oluşan güçlü bir ordu bırakması ve muhalefet edebilecek kimseleri ortadan kaldırması etkili olmuştur. Edip ve şairleri himaye eden Pehlivan’ın sarayında bulunan şairler arasında Mücîrüddîn-i Beylekānî de vardır. Nizâmî-i Gencevî Şîrîn ve Ḫusrev adlı mesnevisini ona takdim etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râḥatü’ṣ-ṣudûr, s. 266, 282, 292, 296, 297, 299, 301, 307, 310, 319, 334-337, 351; Aḫbârü’d-devleti’s-Selcûḳıyye, s. 145-173; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 267, 268-269, 271, 286-287, 332, 348, 388-389, 423-424, 525-526; Bündârî, Zübdetü’n-Nuṣra, s. 297-301; a.e. (Burslan), s. 264-268; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, II, 168-169; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 156-178;

Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Browne), s. 470, 472-475; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ, Leknev 1332, IV, 119-121; el-Muḫtârât mine'r-resâʾil (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 2535 şş., s. 130; Mükrimin Halil Yınanç, "Arslan-Şah", İA, I, 610-615; Faruk Sümer, "Pehlivan", a.e., IX, 545-548; K. V. Zettersteen, "Pahlawān", EI² (İng.), VIII, 239; Gülay Öğün Bezer, "İldenizliler", DİA, XXII, 82-83.

Faruk Sümer

PEHLİVAN İBRÂHİM PAŞA

(ö. 1821)

Rumeli âyanlarından, Rus savaşlarının Baba Paşa lakabıyla bilinen ünlü kumandanı.

Bozok'ta 1760-1770 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Hakkında düzenlenen destanlarda baba soyunun Battal Gazi, anne soyunun Ahmed Târan olarak gösterilmesinin gerçekle alakası olmadığı açıktır (Uyan Padişahım, s. 330). Çocukluğunu ve ilk gençlik yıllarını memleketinde geçirdi. Gençlik yıllarında güreş tutmuş olmasından ötürü "Pehlivan" lakabıyla anılmış olmalıdır. Askerî bilgilerini Rumeli âyanlarının hizmetinde bulunması ve gönüllü olarak katıldığı cephelerde kazandığı tecrübelerden edindiği anlaşılmaktadır. Kendisinin ehliyet ve dirayetli, Sütlüce Mühendishânesi'nde yetişmiş bir istihkâm subayı olarak tanıtılması (Zinkeisen, VII, 662) ilginç olmakla beraber kronolojik bakımdan hayatı hakkındaki bilgilerle örtüşmemekte ve gerçeği yansıtmamaktadır.

1787-1788 Osmanlı Rus-Avusturya savaşlarına gönüllü olarak katıldı. O sıralarda ağa lakabıyla anılmaktaydı. Savaş esnasında, 1792 Yaş Antlaşması'ndan sonra Rumeli'de ortaya çıkan dağlı eşkıyası ve isyan eden Pazvandoğlu'nun tenkiliyle vazifelendirilen Seyyid Alo Paşa'nın ve 1789-1790 arasında dört ay kadar süren sadrazamlığı cephede geçen Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın maiyetinde bulundu. 1798-1806 yılları arasında Gürcü Osman Paşa, İbrâil Nâzırı Ahmed Paşa, Yûsuf Paşa, Yılıkoğlu Süleyman Ağa, Manav İbrâhim gibi Rumeli'deki âsiler ve âyanlarla mücadele ederek bunların içinde bir yer edinmeye çalıştı. Nihayet Tirsinikli İsmâil Ağa'nın önde gelen adamları arasına katıldı. Haziran 1803'te Tırnova voyvodası ve Rusçuk âyanı İsmâil Ağa'nın aracılığıyla Hassa silâhşörlüğü (Uzunçarşılı, s. 21) ve 1805'te kapıcıbaşılık unvanlarını elde etti. Yılıkoğlu'nun elinden alınan Deliorman ve Dobruca bölgelerinin âyanı oldu. Bu bölgedeki Kuzgun kasabasını merkez olarak seçti. Böylece Alemdar Mustafa ile birlikte Tirsinikli'nin en yakın adamı haline geldi (a.g.e., s. 31).

1806'da başlayan Rus savaşı esnasında Ruslar'ın İsmâil Kalesi'ne saldırmaları üzerine süratle harekete geçerek stratejik önemi olan bu kalenin düşman eline geçmesine engel oldu. Burada Ruslar'a karşı verdiği mücadelede üç yıl boyunca "semender gibi ateş içinde yüzdü" (Cevdet, IX, 139), kahramanlıklarıyla adını cönklere geçirecek kadar büyük bir ün sağladı (Uyan Padişahım, s. 330-335; Sakaoğlu, s. 203) ve halk arasında "Pehlivan Agababa" olarak şöhret buldu (Beydilli, s. 125). Hatta Alemdar Mustafa Paşa'nın kısa süren sadâreti esnasında Yılıkoğlu meselesinden ötürü kendisini öldürtmek istemesi, bu emrin icrasını Boşnak Ağa'ya havale etmesi, ancak Boşnak Ağa'nın kendisinin özellikle İsmâil Kalesi'nin kurtarılması esnasındaki gayretinden ötürü bu emri yerine getirmediği ve durumu İbrâhim Ağa'ya bildirdiği gibi kayıtlar (Câbî Ömer Efendi, I, 345-346), şahsî düşmanları ve kahramanlığının birbirini ne derecede dengelediğinin bir göstergesi olsa gerektir.

Mayıs 1809'da 60.000 kişilik Rus ordusu Tuna'yı geçtikten sonra Dobruca'ya girip Karadeniz sahilindeki Kavarna'yı ele geçirerek Pazarcık istikametine doğru ilerlediğinde Sadrazam Yûsuf Ziyâeddin Paşa, Pehlivan İbrâhim Ağa'yı 17-18.000 asker ve on sekiz topla ana karargâhın bulunduğu Rusçuk'tan Silistre'yi kuşatma altına alan Ruslar'ın üzerine gönderdi (Jorga, V, 169-170). İbrâhim Ağa, Tatariçe'de Ruslar'ı ağır bir yenilgiye uğratarak Silistre'yi muhasara edilmekten kurtardı (Ekim 1809). Bu başarısı üzerine Silistre sahrasında kendisine vezâret rütbesi ve Rakka valiliği verildi (24 Şevval 1224 / 2 Aralık1809). Bundan sonra "Baba Paşa" olarak anılmaya başlandı (Şânîzâde, I, 276; Cevdet, IX, 140).

1810'da Razovat'ta meydana gelen çarpışmada Baba Paşa üstün Rus kuvvetleri karşısında yenildi ve önemli kayıplar vererek iyi tahkim edilmiş olan Pazarcık'a geri çekildi. Burada savunmaya geçti, başarısız da olsa birkaç huruç harekâtında bulundu. 1300 kadar süvarisini kaybetmesi ve özellikle kumandanları İsmâil Paşa'nın Ruslar'a esir düşmesi üzerine Pazarcık'ta daha fazla dayanamadı, ancak teslim olmak da istemedi. Hacıoğlupazarı ve Hezargrad Ruslar'ın eline geçti. Silistre Kalesi, buranın eski mütesellimi Yılıkoğlu'nun Ruslar'la gizlice anlaşması üzerine vire ile teslim oldu, Toktoran da aynı âkıbete uğradı (Haziran 1811). Rus Generali Sergius Kaminski'nin aldığı takviye kuvvetleriyle 3 Haziran'da saldırıya

geçmesiyle kolundan yaralanan Baba Paşa 7 Haziran 1811'de 2000 kişi ile birlikte esir düştü (a.g.e., IX, 178). Pazarcık korkunç bir katliama sahne oldu (Zinkeisen, VII, 662). Yılıkoğlu'nun bu ihaneti ve Baba Paşa'nın esareti İstanbul'da geniş yankı uyandırdı ve II. Mahmud cihâd-ı ekber ilân etmek zorunda kaldı (Danişmend, IV, 100).

İbrâhim Paşa, savaşı sona erdiren Bükreş Antlaşması'ndan (29 Mayıs 1812) sonra itibarlı bir esaret geçirdiği Rusya'dan döndü (Kasım 1812). Esareti esnasında II. Mahmud ve Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa dahil olmak üzere önde gelen pek çok kişi tarafından kendisine ve ailesine maddî yardımda bulunuldu. Dönüşünde de aynı ilgiyi gördü, kısa bir müddet Kuzguncuk'ta Yazıcı Mehmed Efendi Yalısı'nda dinlendi. Burada başta Kaymakam Paşa ve Kaptan Paşa olmak üzere devlet ricâli ve bizzat II. Mahmud tarafından ziyaret edildi, büyük iltifata nâil oldu ve nakit para ile ödüllendirildi (Câbî Ömer Efendi, II, 924, 933). Bu arada kendisine Sivas valiliği tevcih edilerek (18 Ocak 1813) maiyetine bir miktar top ve topçu askeri verildi ve Anadolu'nun eşkıyadan temizlenmesiyle vazifelendirildi. 24 Mart 1813 tarihinde yola çıkması münasebetiyle Haydarpaşa çayırında padişahın da yer aldığı parlak bir uğurlama merasimi tertiplendi (a.g.e., II, 957). Merkezî hükümeti uğraştıran ve önemli bir yerel güç haline gelen Divriğili Kösepaşazâde Veli Paşa'nın tenkili Baba Paşa'nın en önemli işi oldu; kendisine havale edilen işi başarıyla yerine getirerek II. Mahmud'un takdirini kazandı (a.g.e., II, 1014; Sakaoğlu, s. 191-192, 202-206). Mart 1815'te Erzurum valiliğine tayin edildi. Burada isyan halinde bulunan Anadolu sahilleri seraskeri Şerif Mehmed Paşa, Çıldır Valisi Selim Paşa ve oğulları ile uğraştı. Şerif Mehmed Paşa aman dileyince affedildi. Acara ve Ahıska dolaylarında hüküm süren Selim Paşa ve oğullarıyla çetin bir mücadele içine girdi. Sarp kalelere sığınmış olmaları bunların kurtulmasına yetmedi ve ele geçirilerek idam edildiler. 1816 sonlarında Diyarbekir valiliğine gönderildi ve 20 Kasım 1816'da şehre girdi. Ancak bir müddet sonra azledilerek Bursa'da oturması istendi. 22 Şubat 1817'de üç yıl kadar kalacağı Bursa'ya geldi. Burada tanıştığı Gazzî Dergâhı şeyhlerinden Gazzîzâde Abdüllatif Efendi kendisi için Vekāyi-i Baba Paşa adıyla bir eser kaleme aldı. Ekim 1819'da İnebahtı ve Karlı-ili sancakları mutasarrıfı oldu; Tepedelenli Ali Paşa'nın te'dibi ile görevlendirildi. 1821 senesi içinde vefat etti ve Karlı-ili'de defnedildi. Genel olarak aralarında yetiştiği Rumeli âyanlarında pek görülmeyen bir sadakatle sonuna kadar devlete hizmet

etmiş olan Pehlivan İbrâhim Paşa, Anadolu’daki eşkıya tenkili esnasında resmen “seyyid” lakabı ile anılmışsa da (Şânîzâde, II, 188; Sakaoğlu, s. 205-206) bu, otoritesine dinî saygınlık ekleyen bir tasarruftan öteye geçmez.

BİBLİYOGRAFYA

Câbî Ömer Efendi, Tarih (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, 114-115, 178, 344-347, 370-372, 391, 429, 444-445, 521, 526-527, 545-546, 552, 554, 574, 576-579, 635-636, 639, 659, 661, 669, 696; II, 922, 924, 933, 935, 937, 957-958, 990, 1014; Şânîzâde, Târih, I, 276; II, 188; Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, Vekāyi-i Baba Paşa, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1043; Zinkeisen, Geschichte, VII, 662; Cevdet, Târih, IX, 139-140, 142, 177-178, 180; Sicilli Osmânî, II, 41; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul 1942, s. 21-24, 31, 34-36, 43; Danişmend, Kronoloji, IV, 84, 99-100; Uyan Padişahım (haz. Cahit Öztelli), İstanbul 1976, s. 330-335; Necdet Sakaoğlu, Anadolu Derebeyi Ocaklarından Köse Paşa Hanedanı, İstanbul 1998, s. 171, 191-192, 196, 202-210, 212, 214; Kemal Beydilli, Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü, İstanbul 2001, s. 125; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, V, 169-171, 248.

Kemal Beydilli

PELLAT, Charles

(1914-1992)

Fransız şarkiyatçısı.

Cezayir'in Kostantîne şehrinde doğdu. Ailesinin Fas'a yerleşmesi sebebiyle ilk ve orta öğrenimini Dârülbeyzâ'da (Casablanca) tamamladı. 1933-1935 yılları arasında Bordeaux Üniversitesi'nde Arap dili ve edebiyatı okudu; ardından Fas'a dönüp Merakeş Enstitüsü'nde öğretim görevlisi oldu. 1935 yılının sonunda askere alınarak Cezayir'e gönderildi; ancak orada da çalışmalarına devam etme fırsatı buldu ve özellikle Berberîler'in dili üzerine kitap ve malzeme topladı. Askerliğin ardından 1938'de girdiği Cezayir Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Berberî Dili Bölümü'nü bitirdi. Ertesi yıl II. Dünya Savaşı çıktığında Arapça'sından ve müslümanlarla olan yakın ilişkisinden yararlanmak amacıyla Fransız Yüksek Komiserlik Delegasyonu'nun basın sorumlusu olarak Şam'a tayin edildi. Görevi sırasında Suriyeli şair ve yazarlarla temasa geçti; aynı zamanda Arapça aylık bir dergi çıkarmaya başladı. Savaşın ardından Paris'e yerleşti ve kısa bir süre Dışişleri Bakanlığı'nda çalıştıktan sonra bir lisede öğretmenlik yapmaya başladı. Bu arada "Basra çevresi ve Câhiz'in yetişmesi" konulu teziyle Paris Üniversitesi'nde doktor unvanı aldı (1950), arkasından bu üniversitede Doğu dilleri ve edebiyatları konusunda ders verdi. 1956'da Sorbonne Üniversitesi'ne geçerek emekliliğine kadar başkanlığını yürüttüğü İslâm Araştırmaları Bölümü'nü ve onun yanı sıra Bibliothèque H. Mass adıyla anılan İslâmî Eserler ve Arapça İhtisas Kütüphanesi'ni kurdu. Pellat, Encyclopédie de l'Islam ile el-Karmil (Hayfa) ve Hamdard Islamicus (Karaçi) adlı bilimsel dergilerin yayın kurullarında yer aldığı gibi Académie des Sciences d'Outremer ile l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres'in de üyesiydi. Arap dili, tarihi ve medeniyeti hakkında yazılmış çok sayıda kitap ve makalesi bulunan Pellat, Câhiz ve eserleri hakkında yaptığı çalışmalardan dolayı meslektaşları arasında "l'homme de Djâhiz" (Câhiz'in adamı) lakabıyla tanınıyordu.

Eserleri. Pellat'nın en aktif yazar ve redaktörlerinden biri olduğu

Encyclopédie de l'Islam'da (EI2 [Fr.]) 250'den fazla maddesi bulunmaktadır. Çalışmalarından bazıları şunlardır: A) Telifleri: Langue et littérature arabes (Paris 1952; Ar.

Târîḫu'l-luġa ve'l-edebi'l-ʿArabî, trc. Refik İbn Vennâs v.dğr., Beyrut 1997); L'arabe vivant; mots arabes groupés d'après le sens et vocabulaire fondamental de l'arabe moderne (Paris 1952); Le milieu basrien et la formation de Ğāhiz (Paris 1953; doktora tezi; Ar. el-Câḥiẓ fi'l-Baṣra ve Baġdâd ve Ṣâmerrâʾ, trc. İbrâhim el-Kîlânî, Dımaşk 1961); Textes berbères dans le parler des Aït Seghrouchen de la Moulouya (Paris 1955); Introduction à l'arabe moderne (Paris 1956); Recueil de textes tirés de la presse arabe, précédés d'une introduction (Paris 1958); Aṣâletü'l-Câḥiẓ (Dârülbeyzâ 1962); İbn Şüheyd el-Endelüsî ḥayâtühû ve âs̠âruh (Amman 1965); Risâle fi'l-ḥilm ʿinde'l-ʿArab (Beyrut 1973); Cheherazade, personnage littéraire (Hiam Eboul-Hussain ile birlikte, Alger 1976); Dictionnaire arabe-français-anglais (ilk iki cildi Régis Blachère, Mustafa Chouémi ve Claude Denizeau tarafından çıkarılan sözlüğün [Paris 1967, 1970] III ve IV. ciltlerinin hazırlanmasına Pellat da katılmıştır, 1976, 1985); Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam, 7e-15e s. (London 1976; 1944-1974 yılları arasında yayımlanmış Fransızca, İngilizce ve İspanyolca yirmi bir makalesinden oluşmaktadır); Ibn al-Muqaffaʿ, mort vers 140/757. "conseilleur" du calife (Paris 1976); Textes arabes relatifs à la dactylonomie (Paris 1977); Cinq calendriers egyptiens (Kahire 1986).

B) Neşirleri: Câhiz'in eserlerinden derlediği Ṣuḥuf muḫtâra min kelâmi Ebî ʿOs̠mân el-Câḥiẓ (Paris 1949); yine Câhiz'in Kitâbü'l-Ḳavl fi'l-biġāl'i (Kahire 1955), Kitâbü't-Terbîʿ ve't-tedvîr'i (Dımaşk 1955) ve Müfâḫaretü'l-cevârî ve'l-ġılmân'ı (Beyrut 1957); Fransızca tercümesiyle birlikte İbn Şeref el-Kayrevânî'nin Mesâʾilü'l-intiḳād'ı (Questions de critique littéraire, Cezayir 1953); İbn Kuteybe'nin Kitâbü'l-Envâʿı (Muhammed Hamîdullah ile birlikte, Haydarâbâd 1956; Bağdat 1988); İbn Şüheyd el-Endelüsî'nin Dîvân'ı (Beyrut 1963); Mesʿûdî'nin Mürûcü'z̠-z̠eheb ve meʾâdinü'l-cevher'i (I-V, Beyrut 1966-1974, Ar. İndeks: I-II, Beyrut 1979); Fransızca tercümesiyle birlikte Câhiz'in Risâle fi'n-nübl ve't-tenebbül ve z̠emmi'l-kibr'i ("Une risala de Ğāḥiẓ sur le snobisme et l'orgueil", Arabica, XIV/3 [1967], s. 259-283); Muhammed b. Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî'nin en-Nâḳıʿa ʿale'l-âleti'l-câmiʿa'sı ("L'astrolabe

sphérique d'Al-Rūdānī", BEO, XXVI, Damas 1973, s. 7-82); İmâmüddin el-İsfahânî'nin rubâîlerini içeren Dîvânü Dü Beyt'i (Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿatü't-Tûnisiyye, Tunus 1975, s. 5-31).

C) Tercümeleri: Description de l'occident musulman au IVe-Xe siècle (Alger 1950, Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin Aḥsenü't-teḳāsîm fî maʿrifeti'l-eḳālîm'inin bir bölümü); La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade (Paris 1950, Carlo-Alfonso Nallino'nun başlangıçtan Emevîler dönemine kadar Arap edebiyatı tarihine dair Kahire Üniversitesi'nde verdiği Arapça konferansların Maria Nallino tarafından İtalyanca'ya yapılan tercümesinin Fransızca'ya çevirisi); Le livre des avares (Paris 1951, Câhiz'in Kitâbü'l-Buḫalâʾ adlı eseri); Le livre de la couronne (Paris 1954, Câhiz'in Kitâbü't-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk'ü); Les Prairies d'or (I-III, Paris 1962-1971, Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb ve meʿâdinü'l-cevher'i); "L'astrolabe sphérique d'Ar-Rūdānī" (Bulletin d'études orientales, XXVIII [Damas 1975], s. 83-165, Muhammed b. Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî'nin en-Nâḳıʿa ʿale'l-âleti'l-câmiʿa'sı).

D) Makaleleri: "Sur deux emprunts au berbère par l'arabe dialectal nord-africain" (Mélanges offerts à William Marçais par l'Institut d'études islamiques de l'université de Paris [Paris 1950], s. 277-288); "Nemrod et Abraham dans le parler arabe des juifs de Debdou" (Hesperis, XXXIX [Paris 1952], s. 121-145); "Ğāhiẓiana: I. Le Kitāb al-tabaṣṣur bi-l-tiğāra attribué à Ğāḥiz" (Arabica, I [Leiden 1954], s. 153-165); "Dictons rimés, anwā' et mansions lunaires chez les arabes" (Arabica, II [1955], s. 17-41); "Ğāḥiẓiana: II. Le Dernier chapitre des avares de Ğāḥiẓ" (Arabica, II [1955], s. 322-352); "Ğāḥiẓiana: III. Essai d'inventaire de l'oeuvre Ğaḥiẓienne" (Arabica, III [1956], s. 147-180); "Une charge contre les secrétaires d'état attribué à Ğāḥiz" (Hesperis, XLIII [1956], s. 29-50); "Un fait d'expressivité en arabe: l'itbā'" (Arabica, IV [1957], s. 131-149); "Les emprunts arabes dans le parler Ahaggar" (Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal [Paris 1962], I, 239-259); "Les Esclaves-chanteuses de Ğāḥiẓ" (Arabica, X/2 [1963], s. 121-147); "Essai de reconstitution d'un poème de Ma'dān aš-Šumayṭī" (Oriens, XVI [1963], s. 99-109); "Al-Ğāḥiẓ, les nations civilisées et les croyances religieuses" (JA, CCLV [1967], s. 65-105); "Sur la formation de quelques expressions proverbiales en arabe" (Arabica, XXIII/1 [1976], s. 1-12); "Coup d'oeil sur

l’histoire de l’Islam” (Communauté musulmane [ed. Georges Levitte, Paris 1978], s. 13-24); “Al-Ǧāḥiẓ, hérésiographe” (BEO, XXX [Damas 1978], s. 147-158); “Le Calendrier agricole de Qalqašandī” (AIsl., XV [Le Caire 1979], s. 165-185).

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 353-359; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 216-221; R. Arnaldez, “Charles Pellat”, JA, CCLXXXI/3-4 (1993), s. 226-229; Muhammed Câde, “Pellat Charles”, Maʿlemetü’l-Maġrib, Rabat 1413/1992, VI, 1963-1964; Nehle el-Hımsî, “Bellâ Şarl: 1914-1993”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, V, 239-240.

Kemal Çiçek

PENCABÎ

(bk. PENCAP).

PENCAP

Günümüzde büyük kısmı Pakistan'da, küçük bir kısmı Hindistan'da kalan bölge.

İçinden geçen İndus nehriyle onun dört kolundan dolayı "beş su" (penç âb) anlamında bir isim taşıyan Pencap, Hint alt kıtasının kuzeybatısında yer alır. Eskiden siyasî bakımdan bir bütün olan bölge 1947'de 50.362 km^2'si Hindistan'da, 206.433 km^2'si Pakistan'da kalacak şekilde iki devlet arasında paylaştırılmıştır. Kuzeydoğudan güneybatıya doğru hafif eğimle alçalan bölge verimli topraklara sahiptir; başlıca tarım ürünleri buğday, darı, pirinç, arpa, mısır, pamuk ve şeker kamışıdır.

Arkeolojik bulgular, Pencap'ın etnik açıdan genelde Türkistan ve Orta Asya ile bağlantılı olduğunu ve yerleşik hayatın günümüzden 9000 yıl öncesine kadar gittiğini göstermektedir. Milâttan önce III. binyıla ait Harappa ve Mohenjo-Daro harabeleriyle tanınan İndus medeniyetinin yaşadığı bu bölge dünyada ilk tarihî dönemlerin başladığı yerlerden biridir. Zaman içinde İranlılar, Makedonyalılar, Afganlar, Araplar ve Türkler gibi çeşitli unsurların yerleşmesine sahne olmuş, bu durum etnik ve dinî yapısını, kültürünü etkilemiştir.

Pencap'a İslâmiyet, Emevî Kumandanı Muhammed b. Kāsım es-Sekafî'nin Mültan'ı fethetmesiyle geldi (94/712). X. yüzyılda Gazneli Mahmud'un Hindistan seferleri sırasında burada Hindûşâhîler hüküm sürmekteydi. Gazneliler'den sonra Gurlular'ın hâkimiyetine giren bölge 1206'da Kutbüddin Aybeg tarafından ele geçirilerek Delhi Sultanlığı'nın bir eyaleti haline getirildi.

XV. yüzyıldan itibaren bölgede Sih dini gelişmeye başladı. Bâbürlüler'in 1526'da Delhi Sultanlığı'na son vermesinin ardından yeni bir döneme girildi. Ekber Şah zamanında gerçekleştirilen idarî yapılanmada Lahor, Mültan ve Delhi Pencap eyaletine katıldı. Bâbürlüler'in zayıflamasıyla birlikte bölgeyi XVIII. yüzyılda Avşarlı Nâdir Şah ve Ahmed Şah Dürrânî ele geçirdi. Arkasından Sihler'in hâkimiyet mücadelesine sahne oldu ve

XIX. yüzyılın başlarında burada güçlü bir Sih krallığı kuruldu. 1849'da Sihler'i mağlûp eden İngilizler'in idaresine girdi.

İngilizler'in yönetim politikaları mahallî güç ve iktidar sahiplerinin kontrolü esasına dayanıyordu. Bu dönemde Pencap eyaleti idarî bakımdan İngiliz toprakları ve özerk yönetimler arasında paylaştırıldı. Yeni bir hukuk sistemi ve toprak düzeni getirildi; çeşitli eğitim kurumları açıldı. Ancak geleneksel yapıyı zorlayan bu değişiklikler misyonerlik faaliyetleriyle birleşince halk arasında dinî duyguların ve farklılıkların canlanmasına ve çatışmalarına sebep oldu. Hindu, müslüman ve Sihler arasında Arya Samâc, Dev Samâc (Hindu); Ehl-i hadîs, Ehl-i Kur'ân, Kādiyânîlik (müslüman); Namdharis, Nirankaris (Sih) gibi sosyal ve siyasal nitelikli birçok dinî hareket ortaya çıktı. Bağımsızlığın kazanılması sürecinde kendilerine ait bir devlet kurma amacı her grubu diğerlerinin aleyhine güç elde etme yarışına soktuğundan Pencap, müslümanlarla Hindular ve Sihler arasında cereyan eden toplumsal savaşların en yoğun ve şiddetli olduğu bölge haline geldi. Hindistan ile Pakistan birbirinden ayrıldığı zaman sınır Pencap'ı ikiye böldüğü için Hindistan'da kalan müslümanlar Pakistan'a, Pakistan'da kalan Hindular ve Sihler Hindistan'a zorunlu bir göç yaşadı. Bölge genelinde bu göçe her iki taraftan toplam 10 milyonu aşkın insanın katıldığı tahmin edilmektedir.

Pencap kimliği büyük oranda Ravalpindi, Mültan ve Ambala şehirlerinin oluşturduğu üçgen alanda konuşulan Pencâbî'ye dayanır. İslâm kültürünün derin etkilerini taşıyan Pencâbî, bu kültürün aktarılmasına aracılık ettiği gibi ayrıca Sih dinî metinlerinin dilidir ve Urduca'nın müslümanlar arasında gittikçe yaygınlaşması üzerine Sih kimliğinin bir unsuru olmuştur. Bölgede yaşayan müslümanların nüfusu 80 milyon civarındadır. Pencap müslümanları genelde Sünnî-Hanefî'dir; Şiîler'in oranı ise % 1'den azdır. Bölgenin İslâmlaşması büyük ölçüde Nakşibendiyye, Kādiriyye ve Çiştiyye gibi tarikatlar vasıtasıyla gerçekleştiği için tasavvufun köklü bir geleneği vardır ve halen çok canlıdır.

Pencap'ın Hindistan'da kalan kısmı idarî bakımdan birkaç defa bölünüp farklı şekillerde tekrar birleştirildikten sonra 1966'da yapılan yeni bir düzenlemeyle Haryana ve Pencap eyaletleri olarak ikiye ayrıldı. 1980'lerde bir kısım Sihler, Pencap'ın bağımsızlığı için silâhlı eylemlere girişti. Bunun

üzerine 1984’te merkezî hükümet müdahale etti ve Sihler’ce kutsal sayılan Amritsar’daki Altın Tapınak ele geçirilerek isyancılar öldürüldü. Ardından Başbakan İndira Gandi iki Sih korumasının suikastına kurban gidince Hindular’la Sihler arasında çatışmalar başladı ve çoğunluğu Sih binlerce kişi hayatını kaybetti. Nüfusu 26.434.800 olan (2007) Hindistan Pencabı’nın merkezi Chandigarh (971.940), diğer önemli şehirleri Ludhiana (1.624.700), Amritsar (1.154.900) ve Jalandhar’dır (830.100). Pencap’ın Pakistan’da kalan kısmı 1949 yılında Batı Pencap adıyla bir eyalet haline getirildi. Nüfusu 89.465.100, merkezi Lahor (6.659.540), diğer önemli şehirleri Faysalâbâd (2.658.180), Mültan (1.506.420), Ravalpindi (1.843.410), Bahâvelpûr (600.450) ve Sargodha’dır (566.310). Pakistan’ın en eski üniversitelerinden biri olan Pencap Üniversitesi 1882’de Lahor’da kurulmuştur. Toplam nüfusun yarıdan fazlasını teşkil eden Batı Pencaplılar ülkede özellikle askerî, siyasî ve idarî alanlarda hâkim durumdadır. Günümüzde bütün dünyada yaşayan Pencap asıllıların sayısının 120 milyonu geçtiği tahmin edilmektedir. 20 milyondan fazla Pencaplı daha çok Avrupa’da ve Amerika ile Kanada gibi ülkelerde yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Hutchison - J. Ph. Vogel, History of the Punjab, 1799-1947, Lahore 1933; E. Churchill, “Printed Literature of the Punjabi Muslims, 1860-1900”, Punjab History (ed. W. E. Gustafon - K. E. Johes), Delhi 1975, s. 253-336; I. Talbot, Punjab and the Raj, 1849-1947, Delhi 1988; a.mlf., “Pandjāb”, EI² (İng.), VIII, 254-255; Ikram Ali Malik, History of the Punjab, 1799-1947, New Delhi 1993; J. S. Grewal, Later Mughal History of the Punjab (1707-1793), Lahore 1996; S. Muhammad Latif, History of the Punjab, Lahore 1997; S. Vohra, Punjab then and Now, 1846-1999, Delhi 2000; H. R. Gupta, Social and Cultural History of the Punjab: Prehistoric, Ancient and Early, New Delhi 2004; S. Singh, “Muslim Saints in the Mughal Province of Punjab”, IC, L (1960), s. 89-107; M. Tufeyl, “Pencâb Meyn ʿ Arabî aôr Dînî ʿUlûm”, Fikr o Naẓar, XXII/1, İslâmâbâd 1984, s. 27-50; a.mlf., “ʿ Ulemâ ʾ-i Pencâb kî Tefsîrî Ḫidmât (.Arabî Zebân Meyn)”, a.e., XXII/2 (1984), s. 53-104; Iftikhar H. Malik, “Identity Formation and Muslim Politics in the

Punjab, 1897-1936", Modern Asian Studies, XXIX/2, Cambridge 1995, s. 293-323; A. Sattar, "Punjab's Role in the Pakistan Movement", Journal of the Research Society of Pakistan, XXXIII/1, Lahore 1995, s. 29-50; Jawed Ali Khan, "Two Historical Works of Punjab: Gulshan-ı Puncab and Makhzan-ı Punjab", JPHS, XLIV/4 (1996), s. 309-334; C. C. Davies, "Pandjāb", EI² (İng.), VIII, 252-254; C. Shackle, "Pandjābī", a.e., VIII, 255-257; K. W. Jones, "Puncab", Encyclopedia of Asian History, New York 1983, III, 286-288; Tahir Ali, "Punjabis Muslim Community of India and Pakistan", Encyclopaedia of the World Muslims (ed. N. Kr. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, III, 1197-1201.

Azmi Özcan

Pencap Dili.

Hindistan'ın Delhi şehrinden başlayarak Pakistan'ın Sind eyaletindeki Hayrpûr, Peşâver ve Kagân vadisi, Cammû ve Srinagar'a kadar yayılan Pencap bölgesinde ve Pencap kökenliler arasında konuşulur. Günümüzde bu dile verilen Pencâbî adı XVII. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Daha öncesine ait yazılı kaynaklarda Mültânî, Hindiyye, Hinduî, Hindî, Zebân-i Catân-i Pencâb, Catkî ve Lahorî adlarıyla anıldığı görülür.

Pencâbî'nin hangi dil ailesine mensup olduğu kesin biçimde tesbit edilememiştir. Şarkiyatçı Sir George Abraham Grierson, 1894'te Hint dilleri üzerine yayımlamaya başladığı on dokuz ciltlik ünlü eseri Linguistic Survey of India'da onu dış ve merkezî diye ikiye ayırdığı, Pencap'ta konuşulan Hint-Ârî dillerin merkezî grubuna yerleştirmektedir (IX/1, s. 607-825). Buna göre Pencâbî bölgenin merkez ve doğu yöresinin dilidir; batı diyalektleri ise Lahnda adı altında sınıflandırılmıştır (EI2 [İng.], V, 610-611). Grierson'un görüşünün yanlış olduğunu ileri süren Muhammed Âsaf Han, ilk dönemlerde Pencâbî ile ilgili araştırmalar yapılırken Harappa ve Mohenjo-Daro gibi büyük medeniyet merkezlerinin gün ışığına çıkarılmamış bulunduğunu, bu sebeple bilgileri bölgenin en eski dili saydıkları Hindu metinlerinin yazıldığı Sanskritçe ile sınırlı kalan şarkiyatçıların yaptıkları bütün araştırmalarda bu dili temel aldıklarını ve onun Hindistan'ın birçok dilinin kaynağı olduğunu ileri sürdüklerini belirtmiştir. Muhammed Âsaf Han gibi Pakistanlı diğer bilim adamlarına

göre de Batılı ve onları izleyen genellikle Hindu yerli araştırmacılar, Hint-Avrupaî Sanskritçe'ye olan duygusal bağlılıkları sebebiyle ona bölgenin bütün dillerinin anası gözüyle bakmakta ve özellikle Sind vadisindeki eski uygarlıkları göz ardı etmektedir. Pencâbî'nin Sanskrit kökenli olduğunu savunan Hintli bilim adamlarının "Pakistan savı" dedikleri bu görüşe göre Pencâbî'de birçok Sanskritçe kelime bulunduğu ve gramerinin de belli ölçülerde bu dilden etkilendiği doğru

olmakla birlikte onu Sanskritçe'nin bir uzantısı saymak yanlıştır. Başka bir iddiaya göre Pencâbî bu bölgenin kendiliğinden ortaya çıkmış ve sıradan halkın dili olarak görülen Prakrit dillerinin birinden türemiştir. Bu bilgiler ışığında Pencap dilinin kökenini Ârîler'in Hindistan'a gelişinden (m.ö. 1800'ler) çok önceki bir zamanda Sind vadisinde konuşulan dilde aramak gerekir. Bu bölgede Ârîler'in gelişinden önce hangi dilin konuşulduğu konusu kesin biçimde çözümlenememiştir; ancak bu dilin günümüze kadar etkisini sürdürdüğü şüphesizdir. Genelde kabul edilen görüş, gerçek Ârîler'in gelmesinden önce Sind vadisinde -muhtemelen Orta Asya kökenli-Dravid kabilelerinin egemen olduğudur. Hatta Ârîler gibi Dravidler de sonradan gelmiştir (m.ö. IV. binyılda) ve onlardan çok önce buralarda başka insanların oturduğu bilinmektedir; çünkü Ravalpindi yakınlarında binlerce yıl öncesinden kalma taş aletler ortaya çıkarılmıştır. Dravid kabilelerinden önce bölgede bulunan insanların büyük ihtimalle Mundâ kavimlerine mensup bulundukları ve dillerinin Pencâbî'ye kaynaklık ettiği düşünülmektedir. Pencap dilinde bulunan Mundâ dillerine ait kelimeler de bunu destekler niteliktedir (Aynülhak Ferîd-kotî - Abdurrahman Melik, XIII, 212-213). Öte yandan Pencap diliyle Dravid dilleri arasında bazı ortak kelimelerin dışında gramer açısından da büyük ölçüde benzerlik bulunmaktadır. Aynülhak Ferîdkotî'nin iddia ettiğine göre Harappa ve Mohenjo-Daro'da konuşulan dil, Ârîler'in gelmesinden sonra çeşitli değişimlerden geçerek bugünkü Pencap dilini oluşturmuştur. Sanskritçe her ne kadar bu dili etkilemişse de kendisi de ondan etkilenmiş ve bölge dillerine sadece kelime katkısında bulunurken gramer üzerine pek fazla bir etkide bulunmamıştır. Sonuç olarak Pencâbî, Hint-Ârî dillerinden değil Dravidî dillerden türemiş, fakat zaman içerisinde Sanskritçe, Farsça, Yunanca, Arapça ve Türkçe gibi birçok dille iç içe yaşaması sebebiyle bu dillerden aldığı sayısız unsuru bünyesine katmıştır.

Pencap dilinin birçok lehçesi bulunmaktadır. Doğu Grubu. 1. Bhattiyânî: Hisar, Gorgâun, Bikâner. 2. Povâdhî: Anbâlâ, Patiala, Cend. 3. Doabî: Ludhiyana, Câlandhar, Huşyârpûr. 4. Mâlvâî: Mâlêr, Kotla, Ferîdkot, Fîrûzpûr. 5. Pahârî: Kangra, Şimla, Cammûn. Batı Grubu. 1. Sirâikî: Hayrpûr bölgesi (Sind). 2. Riyâsetî: Rahîmyâr Han, Bahâvelpûr. 3. Mültânî: Mültân, Dera Gāzî Han. 4. Hindko: Peşâver, Ebtâbâd (kuzeybatı sınır eyaleti). 5. Çhâçhî: Kembâlpûr. 6. Potûhârî: Ravalpindi. 7. Dhanî: Cehlem, Mîrpûr (Âzad Keşmir). 8. Şâhpûr: Sargodhâ, Châng. Merkez Lehçeleri: Mâchî: Lahor, Siyâlkût, Gucranvâlâ, Gurdâspûr, Amritsar.

Günümüzde Pencâbî ikisi yaygın üç ayrı alfabeyle yazılmaktadır: Sihler'in kullandığı Gurumukhî (Guru'nun ağzından çıkan alfabe), müslümanların kullandığı Şahmukhî (şah / sultanın ağzından çıkan alfabe), bazı küçük Hindu gruplarının kullandığı Devanâgarî / Nâgarî (tanrıların yazısı). Sihler'in kutsal kitabı Adi Granth'ın kaleme alındığı Gurumukhî'nin Guru Angad Dev (1504-1553) tarafından bulunduğu görüşü yaygınsa da bizzat Sih araştırmacıları bu görüşü çürütmüşler ve söz konusu yazının Sihizm'in ortaya çıkışından çok önce kullanıldığını göstermişlerdir. Şahmukhî alfabesi, Arap alfabesine Urduca ve Hindustânî'yi yazmak için yapıldığı gibi Pencâbî'ye ait fonemleri göstermek üzere bazı harf ve işaretlerin eklenmesiyle geliştirilmiştir. Devanâgarî ise bütün Hint alt kıtası ve Sri Lanka genelinde eski Sanskritçe dahil Hint-Ârî dillerinin tamamının yazıldığı veya bazılarının yazıldıkları alfabelerin türetildiği yazı sistemidir.

Pencâbî edebiyatı Sih ve müslüman edebiyatı olmak üzere iki ayrı kanalda ilerlemiştir. En eski Sih eseri 1604'te yazılan Adi Granth adlı anonim bir divan veya şiir derlemesidir. Önde gelen Sih yazarları arasında Puran Singh, Bhai Vir Singh ve Nanak Singh sayılabilir. Müslüman Pencâbî edebiyatı daha çok tasavvufî şiir dalında gelişmiştir. En ünlü şairlerin Ferîdüddin Genc-i Şeker (ö. 1265), Mâdhô Lâl Hüseyin Şah (ö. 1599), Abdî-i Lâhûrî (ö. 1664), Abdullah Bulhe Şah (ö. 1758), Vâris Şah (ö. 1766) ve Hâce Gulâm Ferîd (ö. 1901) olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

G. A. Grierson, Linguistic Survey of India: Western Hindī and Panjabī, Calcutta 1916, IX/1, s. 607-825; Alphabete und Schriftzeichen des Morgen und der Abendlandes, Berlin 1969, s. 56-58, 64; Aynülhak Ferîd-kotî - Abdurrahman Melik, “Pencâbî Zebâk ki İbtidâ᾿î Neşv ü Nümâ”, Târîḫ-i Edebiyât-ı Müselmânân-ı Pâkistân u Hind, Lahor 1971, XIII, 211-227; Şehbâz Melik, Pencâbî Lisâniyât, Lahor 1977, s. 79-132; B. S. Kolsa, Learn Punjabi in a Month, Yeni Delhi, ts., s. 8-14; Gurbakhs Singh, Panjabi Primer, Hiamçhal Pradeş, ts., s. 1-48; Mahmûd Şîrânî, Pencâb meyn Urdû, Leknev 1990, s. 56-96; Meymen Abdülmecîd Sindhî, Lisâniyât-ı Pâkistân, İslâmâbâd 1992, s. 316-338; Fakīr M. Fakīr, Pencâbî Zebân u Edeb ki Târîḫ, Lahor 2002, s. 18-46; Waheed Quraishi, “A Survey of Panjabi Language and Literature”, JPHS, XV/2 (1967), s. 101-129; C. Shackle, “Lahndā”, EI^{2} (İng.), V, 610-611; a.mlf., “Pand̠jābī”, a.e., VIII, 255-257; “Pencâbî”, UDMİ, V, 663-684.

Halil Toker

PENCİK

Osmanlı vergi ve asker kaynaklarından birini oluşturan uygulamaya verilen ad.

Sözlükte “beşte bir” anlamındaki penç ü yek / penç-yekten gelen pencik (pençik) kelimesi, Osmanlı askerî sisteminde kara ve deniz seferlerinde ele geçirilen esirlerden “humus-ı şer‘î” olarak beşte birinin devlet hizmetine alınmasını ifade eder. Osmanlı Beyliği’nin kuruluş yıllarında elde edilen esirlerin gaziler arasında paylaştırıldığı, her esirin onu esir alanın malı sayıldığı bilinmektedir. Ancak zamanla hazine için paraya ve ordu için askere olan ihtiyaç artınca esirlerin veya her esirin beşte birinin devlet hesabına alınması yoluna gidilmiştir. Özellikle Abbâsîler’den itibaren uygulanan gulâm sisteminin devamından ibaret olan bu uygulamanın Anadolu beyliklerinin bazısında, bilhassa Aydınoğulları’nda varlığına dair bilgiler mevcuttur.

Osmanlılar’da pencikin ilk defa nasıl ortaya çıktığı hakkında farklı görüşler vardır. I. Ahmed zamanında yaşlı bir yeniçerinin ağzından derlenen Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri Ocağı’nda (s. 27-28) pencik resmi uygulamasının daha kuruluş yıllarında Bilecik’e yönelik akınlarla başlatıldığı, bunların deftere kaydedilmesi işini Bektaş Ağa ile Hacı Bektaş evlâdından Timurtaş Dede ve Mevlânâ evlâdından Emîr Şah Efendi’nin tavsiye ettiği belirtilirse de daha çok kabul gören rivayete göre bu sistem 1361’de Edirne’nin fethinden sonra ulemâdan Karamanlı Kara Rüstem’in tavsiyesi, Kazasker Çandarlı Kara Halil’in uygun bulması ve I. Murad’ın onayı ile devreye sokulmuştur. Bu rivayetle ilgili bilgi veren kaynaklarda, hız kazanan fetihler dolayısıyla savaş esirlerinin sayısında büyük artış olduğu için esir fiyatlarının 125 akçeye kadar düştüğü, gazilerden devlet hesabına pencik vergisi alınmasının kararlaştırıldığı, İslâm hukukuna göre ganimet malının beşte birinin beytülmâle ait bulunması sebebiyle Kara Rüstem’e Gelibolu geçidinde “geçit akçesi” adıyla pencik toplama yetkisi verildiği, buna göre her beş esirden biri veya sayı beşin altında ise değerinin beşte biri olan 25 akçenin pencik vergisi olarak toplanmaya başlandığı belirtilir. Ancak ilk anda bu uygulamanın askerler arasında genel bir hoşnutsuzluğa yol açtığı

bildirilir. Nitekim Rumeli'den esirlerle dönen gazilerin bu vergiden kurtulmak için yollarını değiştirmeye başladıklarına, bunun üzerine Gazi Evrenos'a ve Lala Şahin'e

pencik vergisini sınırda toplamaları emrinin gönderildiğine ve uygulamanın dinî niteliğini vurgulamak için bu işin icrasının kadıya bırakıldığına dair bilgiler vardır. Böylece devletin elinde toplanan bu esirlere "pencik oğlanı" denmeye başlandı. Çandarlı Kara Halil bunların genç ve güçlü olanlarından yeni bir asker teşkil etme fikrini geliştirdi. Kısa bir süre Gelibolu-Çardak arasındaki at gemilerinde çalıştırılan bu gençler Acemi Ocağı'na alınıyor, daha sonra yeniçeri yapılıyordu. Pencik oğlanları, önce Bursa civarındaki Türk köylerine gönderilip cüzi bir ücret karşılığında oralarda çalışıyor, Türk ailelerinin yanında Türkçe'yi ve Türk-İslâm âdetlerini öğreniyordu. Ardından bir kışlada toplanıyor ve acemi oğlanı olarak birkaç yıl burada eğitim görüp doğrudan padişahın emrinde kapıkulu ordusu olan yeniçerileri teşkil ediyordu.

Başlangıçta her esirin değeri 125 akçe olarak belirlenmişse de zamanla bu miktar esirin yaşına, cinsiyetine vücutça sağlam olup olmamasına göre değişmiş, bu arada kadın esirlerin de vergi bedeli belirlenmiştir. II. Bayezid döneminden günümüze birkaç pencik kanunnâmesi ulaşmıştır. Bunlardan, akıncı teşkilâtında akıncı beyi ile taviçe (tavıca / toyca) ve akıncıların aldığı esirlerle ilgili uygulama esaslarını belirleyen ilkine göre 100 ve daha fazla kişiyle yapılan ve haramîlik denilen akın sırasında alınan esirlerden pencik alınacak, çete adı verilen küçük çaplı akınlarda elde edilenlerden ise alınmayacaktı. Akıncı esirlerinin pencik vergileri pencik emini (pencikçi) tarafından toplanacak, akıncı beyine yirmi, pencikçiye beş esir verilecekti. Yüksek rütbeli taviçelerin elde ettiği esirlerden birer esir kendilerinde kalacak, daha düşük rütbeli olanlar için iki kişiye bir esir bırakılacaktı. Diğer esirlerden tercihen on-on yedi yaşları arasındakiler 300'er akçeye devlet adına satın alınacak, on yedi yaşın üstünde olup ergenlik çağını geçtiği için "sakallı" diye belirtilen gençlerden yetenekli bulunanlar devlet adına alınabilecekti. Asker yapılacak esirlerin sağlıklı olması esastı. Pencik alma sırasında ilgili sancak beyi ile akıncı zâbiti pencikçiye yardım edecekti. Devletten esir kaçıranlar cezalandırılacak, üzerine düşen vergi sahibinden tahsil edilecekti. Akıncı esirlerinden alınan pencik oğlanları biri pencikçi, diğeri akıncı beyi tarafından tutulan iki ayrı deftere kaydedilecek,

merkeze her iki defter getirilecekti (Kānunnâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1935, vr. 108b-109a). Bu defterlerde esirlerin hıristiyan isimleriyle babalarının adları ve eşkâlleri yazılırdı. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde olup II. Bayezid tarafından Pencikçibaşı Yûsuf'a verilen 898 (1493) tarihli Kānunnâme de yukarıdaki tarihsiz kanunnâmenin hemen hemen aynıdır.

İsteği üzerine pencik emini Muhyiddin'e yazılmış olan II. Bayezid'e ait 6 Şevval 916 (6 Ocak 1511) tarihli bir hükümde erkek ve kadın esirlerin tasnifi yapılarak her sınıftan alınacak vergi miktarları belirlenmiştir. Buna göre üç yaşına kadar çocuktan ("şîr-hor" / meme emen) 10-30 akçe, üç-sekiz yaş arasından ("beççe" / yavru) 100 akçe, sekiz-on iki yaş arasından (gulâmçe / küçük çocuk) 120-200 akçe, ergenlik yaşında olandan (gulâm / bıyığı çıkmamış delikanlı) 250-280 akçe, ergen delikanlıdan (sakallı) 250-270 akçe, "pîr" (yaşlı) denilen esirlerden ise 150-200 akçe alınması uygun görülmüştür. Pencik vergisi alınmış esirlere pencikli kul adı verilirdi. Kadın esirler "şîr-hor", "duhterek" (küçük kız), "duhter" (kız), "câriye" (genç kadın), "mâriye (genç kadın), "ümmüveled" (çocuğu olan câriye), "acûze" (yaşlı kadın) ve "fertûte" (koca karı) şeklinde sınıflandırılmış, bunlardan ümmüveled ile câriyeden 120-150 akçe arası vergi alınacağı belirtilmiş, diğerlerinden emsali gereğince alınması emredilmiştir. Vücudunda organ eksikliği olanlar eksikliklerine göre kategorilere ayrılmış, bunlardan da emsali gereğince vergi alınması istenmiştir. Bu arada kadıdan Kānunnâme sûretinin sicillere kaydı talep edilmiştir (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734, vr. 36a-37a). XVI. yüzyıl sonlarında saray için alınacak pencik oğlanlarının mutlaka "kıyâfe" ilminden anlayan bir kişi tarafından muayene edilmesi ve ona göre seçilmesi tavsiye edilmiştir (Âlî Mustafa Efendi, Mevâidü'n-nefâis, s. 154-155).

Pencik vergisinin tahsili genellikle zafer sonrasında ordugâhta yapılırdı. Pencik vergisi uygulaması daha sonraki yıllarda da sürmüş, Yavuz Sultan Selim zamanında Çirmen taraflarında bunun yerine 20'şer akçe alınması emredilmiştir (Akgündüz, III, 476). 1526'da Mohaç zaferi ve Budin'in fethinin ardından ordunun dönüşü esnasında bütün esirlerden pencik vergisi alınması hususunda genel duyuru yapılmıştır (Feridun Bey, I, 565). Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, pencik oğlanlarının evlenmesinin padişahın iznine bağlı olduğu yolunda fetva vermiştir (Düzdağ, s. 122). Bu vergi zamanla değişikliğe uğramış, XVI. yüzyılda

mukātaa haline getirilerek iltizam yoluyla toplanması kararlaştırılmıştır. Nitekim Kıbrıs'ın fethini müteakip pencik vergisinin tahsili Karaman zaîmlerinden Mehmed'e 30.000 altına iltizama verilmiştir (BA, MD, nr. 9, s. 239). Bu arada bazı usulsüzlükler için sık sık merkezden uyarılar yapılmış, özellikle esir olmayanlardan ve müslüman Tatarlar'dan pencik alınmaması istenmiştir. II. Selim döneminde eşkıyalık amacıyla Osmanlı topraklarına girip yakalananlardan pencik tahsili için görevli tayininin Habsburglar ile Osmanlı Devleti'nin arasını açabileceği endişesiyle bu verginin beylerbeyi tarafından birine aldırılması uygun görülmüştür (12 Numaralı Mühimme Defteri, s. 228-229). 1003 (1595) yılında yapılan Macaristan seferinde Vezîriâzam Ferhad Paşa, Yergöğü İskelesi'nde pencik toplatmış, aynı seferde Vezîriâzam Koca Sinan Paşa'nın iki gün süren zamansız pencik toplaması işi Eflak Beyi Mihal'in âni saldırısına fırsat vermiş, binlerce akıncının ölmesine ve pek çok atın telef olmasına sebep olmuştur. II. Osman 1030'da (1621) çıktığı Hotin seferi sırasında İsakça'daki Yuna Köprüsü üzerinde pencik almış, Hüsrev Paşa'nın 1629 Şark seferinde ele geçirilen develerden bile pencik tahsil edilmiştir. 1088 (1677) ve 1104 (1693) yıllarında Lehistan ve Avusturya'ya yönelik seferlerde çok sayıda esir alındığından bunlar devlet hazinesine önemli miktarda gelir sağlamıştır. Savaşlarda esir alımının durmasından sonra pencik resmi tabiri bir süre daha esir pazarlarından alınıp satılan esir ve câriyeler için kullanılmış, 1822 yılında esir alım satımının haram olduğu yolundaki fetva gereği II. Mahmud'un emriyle kaldırılmış, böylece pencik vergisi tarihe karışmıştır (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, s. 111).

BİBLİYOGRAFYA

Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Halil Sahillioğlu), İstanbul 2002, s. 281; 3 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 334, 634, 640; 12 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1996, s. 228-229; 83 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. a.mlf. v.dğr.), Ankara 2001, s. 78; Kānunnâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1935, vr. 108a-109a; Kānunnâme, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734, vr. 36a-37a;

Kānunnâme, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1970, vr. 139b; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 54-55; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 99; Oruç b. Âdil, Târih (nşr. Atsız), İstanbul 1972, s. 41-42; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 196-198; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 87-88; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 33-34; Feridun Bey, Münşeât, I, 565; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 74-75; Âlî Mustafa Efendi, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis (nşr. Mehmet Şeker), Ankara 1997, s. 154-155, 226, 231; a.mlf., Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, V, 42-43; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, s. 23, 26, 27-28; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, s. 78, 83, 754, 905; Enverî, Düstûrnâme (Mélikoff), s. 59, 60, 89; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 40; Hezarfen, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 143-144, 170; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 79, 236, 466; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 111; Hammer (Atâ Bey), I, 210-211; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, I, 8-9; L. Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Zuhur ve Terakkisinden İnhitatı Zamanına Kadar Askeri Vaziyeti (trc. Mehmet Nazmi), Ankara 1934, s. 72-73; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 6-12, 86-90; Danişmend, Kronoloji, I, 40-41; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972, s. 122; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-96, I, 31, 217; II, 128-134; III, 476; IV, 41, 220; IX, 137 vd.; Ehud R. Toledano, Osmanlı Köle Ticareti: 1840-1890 (trc. Y. Hakan Erdem), İstanbul 1994, s. 58; I. Ye. Petrosyan, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu ve Yeniçerilerin Kökeni", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, X, 133-134; Bir Yeniçerinin Hatıratı (trc. Kemal Beydilli), İstanbul 2003, s. 97; I. Beldiceanu-Steinherr, "En marge d'un acte concernant le pen™yek et les aqın™ı", REI, XXXVII/1 (1969), s. 38-43; İsmet Parmaksızoğlu, "Pençik", TA, XXVI, 464-465; Pakalın, II, 766-769; "Pendjik", EI² (Fr.), VIII, 302.

Abdülkadir Özcan

PENÇE

(پنچه)

Osmanlı diplomatiğinde yüksek dereceli idarecilerin imza tarzında kullandıkları bir sembol.

Merkezde sadrazam ve Haremeyn vakfı nâzırı olan Dârüssaâde ağaları ile eyaletlerde vezir, beylerbeyi, sancak beyi, mutasarrıf ve mütesellimlerin imza yerine kullandıkları pençenin menşei hakkında kesin bilgi yoksa da en geç XV. yüzyıl ortalarından itibaren görülmeye başlandığı söylenebilir. Buna pençe adının verilmesi şeklin sağ elin pençesine benzemesinden dolayı olduğu rivayet edilir. Pençeler bir bakıma tuğraları andırsa da bazı hususlarda onlardan farklıdır. Zira tuğraların

unsurları kesinleştikten sonra sadece isimlerde değişiklik olduğu ve zamanla şeklin eninin biraz toparlanması dışında aynı kaldığı halde pençeler kullanıldıkları belgelere ve gönderenle gönderilenin mevkiine göre değişik biçimlerde çizilmiştir. Tuğra ile pençe arasındaki en önemli fark ise belgelerdeki yerleridir. Tuğralar daima belge metninin üstüne konulurken pençeler pek az istisna dışında yazının başladığı taraftaki marja yerleştirilmiştir (Fekete, s. L; Uzunçarşılı, V/17-18 [1941], vesika: 27).

Pençeler beyzeli, keşîdeli ve imza şeklinde olmak üzere değişik biçimler gösterir. Beyzeli pençeler tuğralar gibi beyze ihtiva ettikleri halde beyzelerinin tek oluşu dolayısıyla onlardan kolaylıkla ayrılır. Bu pençelerde tuğ bulunmakla beraber sayıları, vezir ve beylerbeyilerinkinde üç, sancak beyi, mütesellim ve diğer aşağı derecelerdeki idarecilerinkinde iki olmak üzere değişmektedir. Bunlarda “muzaffer” kelimesinin sonundaki “râ” harfinin tuğralardaki gibi ekseriya uzatıldığı ve yine tuğralardaki gibi beyzeyi kestiği de görülür. Beyzenin içinde bazan “dâimâ”, bazan da “sahh” kelimesine rastlanır. Tuğralarda mutlaka baba adının bulunmasına karşılık pençelerde çok defa buna rastlanmaz. Bazan pençe sahibinin sadece ismi bulunurken bazan ismin altında memuriyetine de yer verilmiştir. Bir kısım pençelerde ise sere kısmı üçgen şekline girmiş, yan taraflardan çıkan sağ-

sol istikametli kısa ayaklar aşağıya doğru uzatılıp uçları çengel gibi kıvrılmıştır. Tuğların ucundaki zülfeler başlangıçta çengeli andırırken sonraları tuğra zülfeleri gibi “S” şekli verilmiştir. Her iki şeklin yer aldığı az sayıda pençeler de vardır. Diğer bazı belgelerle birlikte vezir veya beylerbeyileri tarafından verilen tezkiresiz timar beratlarında da beyzeli pençeler kullanılmıştır.

Keşîdeli pençelerin diğer kısımları beyzeli pençelere benzer. Yalnız beyze kaybolurken muzaffer kelimesindeki “râ” harfi sola doğru uzatılmıştır ki buna “keşîde” adı verilir. Bu tür pençeler uzun ve kısa keşîdeli olarak ayrılır. Birinci tipte keşîde yazının sonuna kadar uzatıldıktan sonra yazıyı kucaklayacak şekilde yukarıya doğru kıvrılmış, kıvrım yerine sahh yerleştirilmiştir. Tuğlar yazının ilk iki satırı arasına sokulmuştur. Eflak ve Boğdan voyvodalarına yollanan sadrazam ve sadâret kaymakamı buyruldu ve mektuplarında daima uzun keşîdeli pençe kullanılmıştır. Sadrazamlar tarafından gönderilenlerde yalnız isim olduğu halde sadâret kaymakamının gönderdiklerinde “kāimmakām” kelimesi de bulunur. Keşîde kavsinin içine serenin yakınına pençe sahibinin makam mührü basılmıştır.

İkinci tipte keşîde yazının sonuna kadar devam ettirilmemiş, ortalarda kesilmiştir. Bunlar ya hafif kavisli veya yatay durumdaki bir “S” harfine benzer. Sahh kavsin içinde bir yere yerleştirilmiş, serenin yakınına pençe sahibinin makam mührü basılmıştır. Mührün keşîdenin dışında tuğlar hizasına basıldığı gibi mühür basılmayıp sadece sahh konmuş pençelere de rastlanır (meselâ bk. TSMA, nr. E. 8783, 11130). Tuğlar ilk satırın üstüne konabildiği gibi ortadaki tuğun ilk satırla aynı hizaya getirildiği, hatta daha alttaki satırların hizasına kadar indirildiği de görülür. Diğer bazı belgelerle birlikte Erdel hâkimlerine gönderilen mektup ve buyruldularda, Garp ocakları gibi yarı müstakil eyaletlerdeki beylerbeyilerin yabancı devletlerle yaptıkları sulhnâmelerde kısa keşîdeli pençeler kullanılmıştır.

Beyzeli ve keşîdeli olanlar dışında imza yerinde ve imza görünüşünde olan pençeler de vardır. Bunların bir kısmında sadece sere, tuğlar ve zülfeler varken diğerlerinde pençe seresinin en solundaki ayaktan sağ aşağıya doğru uzayan bir kuyruk bulunur. Bu kuyruk bazan helezonî bir şekil resmeder. Bazılarının yanlarına, bazılarının ise tam arkalarına isabet eden yere mühür basılmıştır. Bir kısmında mührün çengelli ayakların orta yerine basıldığı

görülür (BA, TE.ABZ, dosya, nr. 2/124-38).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 4505, 5448, 5876, 10790; Public Record Office, State Papwers, 102/61 part 2; L. Fekete, Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmässigkeit in Ungarn, Budapest 1926, s. L; M. Guboglu, Paleografia şi Diplomatica Turco-Osmana, Bucarest 1958, s. 179, 182; B. Nedkov, Osmanoturska Diplomatika i Paleografiya, Sofia 1966, I, 151, 152; Dündar Günday, Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı, Özellikleri ve Divan Rakamları, Ankara 1974, tür.yer.; M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979, s. 96; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 76-79; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Tuğra ve Pençeler ile Ferman ve Buyuruldulara Dair", TTK Belleten, V/17-18 (1941), s. 101-157.

Mübahat S. Kütükoğlu

PENÇGÂH

(پنچگاه)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Farsça “beşinci yer” anlamına gelen pençgâh rast perdesinde karar eden birleşik makamlar sınıfına dahil olup pençgâh-ı asıl ve pençgâh-ı zâid olarak iki çeşittir, her ikisi de az kullanılmıştır.

Pençgâh-ı asıl makamı. Rast perdesinde karar eden ve inici-çıkıcı seyreden bu makam basit ısfahan, bayatî, nevâ, rast veya acemli rast dizi ve makamlarının karışık olarak kullanılıp rast perdesinde rast dizisi yahut çeşnisiyle karar edilmesinden oluşur.

Makamın güçlü sesi nevâ perdesi olup bu perdede rast çeşnisiyle yarım karar yapılır. Nota yazımında, makamı meydana getiren dizilerin ortak sesi olan si için koma bemolü (segâh) ve rast dizisinin 7. derecesi olan fa için bakiye diyezi (eviç) donanımda yer alır, geçkiler yapıldıkça gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamın yedeni rast dizisinin yedeni olan, portenin 1. aralığındaki bakiye diyezli fa (ırak) perdesidir.

Üç ayrı makamın karışık kullanılmasıyla meydana gelen pençgâh-ı asıl makamı bu sebeple asma kararlar bakımından da zengindir. Bunlar hüseynî perdesinde uşşaklı, nevâ perdesinde bûselikli, segâh perdesinde segâh veya ferahnâklı, dügâh perdesinde uşşaklı asma karalardır. Makamın yapısında yer alan basit ısfahan makamının oluşması için bayatî makam dizisinin segâh ve acem perdeleri arasında sıkça dolaşılıp segâh perdesinde asma kararlar yapılması gerektiği unutulmamalıdır. Ancak pençgâh-ı asıl makamında nevâ makamı daha belirgin şekilde yer alır. Bu arada basit ısfahan seyri sırasında nâdir de olsa birleşik ısfahanda olduğu gibi dügâhta bir rast dörtlüsünün yer alabileceğini ifade etmek gerekir. Bu durumda bu dörtlü ile rast perdesine düşülürse T.T.K.S. aralıklarıyla bir pençgâh beşlisi oluşur. Pençgâh-ı zâid makamının yapısında yer alan bu beşli pençgâh-ı asıl makamında ya hiç kullanılmamalı veya çok az kullanılmalıdır. Aksi halde

iki pençgâh makamı birbirine karıştırılabilir. Makamı meydana getiren dizilerin seslerinin Türk mûsikisindeki isimleri pestten tize doğru rast, dügâh, segâh, çârgâh, nevâ, eviç veya acem, gerdâniye ve muhayyerdir.

Pençgâh-ı asıl çok dizili bir makam olduğu için veya karakteri gereği fazla tizlerde gezinmez. Bu sebeple makam ayrıca tiz taraftan genişletilmemiştir. Ancak çok gerekirse bir iki ses için tiz taraftan o sırada kullanılan diziye göre bayatî, nevâ veya rast makamları gibi genişletme yapılabilir. Pençgâh-ı asıl makamının seyrine güçlü nevâ perdesi civarından ve makamın terkibinde yer alan üç diziden biriyle başlanır. Makamı meydana getiren dizilerde asma kararlar ve diğer özellikler de gösterilerek karışık gezinildikten sonra nevâ perdesinde rast çeşnisiyle yarım karar yapılır. Seyrin devamında yine karışık gezinilir ve nihayet rast perdesinde rast dizi veya çeşnisiyle tam karar yapılır.

Pençgâh-ı zâid makamı. Pençgâh-ı asıl makamı gibi rast perdesinde karar eden ve seyir çeşidi de yine onun gibi inici-çıkıcı olan bu makamın yapısı diğerinden biraz farklı olup karakteristik bir özelliğe sahiptir. Bu özellik, pençgâh-ı zâid makamında pençgâh beşlisi adı verilen ve kendi yeri rast perdesi olan, tize doğru T.T.K.S. aralıkları ile sıralanan bir beşlinin kullanılıyor olmasıdır. Bu beşlinin 31 komalık bir tam beşli olmasına karşılık dörtlüsünün 26 komalık bir artık dörtlü olması sebebiyle pençgâh beşlisi basit değil birleşik bir beşlidir. “Pençgâh-ı zâid” adındaki “zâid” (fazla) sıfatı da pençgâh-ı asıl makamından fazla ve farklı olarak bu makamda bu beşlinin yer almasından ileri gelmiştir.

Pençgâh-ı zâid makamı, yerinde birleşik ısfahan makamı dizisine yerinde pençgâh beşlisi ve yerinde rast veya acem rast dizilerinin katılıp bunların karışık olarak kullanılması ile meydana gelir. Tam karar, yerindeki rast dizisiyle, bazan da pençgâh beşlisiyle yapılır.

Birleşik ısfahan makamı dizisinin, yerindeki bayatî dizisine dügâh perdesindeki rast dörtlüsünün zaman zaman katılmasıyla oluştuğu bilinmektedir. Pençgâh-ı asıl makamının terkibindeki basit ısfahan makamına karşılık pençgâh-ı zâid makamında birleşik ısfahan yer alır. Nevâ makamı dizisi her ne kadar bu makamın yapısında yer almıyor görünse de bazan geçki olarak kullanılabilir. Esasen pençgâh-ı zâid makamı seyri

sırasında zaman zaman ve özellikle peşrev, kâr, beste ve semâi gibi büyük formlarda pençgâh-ı asıl makamına geçkiler yapılmıştır. Bu sebeple eski tariflerde iki çeşit pençgâh makamı arasındaki farkın pençgâh-ı asıl makamında pençgâh beşlisinin çok az, diğerinde ise çok sık gösterilmesinden ibaret olduğu ifade edilmiştir. Makamın güçlüsü nevâ perdesi olup bu perdede rast çeşnisiyle yarım karar yapılır.

Pençgâh-ı zâid makamını meydana getiren dizilerin sesleri pestten tize doğru rast, dügâh, segâh veya bûselik, çârgâh veya nîm-hicaz, nevâ, hüseynî, acem veya eviç, gerdâniye ve muhayyerdir. Makamın yedeni portenin 1. aralığındaki bakiye diyezli fa (ırak) perdesidir. Çok çeşnili bir makam olan pençgâh-ı zâid daha ziyade bu çeşnilerin gösterilmesi tarzında kullanıldığı için genişlemeye ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak çok gerekirse bir iki ses için tiz taraftan bayatî veya rast makamları gibi genişleyebilir. Bu genişleme seyir sırasında hangi dizi kullanılmaktaysa onun genişlemesi olacaktır. Pençgâh-ı zâid makamının seyrine güçlü nevâ perdesi civarından başlanır. Makamı meydana getiren dizi ve çeşnilerde karışık gezinildikten sonra nevâ perdesinde rast çeşnili yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilip gerekli çeşniler ve asma kararlarla pençgâh beşlisi sık sık gösterildikten sonra rast dizisiyle veya rast dizisinin özellikleri de belirtilip bazan yerindeki (rastta) pençgâh beşlisiyle tam karar yapılır.

“Beste-i kadîm” veya “âyîn-i kadîm” olarak bilinen Pençgâh Mevlevî Âyîn-i Şerifi, Benli Hasan Ağa’nın devr-i kebîr, Behram Ağa’nın düyek usulündeki peşrevleriyle Gulâm Şâdî’nin kârı, Mustafa Itrî’nin ağır çenber usulünde, “Pây-i yâre düşmeğe ağyârdan nevbet mi var?” ve fer‘ usulünde, “Hem sohbeti dildâr ile mesrûr idik evvel” mısraıyla başlayan besteleri; Abdülkādir-i Merâgī’nin, “Bîtü nefesi hoş nezedem hoş ne nişetem” mısraıyla başlayan ağır semâisi ve Acemler’in, “Müştâk-ı lebed şeker-fürûşân” mısraıyla başlayan yürük semâisi her iki tür pençgâh makamının örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla‘, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 13a; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkik u Tahkik (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 44-45; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 25; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 96; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Mûsikisi, İstanbul 1933-40, I, 198-199; IV, 255-256; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 211; Özkan, TMNU, s. 445-451.

İsmail Hakkı Özkan

PENDNÂME

(پند نامه)

Nasihatnâme türündeki eserlerin diğer adı

(bk. NASİHATNÂME).

PENGHULU

Malezya ve Endonezya’nın Malayca konuşulan kesimlerinde kullanılan dinî-idarî bir unvan.

Malayca “lider, başkan, reis” anlamına gelen kelime, Cava adasında halkın din işlerinden sorumlu olan ve dinî mahkeme reisliği yapan görevlilerin unvanıdır. Ayrıca bu unvan bölgedeki birçok yerde köy muhtarlarına ve âdât adı verilen gelenek temsilcisi kabile reislerine de verilmektedir. Kelimenin eski Malayca metinlerde “penghulu para nebi” (bütün peygamberlerin lideri) şeklinde Hz. Muhammed için saygı ifadesi olarak kullanıldığı da görülür.

Cava’da XVI. yüzyıldan itibaren varlığı bilinen ilk penghululular hükümdarların resmî din görevlileri idiler. Demak ve Mataram sultanlıklarında bizzat sultan tarafından merkezî camilere tayin edilerek hem camide görev yapıyor hem de müslüman halkın aile ve miras hukukuyla ilgili davalarına bakıyordu. XVII. yüzyıldan itibaren Cava dinî literatüründe ve özellikle tasavvufî şiirlerde, din işlerinden sorumlu saray memuru olan penghulular ile “kiai” yahut “guru” adı verilen bağımsız din âlimleri ve gezgin davetçiler arasında bir rekabet ve çekişmenin ortaya çıktığı, penghuluların halk arasında fazla itibarlarının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte saray nezdinde itibarlarını koruyan penghulular önemli konumlar elde etmişler ve hânedana mensup kızlarla evlenmişlerdir. Bazı yetenekli penghulular da Cava tarih yazımı geleneğinde eserler kaleme almışlardır.

XIX. yüzyılda Hollanda sömürge idaresi, Cava’daki penghuluları ve onların dinî mahkeme reisliği görevlerini resmen tanıyarak bu geleneksel kurumu mahallî yönetimin bir parçası saydı ve çeşitli tarihlerde yaptığı düzenlemelerle yerel yöneticilerin emrinde çalışan penghululara serbest âlimleri, davetçi ve şeyhleri denetleme yetkisi verdi. Bu hususta en ciddi düzenleme 1882’de yapıldı. Cava ve Madura adalarında geçerli olan düzenlemeye göre hükümet, yanlış bir şekilde “hoofd-priester” (başrahip) dediği penghuluları üye sayısı üç-sekiz arasında değişen dinî mahkeme

heyetinin başkanı olarak tanıdı. Bu düzenlemenin başlıca sebebi, dinî mahkemeler üzerinde mahallî hükümdarların ve diğer yöneticilerin etkisinin azaltılması idi. Bundan dolayı dinî hâkim sıfatıyla penghuluların resmî kadroya tayini sultanlar tarafından değil genel vali tarafından yapılıyordu. Daha sonra gerçekleştirilen başka düzenlemelerle penghulular ve onların nâibleri köylerde de yetkili kılındı. Ayrıca müslümanların sulh ve ceza mahkemelerinde yargılanmaları sırasında müşavir sıfatıyla bir penghulunun hazır bulunması zorunlu hale getirildi. Sömürge yönetimi 1931'de köklü değişikliklere giderek daha önce yanlış olarak "priesterraad" (rahip konsili) dediği dinî mahkemeleri iki üyeli bir penghulu mahkemesi halinde yeniden düzenledi ve yetkilerini sadece nikâh ve talâk gibi şahsî hukukla ilgili davalarla sınırlandırdı. Penghulu mahkemelerinin kararları artık genel mahkemelerin onayından sonra yürürlüğe girecekti. Böylece dinî mahkemeler genel mahkemelere bağımlı hale getirilmiş oldu. Ancak 1938'de "Hof voor Islamitische Zaken" veya "Mahkamah Islam Tinggi" adıyla bir yüksek dinî temyiz mahkemesi kuruldu ve ilk başkanlığına Serang penghulusu H. Muhammed Îsâ getirildi. Aynı düzenlemeyle bütün penghululara bir maaş bağlanması öngörüldüyse de karar tam anlamıyla uygulamaya konulamadı ve penghulular, miras taksimi davalarından aldıkları taksime bağlı malların kıymeti üzerinden % 10 masraf ve kendilerine verilen hediye ve yardımlarla geçimlerini sağlamayı sürdürdüler.

Penghulular davalara genellikle camilerin giriş bölümünde veya bitişiğindeki odalarda bakarlar ve Şâfiî mezhebinin fıkhî görüşleri doğrultusunda karar verirlerdi. Davaların çoğu, kocasıyla arasında talâk meydana geldiğini tescil ettirmek isteyen veya boşandıktan sonra ortak maldan payına düşeni alamayan kadınlar tarafından açılırdı. Taraflardan biri verilen karara itiraz ederse dava sivil mahkemeye geçerdi. Dinî mahkemeye yapılan her müracaat için belirli bir harç ödenirdi.

Penghuluların halkın dinî meseleleri hakkında hükümete tavsiyede bulunma ve bir müftü gibi görüş bildirme yetkileri vardı. İbadetlerin yerine getirilmesinde, cami personelinin tayininde, camilerin gelir ve gider defterlerinin tutulmasında, cami vakıflarının idaresinde yönetici olarak önemli görevler ifa ederlerdi. Nikâh kıyma yetkisine sahip olan penghulular dinî kural ve geleneklere göre nikâh merasimlerini yürütür ve nikâh

kayıtlarını tutarlardı. Yaşı küçük olan kimsesiz çocukların ve kan bağıyla velisi bulunmayan kadınların velî hâkim sıfatıyla velâyetlerine sahiptiler. Penghuluların dinî eğitime rehberlik etme

yetkileri de vardı. Ayrıca zekât toplama işlerini yürütürler ve elde edilen gelirden belirli bir pay alırlardı. Penghulular görevlerini yerine getirirken sarık ve "tabbard" adı verilen beyaz Arap kıyafeti giyerlerdi.

Endonezya'nın bağımsızlığını kazanmasından sonra 3 Ocak 1946'da Din İşleri Bakanlığı'nın kurulmasıyla birlikte penghulu unvanı resmen lağvedilerek görevleri bu bakanlık teşkilâtına bağlı görevlilere verildi. Ancak penghulu tabiri özellikle Cava'da bu dinî mahkeme reisleri için hâlâ kullanılmakta ve günümüzde ülke genelinde 300'ün üzerinde dinî mahkeme (pengadilan agama) ve yirmi civarında yüksek dinî mahkeme (pengadilan tinggi agama) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. J. van de Velde, De Godsdienstige Rechtspraak in Nederlandsh-Indië, Leiden 1928; D. S. Lev, Islamic Courts in Indonesia, Berkeley 1972; D. Noer, Administration of Islam in Indonesia, Ithaca 1978, s. 42-52; H. Zaini Ahmad Noeh - H. Abdul Basit Adnan, Sejarah Singkat Pengadilan Agama Islam di Indonesia, Surabaya 1983; M. B. Hooker, Islamic Law in South-East Asia, Oxford 1984; M. Cammack, "Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam", Indonesia, sy. 63, Ithaca 1997, s. 143-168; "Panghoeloe", Encyclopaedie van Nederlands Indië, ‘s-Gravenhage 1917-39, III, 287-288; "Rad Agama", a.e., III, 529-531; "Pengadilan Agama", Ensiklopedi Islam, Jakarta 1999, IV, 91-92; "Penghulu", a.e., IV, 92-93; R. A. Kern, "Pangulu", İA, IX, 505-507; K. A. Steenbrink, "Penghulu", EI² (İng.), VIII, 294-295.

İsmail Hakkı Göksoy

PERDE

(پرده)

Sâlikle Hak arasında bulunan ve Hakk’ı tanımaya engel olan her şey anlamında bir tasavvuf terimi

(bk. HİCAB).

PERİ

(پري)

Efsanelerde yer alan, olağan üstü güzel hayalî varlık.

Farsça perî kelimesinin aslı Zend Avesta'nın çeşitli bölümlerinde geçen (Yansa, 16/8, 68:6; Vendidad, 1/9, 11:9, 12) pairika olup "büyü yapan, büyüleyen kadın" anlamına gelmektedir. Pehlevî dilinde parik / parig ve daha sonra perî olmuştur (Behmen Serkârâtî, s. 2 vd.). Zend Avesta'da pairikadan ateşin, suyun, ineğin, ağacın, yerin üstüne gelen kovulmuş bir yaratık, iblîs ve şer olarak söz edilir (Vendidad, 11/ 9). Eski İran efsanesinde güzel fakat şeytanî bir kadın şeklinde tasvir edilen pairika, Hint kutsal metinleri Vedalar'da sözü edilen ve tabiatın dişil ruhu olarak kabul edilen Apsaralar'dan gelmektedir (a.g.e., s. 8 vd.). Onlar genellikle su perisi veya ormanın ruhu diye kabul edilir, çok hünerli ve çok güzel yaratıklar şeklinde tanımlanır. Pairikanın zamanla kötülüğü temsil eden yönü kaybolmuş ve hûri ile özdeşleşip güzelliğin simgesi haline gelmiştir. Farsça'da "melek" anlamındaki perişte ile (ferişteh, firişte) benzerliği dikkat çeker. Batı dillerindeki fairy kelimesi perinin Araplarca ferî şeklinde telaffuzundan gelmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'te ve Kur'an'da periden söz edilmez. Eski Ahid'de yer alan, "servet içinde güzelliğinden şımaran meshedilmiş Kerûbî" teşbihi peri masallarındaki ifadeleri çağrıştırır (Hezekiel, 28/13-17). İslâm'da peri inancı yoktur, ancak müslüman toplumlarda peri cinle, cinlerin aslının melek olduğu inancı ile irtibatlandırılmıştır. Türk halkı arasında peri genellikle cin taifesinin güzel ve zararsız kısmına verilen addır ve bu sebeple güzelliğin simgesi olmuştur. "Perî-rû, perî-peyker, perî-çehre" gibi sözler yüz güzelliğini anlatmak için kullanılır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, "Türkân-ı perî-çehreler"den (peri yüzlü güzeller) söz eder (Külliyyâtı Şemsî yâ Dîvân-ı Kebîr, III, 125).

Perinin karşıtı çirkin ve kötü yaratılışlı devdir (dîv). Yûnus Emre'nin bir şiirinde bu ikili şöyle yer alır: "Bir dem dev olur yâ perî vîrâneler olur yeri / Bir dem uçar Belkīs ile Sultân-ı ins ü cân olur (Risâlat al-Nushiyya ve Divan, s. 156). Yûnus'un bu ifadesinde devlerin daha çok viranelerde

bulunduğuna ve Belkıs'ın perilerle olan ilişkisine dair inançlara telmih vardır. Araplar Sebe Melikesi Belkıs'ın peri soyundan geldiğine inanırlardı. Bir rivayete göre babası Hedahid (Hedhâd) cinlerin melikesi olan Rükâne bint Seken'e tâlip olmuş ve bu evlilikten Belkıs doğmuştur (Taberî, IX, 528; Kurtubî, XIII, 187). Bazı eserlerde Hz. Peygamber'e izâfe edilen bir söze göre de Belkıs'ın ebeveyninden biri cinlerdendir (Taberânî, IV, 46; İbn Asâkir, LXIX, 67). Câhiz bedevîlerin cinlerin kendilerine göründüğü, kendileriyle konuştuğu ve onlarla evliliğe dair iddialarından söz eder (Kitâbü'l-Ḥayevân, VI, 196 vd.). Türk masallarında da peri ile evlilik konusu yer almaktadır. Dede Korkut hikâyelerinde Konur Koca oğlu Sarı Çoban'ın peri kızı ile ilişkisinden, peri kızının ondan hamile kalıp Tepegöz'ü doğurmasından ve Oğuz'un başına kötülük getirmesinden söz edilir (Dedem Korkudun Kitabı, s. 105-106). Türk mitolojisinde peri kızına bazı olağan üstü güçler atfedilir. O kötülük sembolü olan Karahan'ı ağaçkakan yapıp kendisini atmaca haline dönüştürür ve onu avlamak ister (Ögel, II, 559).

Peri güzelliğin simgesi olmakla beraber ürperti veren bir anlamı da içinde barındırır. Nitekim eski Türkler'de aynı zamanda görünmeyen zararlı bir varlık şeklinde kabul edildiği anlaşılmaktadır. Kâşgarlı Mahmud, Türkler'de perilerin çocuklara zarar vermesine ve göz değmesine karşı tütsü yapılıp çocuğun yüzüne üflendiği ve "ısrık ısrık" (ey peri, ısırılmış olasın) dendiğini nakletmektedir (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 99).

Doğu kültüründe olduğu gibi Avrupa'da bilhassa eski Yunan, Roma, Kelt ve Töton; Amerika'da Kızılderili ve Aztek; Afrika yerlileri ve Eskimo kültürlerinde peri vb. hayalî varlıklara inanılır. Periler Yunan mitolojisinde "nereid"ler, "nymph"ler, "musa"ler (müz); İskandinav kültüründe "troll"ler ve "elf"ler; İskoç ve İrlanda kültüründe "shee", "pixy", "pixie" ve "sprite"; Keltler'de Sidh'ler, Almanlar'da "undine" ve Fransızlar'da "fée", Japonlar'da "kitsune"ler gibi birçok adla yer almaktadır. Batı'da edebiyat yanında resim, heykel ve dekoratif sanatlarda peri tasvirleri önemli yer tutar. Periler normal boyda, kanatlı güzel kadınlar şeklinde tasvir edildiği gibi pervane veya kelebek kanatlı, bazan mavi renkli bir çiçeğe konmuş böcek kadar küçük hayalî varlıklar olarak da tasvir edilir. Batı'da çok sayıda yazar peri masalları kaleme almıştır. Bunlardan Hans Christian Andersen ve Jacob-Wilhelm Grimm kardeşlere ait olanlarla Shakespeare'in

A Midsummer Night's Dream'i (Bir Yaz Gecesi Rüyası) meşhurdur. Lâmiî Çelebi'nin Unsûrî'den tercüme ettiği Vâmık u Azrâ Doğu kültürüne ait meşhur peri masallarındandır. Eski İran edebiyatı da peri geleneği açısından son derece zengindir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 99; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, VI, 196 vd.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, IX, 528; Taberânî, Müsnedü'ş-Şâmiyyîn (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1416/ 1996, IV, 46; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, LXIX, 67; Dedem Korkudun Kitabı (haz. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 2000, s. 105-106; Yunus Emre, Risâlat al-Nushiyya ve Divan (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1965, s. 156; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIII, 187; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Külliyyâtı Şemsî yâ Dîvân-ı Kebîr (nşr. Bedîüzzaman Fürûzanfer), Tahran 1338, III, 125; a.mlf., Dîvân-ı Kebîr (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara 2000, II, 177; Behmen Serkârâtî, Perî, Tebriz 1971, s. 2 vd.,

8 vd.; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1995, II, 559; Mihrân Afşârî, "Perî", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1379/2000, V, 593 vd.; P. N. Boratav, "Parī", EI² (İng.), VIII, 271; J. T. P. de Bruijn, "Parī", a.e., VIII, 271-272; Pakalın, II, 772; J. A. MacCulloch, "Fairy", ERE, V, 678 vd.

Nebi Bozkurt

PERSATUAN ISLAM

Endonezya'da yenilikçi dinî teşkilât.

Kısaca PERSIS olarak tanınan Persatuan Islam (İslâm birliği) teşkilâtı, 12 Eylül 1923 tarihinde Batı Cava'nın Bandung şehrinde Hacı Zemzem ve Hacı Muhammed Yûnus adlı iki aydının öncülüğünde kuruldu. Başlıca hedefi toplumu Kur'an ve Sünnet'in esaslarına döndürmek, dini bid'at ve hurafelerden arındırmak, İslâm tebliğine önem vermek ve dinî okullar açarak İslâmî eğitimi yaygınlaştırmaktır. Tüzüğünün giriş bölümünde müslüman halkın içine düştüğü fakirlik ve geriliğin sebepleri, İslâmî eğitimin yetersizliğine ve müslümanların Kur'an ve Sünnet yolundan ayrılarak taklide yönelmesine bağlanmaktadır.

Başlangıçta yirmi kadar üyeden oluşan teşkilâtın çizgisi, 1926'da Ahmed Hasan'ın ve ertesi yıl Muhammed Natsir'in katılmasıyla birlikte yenilikçi bir hüviyet kazandı. Ahmed Hasan daha önce Singapur'da öğretmenlik ve dergi editörlüğü yapmıştı. Muhammed Natsir de Bandung'da öğretmen olarak çalışmış ve bir gençlik teşkilâtına üye olmuştu. Zamanla Cava, Sumatra ve Kalimantan'ın başlıca şehirlerinde şubeler açan teşkilât faaliyetlerini dinî eğitim, tebliğ-davet ve yayıncılık üzerinde yoğunlaştırdı. Savunduğu fikirleri halka açık toplantılarla ve çalışma gruplarının gösterdiği etkinliklerle yaymaya çalışmaktaydı. Özellikle Ahmed Hasan ve Muhammed Natsir'in entelektüel birikimleriyle katkıda bulundukları dinî yayınların okuyucu üzerinde büyük etkisi vardı. Teşkilâtın eğitim alanındaki ilk faaliyeti başlangıçta yalnız üyeler için düşünülen, daha sonra umuma hizmet vermeye başlayan modern bir medresenin açılması oldu. Müfredatında genel derslerin yanı sıra dinî derslerin de yer aldığı bu medresede Ahmed Hasan ve Hacı Zemzem öğretmenlik yapıyordu. Eğitim faaliyetleri ise İslâm eğitimi birimince yürütülmekteydi. 1927'de, sömürge mekteplerinde okuyan öğrenciler için okul saatleri dışında dinî derslerin verildiği özel kurs ve seminerler, 1930'da bir ortaokul, 1931'de bir lise, 1932'de bir öğretmen okulu açıldı ve bunları diğerleri takip etti.

Eski kültürlerden izler taşıyan geleneksel uygulamalara ve bid'atlara

şiddetle karşı çıkan teşkilât nasyonalizm ve komünizm gibi ideolojilerin İslâm'la bağdaşmadığını belirtmiştir. Bu arada özellikle 1930'lu yıllar boyunca teşkilât mensupları Kādiyânîliğin Ahmediyye kolu, İttihâd-ı İslâmiyye, Meclisi Ehl-i Sünneh, Nehdatü'l-ulemâ gibi muhafazakâr çevrelerle ve hıristiyan gruplarla dinî konularda halka açık toplantılarda ve yayın yoluyla tartışmalara girdi; Kur'an ve Sünnet'e bağlılığı, fıkhın bir mezhebe değil sadece Kur'an ve hadislere dayandırılması gerektiğini savundu. Ahmed Hasan ve Muhammed Natsir de geleceğin ilk cumhurbaşkanı Sukarno ile Endonezya milliyetçiliği üzerine tartışmalar yaptılar ve yeni kurulacak bağımsız devletin İslâm'a dayandırılmasını istediler.

Japon işgalinin başlangıcında (1942) ülkedeki bütün siyasî ve dinî teşkilâtlar kapatıldıktan bir süre sonra tekrar açılırken PERSIS'in açılmasına izin verilmedi. Ancak bazı okulları eğitime devam etti, bazı liderleri de MIAI (Madjlis Islam A'laa Indonesia) federasyonu içerisinde görev aldı. 1943'te PERSIS liderleri, MIAI'nin kapatılıp onun yerine bütün dinî teşkilâtların federasyonu olan MASYUMI'nin kuruluşuna destek verdiler. Kasım 1945'te siyasî partiye dönüşen bu oluşum içerisinde aktif rol oynadılar, cumhuriyet hükümetlerinde görev aldılar. Muhammed Natsir enformasyon bakanlığı ve başbakanlık yaptı. Nisan 1948'de tekrar açılan PERSIS 1960'ta MASYUMI'nin kapatılması üzerine siyasetten çekilerek dinî, eğitsel ve sosyal içerikli faaliyetlere yöneldi. 1963'te üye sayısı 10.000 civarında olan teşkilâtın ilk, orta ve lise seviyesinde yirmiden fazla mektebiyle dinî eğitim veren birçok okulu (pesantren) vardı.

Japon işgali sırasında kapatılmasından önce Pembela Islam, al-Fatwa, Soal-Jawab, al-Lisan, at-Taqwa, Lasykar Islam ve al-Ḥikam adlı dergileri çıkaran, ayrıca dinî konularda çeşitli broşür ve kitaplar neşreden PERSIS 1948'de tekrar açıldığında dergi ve kitap yayımına devam etti ve ilk olarak Aliran Islam dergisini, ardından pek uzun ömürlü olmayan Al-Muslimīn, Pembela Islām, Ḥüccetü'l-İslām, Risālah, Suara Ehli's-sünneh ve'l-cemāʿah ve Ḥikmah dergilerini çıkardı. O yıllarda kitap basımına da büyük önem verilmekteydi. 1950'de teşkilâtın yayın listesinde tefsir, hadis, fıkıh gibi konulara dair elli kadar kitap ismi yer alıyordu. Muhammed Natsir ve Ahmed Hasan gibi liderlerin kendi eserleri de önemli bir yekün tutuyordu.

Günümüzde kadın ve gençlik kolları, öğrenci birlikleri gibi kuruluşlarıyla ülke genelinde 3 milyona yakın üyeye ve sempatizana sahip olan PERSIS faaliyetlerini 258 şube aracılığıyla sürdürmektedir. Anaokulundan üniversiteye kadar eğitim-öğretim faaliyeti, dinî yayıncılık, tebliğ-davet, hac-umre organizasyonu, cami inşası, zekât toplama, sosyoekonomik çalışmalar yapma, seminer ve tartışmalar düzenleme gibi faaliyetler yürüterek dinî hayatın gelişmesine önemli katkılarda bulunmaktadır. Bu arada Ortadoğu eğitim kurumlarına öğrenci gönderilirken bazı mezunların Batı üniversitelerinde ihtisas yapması sağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. M. Federspiel, Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia, Ithaca 1970 (eserin yeni baskısı için bk. Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957, Leiden 2001); a.mlf., “Islam and Nationalism (An Annotated Translation of and Commentary on Islam dan Kebangsaan, a Religious-Political Pamphlet Published by Al-Lisan in the Netherlands East Indies in 1941)”, Indonesia, sy. 24, Ithaca 1977, s. 39-86; a.mlf., “Fundamentalist Islam in Late Colonial Indonesia: The Persatuan Islam Revisited”, Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies, Yogyakarta 2000, s. 42-59; D. Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942, Singapore 1973, s. 83-92; Fauzan Saleh, Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey, Leiden 2001, s. 136-155; H. Wiruono, Pergerakan Pembaharuan Islam: Studi Historis Tentang Eksistensi Persatuan Islam (Persis) di Kapupaten Serang, Propinsi Banten, Bandung 2004; “Persatuan Islam”, Ensiklopedi Islam, Jakarta 1999, IV, 95-96.

İsmail Hakkı Göksoy

PERTEV MEHMED SAİD PAŞA

(1785-1837)

Osmanlı devlet adamı.

Hicaz asıllı olup Kırım'a yerleşmiş ve oradan İstanbul'a göç etmiş bir seyyid ailesinin oğludur. İstanbul'da dinî ilimleri öğrendikten sonra, annesinin akrabalarından olan ve ona "Pertev" mahlasını veren Beylikçi Kesedarı Hacı Ahmed Efendi'nin yardımıyla 1804'te Ruûs Kalemi'ne girdi. Oradan Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne ve Sadâret Mektûbî Odası'na yükseldi. Bu arada Reîsülküttâb Galib Efendi'nin (Paşa) dikkatini çekti. Galib Efendi, 1811'de Ruslar'la barış antlaşması yapmak üzere başdelege olarak Bükreş'e gittiğinde Pertev Efendi'yi kâtip sıfatıyla beraberinde götürdü.

Pertev Efendi İstanbul'a dönünce Galib ve Hâlet efendilerin himayesinden istifade ederek âmedîliğe (1820), beylikçiliğe (Eylül 1824) ve nihayet reîsülküttâblık makamına (24 Mart 1827) yükseldi. Âmedîliğinden itibaren II. Mahmud'un dikkatini çekti; taltif edilince zamanın âmedî hulefâsından Âkif Efendi'nin kıskançlığını çekti ve aralarındaki büyük düşmanlık böylece başlamış oldu.

Pertev Efendi'nin reîsülküttâblığı Yunan ihtilâlinin son aşamalarındaki talihsiz döneme rastladı. Yunan Devleti'nin kurulmasından hemen sonra azledildiyse de (23 Şubat 1830) kısa bir zaman için Meclisi Hâss'a tayin edildi. Rus ve Yunan meselelerinde padişahı yanlış yönlendirmiş olmakla suçlanmış, hatta "beddua" ile vazifeden uzaklaştırılmıştı (Lutfî, I, 326). Gerçekten Pertev Efendi, Ruslar'la yapılan Akkirman Antlaşması'na (7 Ekim 1826), Rusya ve İngiltere'nin Yunan davasına sahip çıktıkları Petersburg'da gerçekleştirilen protokole (4 Nisan 1826), Yunan Devleti'nin kurulmasına ve iç işlerine yabancı devletlerin müdahale etmesine kesinlikle karşıydı. Verilecek tâvizlere rağmen bir Rus savaşının çıkmasını kaçınılmaz görmekte ve savaşa taraftar bir tutum sergilemekteydi.

Temmuz 1830'da âmedî hulefâsından Mustafa Reşid Bey'in (Paşa) maiyetinde Mısır'a gitti. Girit idaresinin Mehmed Ali Paşa'da kalması şartıyla Mısır vergisinin taksitlerine zam yapılması kararlaştırıldı. Dönüşünde bu konuyla ilgili 1 Ağustos 1830 tarihli bir lâyiha takdim etti (Ali Fuad, XVII/ 19 [1928], s. 75-84) ve kısa bir müddet sonra sadâret kethüdâsı oldu. 11 Mart 1836 tarihinde kethüdâlığın Umûr-ı Mülkiyye Nezâreti'ne çevrilmesi üzerine Pertev Efendi vezâret ve müşirlik rütbesiyle, ancak seyfiyeye mahsus olan paşa unvanını kullanmamak şartıyla Umûr-ı Mülkiyye nâzırı oldu. Ardından bu unvana sahip Ahmed Hulûsi Paşa'nın Hariciye nâzırlığına tayin edilmesiyle ona kıyasen kendisi de paşa unvanını kullanmaya hak kazandı (Lutfî, I, 869).

II. Mahmud'un şahsî iltifatına mazhar olan Pertev Paşa "tuğsuz padişah" diye anılacak derecede etkili bir konuma sahipti. Bu durum Âkif Efendi'ye ve diğer siyasî muhaliflerine ağır gelmekte ve kıskançlıklarına yol açmaktaydı. Bu yüzden Pertev Paşa, devletin Yunan meselesi ve Rus savaşı sebebiyle uğradığı felâketin müsebbibi olarak gösterilmeye başlandı. Ancak siyasî kudreti bir yana dönemin en kabiliyetli ve en dürüst devlet adamlarından biri olan, hem Üsküdar Selimiye Tekkesi şeyhi Ali Behcet Efendi'nin halifesi olmasıyla hem de II. Mahmud'un bestelediği güfteleriyle tanınmış olan Pertev Paşa'yı devirmek kolay değildi. Pertev Paşa, himayesi altındakileri yüksek makamlara tayin ettirerek devrin en tesirli intisap ağlarından birini oluşturmuştu. Damadı Vassaf Efendi Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibi, kardeşi Emin ise Mühimmât-ı Harbiyye nâzırı idi. Âkif Efendi'nin 1836'da Hariciye nâzırı bulunduğu sırada hâlâ çok küçük olan diplomat kadrolarını Pertev Paşa'nın hâmiliğini yaptığı Mustafa Reşid Bey, Sâdık Rifat (Paşa), Nûri ve Sarım efendiler doldurmuştu.

Âkif-Pertev bozuşmasına yol açan sebeplerin büyük bir kısmı şahsî menfaatlerden ibaretse de siyasî görüş ayrılıklarının da etkisi olmuştur. Mısır'a karşı 1833-1839 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin tek müttefiki Rusya idi. Osmanlı tarafında Hünkâr İskelesi Antlaşması'nı (1833) imzalayanlar yani Reîsülküttâb Âkif Efendi, Serasker Hüsrev Paşa ve Kaptanıderyâ Ahmed Fevzi Paşa "Rus hizbi" diye tanınmışlardı. Buna karşılık Pertev Paşa ile himayesindekiler "İngiliz hizbi" olarak biliniyordu. Bu iki grubun Osmanlı memur zümreleriyle sınırlı kalmayarak yabancı

elçiliklere, hatta elçiliklerle Bâbıâli arasında gizli temaslar sağlayan Fenerliler'e de uzandığını söylemek mümkündür. Meselâ Logofet Bey Aristarki, Âkif-Hüsrev'le Rusya-Avusturya elçileri arasında gizlice gidip geliyordu; Sisam Beyi İstefanaki Vogoridi ise Pertev ve padişahla İngiltere elçisi arasında aynı hizmeti görüyordu.

Bu grup çatışmasının sonucuna tesir eden bir hayli etken vardı. Mısır meselesinden başka Osmanlı-İngiliz ilişkilerini karmaşık hale getiren W. Churchill olayı Âkif Paşa'nın Hariciye nâzırlığından azline sebep oldu (1836). On beş ay memuriyetsiz kalan Âkif Paşa'nın padişaha Pertev Paşa'nın artık haddini bilmez hale geldiğini telkin ederek onu gözden düşürmek maksadıyla hileler kurmak için yeterince vakti vardı. Kaynaklar Âkif Paşa'nın Pertev Paşa hakkında ortaya attığı iftiralarla doludur. İftiraların şiddeti metinlerin Âkif Paşa'yı karalamak için daha sonra değiştirilmiş olabileceğini akla getirmektedir. Fakat çok güçlü bir yandaş ağına sahip olan Pertev Paşa'yı devirmek için daha güçlü bir grup gerekiyordu. 1837 yılında Âkif Paşa'nın azli, bunun ardından Hüsrev Paşa'nın -Pertev'e atfettiği-seraskerlikten azli ve Kaptanıderyâ Ahmed Fevzi Paşa'nın saraydaki nüfuzunu kaybetmesiyle bütün Rus hizbi iktidardan uzaklaştırılmıştı. Âkif Paşa, Pertev Paşa'nınkine benzer bir yandaş ağına sahip değildi, fakat yetiştirdiği kölelerden otuz kadarını paşa, ikisini II. Mahmud'a damat yapmış olan Hüsrev Paşa devrin en büyük intisap ağının reisiydi.

Âkif Paşa, Pertev Paşa'yı devirmek için Hüsrev Paşa'ya başvurdu. İngiliz elçisi Ponsonby'ın bir raporunda ayrıntılarıyla anlattığına göre Hüsrev Paşa'nın eski kölelerinden ve seraskerlikte halefi olan Damad Halil Rifat Paşa, bir adamını gönderip Pertev Paşa'yı kandırarak padişahın hoşlanmayacağı görüşler açıklamaya yönlendirir. Gönderilen kişi maliyenin ordu masraflarına yetmediğini, ordunun dağıtılmasıyla bir redif gücünün oluşturulmasının daha hesaplı olabileceğini, ayrıca seraskerin genç ve ihtiyatsız olduğunu dile getirince Pertev Paşa da bu görüşlere katıldığını belirtir. Halil Rifat Paşa bu sözleri padişaha söyleyerek teyit için mâbeyinden ikinci bir adamın Pertev Paşa'ya gönderilmesini teklif eder. Aynı cevaplar alınınca yeni ordunun kurucusu olan padişah Pertev Paşa'nın azlini ister. Pertev Paşa'nın kardeşi Emin onunla aynı zamanda, damadı Vassaf Efendi ise birkaç ay önce azledilir (a.g.e., I, 916). 12 Eylül 1837'de

görevinden uzaklaştırılan Pertev Paşa Edirne’ye sürgüne yollandı ve amansız düşmanı Âkif Paşa idamı için ferman çıkarttı. Bunun üzerine Edirne Valisi Emin Paşa tarafından konağına davet edilerek boğduruldu (Kasım 1837). 5 Ramazan 1253 (3 Aralık 1837) tarihli Takvîm-i Vekāyi‘de hastalığı sebebiyle “füc’eten” vefatından söz edilir. Cenazesi Edirne’de Seyyid Celâleddin Türbesi’nin yanına defnedildi. Kabri II. Mahmud’un emriyle yaptırılmış, muhallefâtı ailesine verilmiş ve mîrîye terki icap eden 46.000 kuruşluk zeâmeti iki oğluna tevcih edilmiştir (İbnülemin, s. 1319).

Devlet adamlarının birbirlerinin ocağını söndürmeleri yeni bir olay değildir. Fakat bu saray oyunu yepyeni sonuçlar vermiştir. Çünkü Pertev Mehmed Said Paşa’nın himayesi altındaki devlet adamlarından Tanzimat’ın kurucuları çıkacaktı. Gülhane Hatt-ı Hümâyunu’nun açıkladığı “emniyyet-i cân ve mâl” sadece reâyânın değil özellikle padişah kullarının çıkarlarına uyan bir tedbirdi. Memurlar ve kadılar için çıkarılan 1838 tarihli kanunnâmeler sayesinde “müsâdere-i gayr-i îcâbiyye” ve “siyâset-i örfiyye” kaldırıldı. Âkif ve Hüsrev paşaların Pertev Paşa’yı makamından indirmek için yazdıkları tezkirelerin kütüphanelerde mevcut sûretleri eğer doğru ise bu, reformların gerekliliğini, sahte ise Pertev Paşa

yanlılarının bu reformlar uğrunda yaptıkları propagandayı göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Pertev Paşa’nın azliyle ilgili yazışmalar, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 58; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 404, 438; G. Rosen, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856, Leipzig 1866, I, 38-39, 45-46, 49-51, 53, 60, 183; Gibb, HOP, IV, 332; Lutfî, Tarih (nşr. Ahmet Hezarfen), İstanbul 1999, I, 216-217, 326, 328, 379, 409, 422, 723, 726, 826, 862-863, 865, 869, 880-881, 889, 894, 908, 910, 916, 924, 954-956; Sicilli Osmânî, II, 38; Osmanlı Müellifleri, II, 114-115; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1301-1312, 1319; Reşad Kaynar, Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat, Ankara 1954, s. 31,

35; C. V. Findley, Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1996, s. 71-83; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, V, 162, 274, 276, 288, 301, 314, 319, 323-324; Ali Fuad, "Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa", TTEM, XVII/19(96) (1928), s. 75-84; Şerafettin Turan, "Pertev Paşa", İA, IX, 554-556.

Carter Vaughn Fındley

PERTEV PAŞA

(ö. 980/1572)

Osmanlı veziri.

Arnavut asıllı olup vakfiyesinde babasının adı Abdurrahman diye geçer (Pertev Paşa Vakfiyesi, vr. 123a). Hadım İbrâhim Paşa'nın kendi adına yaptırdığı camiye ait vakfiyenin şahitleri arasında ise babasının adı Abdüssamed şeklinde kayıtlıdır (Erdoğan, sy. 2 [1942], s. 233). Bu durum onun devşirme olarak saraya alındığına işaret eder. Başka bir kayıtta rastlanmadığı halde İzmit'teki camisinin avlu kapısı girişinde ve çeşme kitâbesinde adının Pertev Mehmed Paşa olarak geçmesi XIX. yüzyıldaki bir tamir sırasında yanlışlıkla ilâve edildiğini düşündürür (BA, İbnülemin-Dahiliye, nr. 27297).

Enderun'da yetişti; sırasıyla rikâb-ı hümâyun ağası, kapıcıbaşı ve Şevval 951'de (Aralık 1544) yeniçeri ağası oldu (TSMA, nr. E 12321, hk. 59). Bu görevde iken oğullarını ve akrabalarını ocağa kaydettirdi. 961-962 (1554-1555) yıllarında oğulları Ahmed Çelebi, Mahmud Çelebi ve Mustafa Bey Yeniçeri Ocağı'nda görevlerini sürdürüyorlardı (BA, D. BRZ, nr. 20617, s. 51, 60, 70). Kardeşi Mehmed Ağa ise sol ulûfeciler ağalığı yapıyordu ve 9 Şevval 963'te (16 Ağustos 1556) sağ ulûfeciler ağalığına getirilmişti (BA, MD, nr. 2, hk. 1288). On yıl kadar kaldığı yeniçeri ağalığı sırasında özellikle ocak nizamını uygulamaya çalıştığı, usulsüz devşirme toplanması ve istihdamını önlediği bilinmektedir (Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, vr. 17a-b). Nahcıvan seferi dönüşünde 25 Şevval 961'de (23 Eylül 1554) Sokullu Mehmed Paşa'nın yerine Rumeli beylerbeyi oldu (BA, D. BRZ, nr. 20617, s. 115). Zilkade 962'de (Eylül-Ekim 1555) dördüncü vezirliğe (Lokman b. Hüseyin, vr. 73a), 965'te (1558) üçüncü vezirliğe getirildi. Şehzade Bayezid'le kardeşi Selim arasında çıkan anlaşmazlığı yatıştırmak üzere Muharrem 966'da (Ekim-Kasım 1558) Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Şehzade Bayezid'e gönderildi ve onu tayin edildiği Amasya'ya gitmeye ikna etti. Daha sonra İran'a iltica eden Şehzade Bayezid'in teslimi karşılığında Kanûnî Sultan Süleyman adına 400.000, oğlu Selim adına

100.000 filori ile at, kıymetli eşya ve kumaşlardan oluşan hediyeleri götürmek üzere görevlendirildi. 29 Ramazan 969'da (2 Haziran 1562) hediyeleri teslim aldı (TSMA, nr. E 673/2) ve Zilhicce 969'da (Ağustos 1562) Erzurum üzerinden Kazova'ya ulaştığında Bayezid'in öldürüldüğünü öğrenince hediyeleri Karahisarışarkî Beyi İlyas Bey ve kapıcıbaşı Mahmud Ağa ile Kazvin'e yollayarak geri döndü. Diplomatik görevle 15 Rebîülâhir 969'da (23 Aralık 1561) Kara Boğdan'a, 28 Ramazan 969'da (1 Haziran 1562) teftiş maksadıyla Anadolu'ya gitti (BA, D. BRZ. nr. 20619, s. 14, 24, 52, 53). Ardından ikinci vezirliğe getirildiği, 15 Cemâziyelâhir 976 tarihinde (5 Aralık 1568) kışlık giyecek / kürk tevcihiyle ilgili kayıtlardan anlaşılmaktadır. Bu vesileyle 216 samur kürk almıştı (BA, KK, nr. 1867, s. 47).

Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sigetvar seferi sırasında Tımışvar vilâyeti sınırlarındaki kalelerden Göle'yi (Gyula) almak üzere serdarlığa getirildi. Tımışvar beylerbeyi ile Belgrad sancak beyinin bütün kuvvetleri onun emrine verildi. Şevval 973'te (Mayıs 1566) beraberinde 3000 yeniçeri, 600 silâhdar, 1500 sipâhizâde ve altmış üç çavuş olduğu halde İstanbul'dan hareket etti. Tuna'yı geçtikten sonra padişaha gönderdiği ve yolda yaşadıklarını anlattığı raporda mühimmat vb. ihtiyaçların temini hususunu dile getirerek seferin Sigetvar'a değil Eğri üzerine yönelmesinin daha doğru olacağı tezini savundu (TSMA, nr. E 1421). 15 Safer 974'te (1 Eylül 1566) Göle ve civarındaki birkaç kaleyi bir aydan fazla süren kuşatmanın ardından ele geçirdi. Savaşta yararlıkları görülenlerin timar ve zeametlerine terakki verildi (BA, KK, nr. 220, s. 127, 134, 148, 149, 164, 167).

İstanbul'a döndükten sonra yeni padişah II. Selim'in cülûs bahşişini geciktirmesi sebebiyle çıkan karışıklıklar sırasında yeniçerileri teskin etmeye çalışan, ancak bu esnada hayatî bir tehlike atlatan Pertev Paşa, Kıbrıs fethinin tamamlanması için Magosa kuşatmasını takviye etmek ve Venedik tarafından teşkil edilen müttefik donanmasını karşılamak için hazırlanan donanmanın serdarlığına getirildi. 9 Zilhicce 978'de (4 Mayıs 1571) donanmayla İstanbul'dan Akdeniz'e açıldı, Sakız'a uğrayıp 1 Muharrem 979'da (26 Mayıs 1571) Eğriboz'a ulaştı ve bir hafta içinde ihtiyaçları karşıladı. Bu sırada Cezayir Beylerbeyi Uluç Ali Paşa altı baştarda, bir kadırga ve on bir kalyata ile, Trablusgarp Beylerbeyi Câfer Paşa ise bir kadırga ve bir kalyata ile donanmaya katıldı. Pertev Paşa iki

kadırgayı Hacı Murad Reis'le İstanbul'a gönderip gelişmeler hakkında bilgi verdi. Aldığı tâlimat uyarınca Cezayir ve Tunus taraflarını gözetim altında tutmak üzere Eğriboz'dan hareket etti. Uluç Ali Paşa'nın yanı sıra Kaptanıderyâ Müezzinzâde Ali Paşa da kendi donanmasıyla gelip ona katıldı. Girit adasını yağmalayan Osmanlı donanması Adriyatik istikametine doğru yoluna devam ederek Manya, Avarin, Ballıkilise, Zaklise, Kefalonya, Bahşılar, Sobot ve Sazana adasına saldırılar düzenleyerek İnebahtı'ya ulaştı (BA, KK, nr. 223). Burada savaş öncesi toplanan meşveret meclisinde Uluç Ali Paşa'nın fikrini destekleyip İnebahtı körfezinden dışarı çıkılmamasını savunduysa da Kaptanıderyâ Müezzinzâde Ali Paşa'nın bunu kabul etmemesi ve İstanbul'dan emir aldığını öne sürerek savaş taraftarı olması üzerine ısrarcı olmadı. 17 Cemâziyelevvel 979'da (7 Ekim 1571) meydana gelen savaşta saldırıya uğrayan kaptan-ı deryânın baştardasına yardım etmek isterken bir top güllesiyle baştardası battı. Onu denizden Barbaros'un torunu Mahmud Bey kurtarıp Preveze'de sahile çıkardı (BA, KK, nr. 223, s. 6). Savaşa Pertev Paşa'nın oğlu Mahmud da bir gemiyle katılmış ve top isabet eden gemisi batmak üzere iken güçlükle kurtulmuştu (BA, KK, nr. 223, s. 16).

Kara yoluyla İnebahtı'ya gelen Pertev Paşa, 8 Cemâziyelâhir'de (28 Ekim) aldığı bir emir üzerine karadan Eğriboz'a (19 Cemâziyelâhir / 8 Kasım) ve Kılıç Ali Paşa ile birlikte denizde düşman donanmasına karşı gerekli tedbirleri aldıktan on beş gün sonra donanmayla İstanbul'a ulaştı (BA, KK, nr. 223, s. 81; BA, MD, nr. 16, hk. 568). Uğranılan yenilgi sebebiyle yaptığı timar tevcih ve terakkilerinin kabul edilmemesi, tersane ve bununla ilgili harcamalara ait muhasebe ve asker yoklama defterlerinin

talep edilmesi dışında ilk anda olumsuz bir tutumla karşılaşmadı. Ancak kısa bir süre sonra yenilgi dolayısıyla halk tarafından suçlandığı için Şâban 979'da (Ocak 1572) vezirlikten azledilip emekliye sevkedildi (Lokman b. Hüseyin, vr. 83b). Belgelerde ise görevini kendisinin bıraktığı belirtilir (BA, A.NŞT, nr. 1066, s. 94, 135; Selânikî, Tarih, I, 81-84). Onun divana gönderdiği muhtemel en son tezkiresi 2 Rebîülâhir 980 (12 Ağustos 1572) tarihli olup savaşta esir olduğu halde bedelini ödeyerek serbest kalan Hasan Reis'in Venedik körfezinde gösterdiği yararlıklar sebebiyle daha önce verilen ve zayi olan 4000 akçe terakki hükmünün yenilenmesiyle ilgilidir (BA, A. NŞT, nr. 1066, s. 190).

Pertev Paşa, türbe kitâbesinde yer alan şair Nihâdî'nin bir manzumesine göre 1 Cemâziyelâhir 980 (9 Ekim 1572) tarihinde vefat etti. Fütûha adlı hanımından Ahmed, Mahmud, Mustafa ve Mehmed adlı oğulları ile Safiye ve Hatice isimli kızları olmuştu. Şehzade Mustafa'nın öldürülmesinin (960/1553) ardından zevcesinin Pertev Paşa ile nikâhlandığı zikredilirse de onun, çocuklarının annesi olan Fütûha olup olmadığı anlaşılamamaktadır. Vakfiyesinde başka bir hanımının adı geçmez. Pertev Paşa'nın Drama, Keşan, Malkara, Ergene, Edirne, Sofya ve Prevadi kazalarında bazı köyleri ve çiftlikleri olduğu (BA, MAD, nr. 17974, s. 358-361), emekliliği sırasında Gelibolu'dan bazı yerlerin kendisine temlik edildiği (BA, A. NŞT, nr. 1066, s. 135) bilinmektedir. Bunların yanında Rusçuk'ta hasları (BA, MD, nr. 7, hk. 1796), vakfiyesine göre İzmit, İstanbul, Malkara ve Gelibolu'da mülk ve arazileri bulunuyordu. Mimar Sinan'a Vefa'da bir saray ve kervansaray, Eyüp'te kendisi için bir türbe, Uzunçarşı'da bir han yaptırmıştır (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 2070). Daha sonra sadrazam konağı olarak kullanılan Vefa Sarayı, İran elçilerinin ve İran Şehzadesi Haydar Mirza'nın ağırlanmasında da hizmet vermiştir (Selânikî, I, 145-146, 217). Vefatından sonra vasiyeti üzerine yine Mimar Sinan'a İzmit'te Mahkeme (Yenicuma) adıyla bilinen bir camiyle mektep, imaret, kervansaray, hamam ve çeşmeden oluşan bir külliye inşa ettirilmiştir (987/1579).

BİBLİYOGRAFYA

Pertev Paşa Vakfiyesi, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5157; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 474a; O. G. Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 186-187; Selânikî, Tarih (İpşirli), I, 12-13, 52, 55, 81-84, 145-146, 217; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 346a-b, 458b-459a; Lokman b. Hüseyin, Zübdetü't-tevârîh, TSMK, III. Ahmed, nr. 3599, vr. 73a-83b; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, II, 135, 149-150, 196-197, 208, 227; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, vr. 17a-b; Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler, Ankara 1965, s. 80, 104, 114, 120; Abdülkadir Erdoğan, "Kanunî Süleyman Devri Vezirlerinden

Pertev Paşa'nın Hayatı ve Eserleri", VD, sy. 2 (1942), s. 233-240; Şerâfeddin Turan, "Pertev Paşa", İA, IX, 552-554; F. Babinger, "Pertew Pasha", EI² (İng.), VIII, 295-296; İdris Bostan, "İnebahtı Deniz Savaşı", DİA, XXII, 287-288.

İdris Bostan

PERTEV PAŞA KÜLLİYESİ

İzmit'te XVI. yüzyıla ait menzil külliyesi.

İzmit'te merkezde yer alan külliye, Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim dönemlerinde vezirlik yapmış olan Pertev Paşa'nın isteği üzerine vefatından sonra kethüdâsı Sinan Ağa tarafından İstanbul-Şam-Bağdat sefer ve kervan yolunun kenarında Mimar Sinan'a yaptırılmıştır. Pertev Paşa'nın türbesi ise İstanbul'da Eyüp'te bulunmaktadır (bk. PERTEV PAŞA TÜRBESİ). 987 (1579) yılında tamamlanan ve bir menzil külliyesi olan Pertev Paşa Külliyesi cami, çeşme, imaret, kervansaray, dükkânlar, hamam ve sıbyan mektebinden oluşmaktaysa da Mimar Sinan'ın tezkirelerinde sadece cami ile hamamın adı geçmektedir. Dağınık bir yerleşim planına sahip olan külliyeden günümüze yalnızca cami ve çeşme özgün haliyle ulaşmıştır. Sıbyan mektebi, yapılan değişiklikler sonucu özelliğini kaybetmiş, kervansaray ve imaretin birer duvarı, hamamın da bir bölümü harabe halinde zamanımıza intikal etmiştir. Külliyeyi oluşturan yapıların bazı onarımlar geçirdiği bilinmektedir. 1131'de (1719) bir deprem sonucu zarar gören cami, imaret, hamam ve hanın onarımı için İstanbul'dan neccar, duvarcı ve taşçılar gönderilmiş, yine 1178'de (1764) cami, imaret, sebil ve su yolu, 1274'te (1858) sadece cami tamir görmüştür. 1952-1961 yılları arasında yapılan onarımda avlu duvarları, şadırvanın üst örtüsü ve bu örtüyü taşıyan dikmelerle caminin kalem işi süslemeleri ve alçı pencereleri yenilenmiştir.

Yenicuma Camii adıyla da anılan Pertev Paşa Camii geniş bir ihata duvarı ile çevrili avlunun ortasında yer almaktadır. Avluya üç yönde açılan basık kemerli kapılardan girilmekte, Batı'daki giriş üzerinde yapının tarihini veren tek satırlık bir kitâbe bulunmaktadır. Kesme taştan inşa edilen yapı, kareye yakın dikdörtgen planlı ve yüksekçe sekizgen bir kasnak üzerine oturan kubbe ile örtülü olup çift kuruluşlu son cemaat yerine sahiptir. Son cemaat yerinde içte kalan revak yapı boyunca uzanan beş birimden oluşmaktadır. Ortada üç kubbe ile örtülü olan revakın iki yanında birer aynalı tonoz kullanılmıştır. Bu üst örtüyü yanlarda ayaklar, ortada sivri kemerlerle birbirine bağlanan, mermerden mukarnaslı başlıklara sahip

sütunlar taşımaktadır. Dış revak yapı kitlesinden taşarak iç revakı üç yönde çevrelemektedir. Köşelerde "L" biçiminde ayaklara gömülü, ortada serbest, birbirine sivri kemerlerle bağlı mermer, baklavalı başlıklara sahip sütunlar tarafından taşınan eğimli bir çatı ile örtülü olan revakın güneyinde yer alan kemerlerin içi demir parmaklıklarla kapatılmıştır. Yapının giriş aksı dış revakta diğerlerinden daha yüksek ve geniş tutulan kaş kemerle, son cemaat yerinde ise orta kubbede kullanılan iki sıra mukarnasla vurgulanmıştır.

Caminin kuzey cephesinde girişin iki yanında birer pencere, kapı ile pencereler arasında birer mihrap nişi yer almaktadır. Dikdörtgen formlu ve mermer söveli olan bu pencerelerin üzerinde içi alçıdan geometrik geçmeli hafifletme kemeri bulunur. Mihraplardan biri mukarnaslı ele alınırken diğerinde mukarnas kullanılmamıştır. Her ikisinin de üzeri bir sıra palmet dizisiyle sonlanmaktadır. Çift renk taş

örgülü ve üstünde palmet dizisi bulunan bir düzenlemeye sahip olan minarenin girişi de son cemaat yerine açılmaktadır. Minare cephenin kuzeybatı köşesinde yer almakta olup kuzeydoğu köşesinde iki katlı olarak yapılan ve planda dengeyi sağlayan tonoz örtülü bir mekân bulunmaktadır. Bu mekân günümüzde kadınların ibadeti için ayrılmıştır. Yapının cümle kapısı silmelerle oluşan bir çerçeve içinde yer almaktadır. İki renkli taşın kullanıldığı basık kemerli kapının üzerinde yine iki renkli taş örgülü sivri kemer vardır. Kemerin kilit taşında küçük ve iki yanında büyük birer rozet mevcut olup düzenleme üstte bir sıra palmet dizisiyle tamamlanmaktadır.

Kareye yakın dikdörtgen planlı caminin ince olan kuzey duvarı harimde iki duvar pâyesiyle desteklenmiştir. Kemerlerle birbirine bağlanan bu pâyeler giriş yönünde üç eyvan meydana getirmektedir. İki yanda yer alan eyvanlar zeminden yükseltilmiş ve mermer korkuluklarla orta mekândan ayrılmıştır. Birer pencere ve dolabın yer aldığı bu mekânların üzerinde girişin sağındaki kapı ile ulaşılan bir mahfil bulunmaktadır. Konsollarla taşınan mahfilde mekânlar arası geçiş kemerlerle sağlanmış ve ortada yer alan bölümün döşemesi diğerlerine göre daha yüksek tutulmuştur. Duvarlar ve pâyelerin üstüne oturan kubbeye geçiş iki aşamada sağlanmıştır. Kare alt yapıdan sekizgene mukarnaslı üzengilere oturan tromplarla geçilerek yüksek sekizgen bir kasnak oluşturulmuş olup kasnaktan kubbeye geçiş pandantiflerle temin edilmiştir. Yapının aydınlatması beden duvarları

üzerinde üç sıra ve kasnakta bir sıra pencere ile sağlanmakta olup mihrap üzerine de yuvarlak formlu bir pencere açılmıştır. Alt sırada dikdörtgen formlu, mermer çerçeveli olan pencerelerin üstünde bulunan sivri hafifletme kemerlerinin içi alçı petek şebekelidir. Üst sıradaki pencereler ise sivri kemerli ve alçı şebekeli olarak ele alınmıştır. Caminin kendi döneminden kalan mihrabı, minberi ve vaaz kürsüsü mermerden yapılmıştır. Dikdörtgen formlu ve üçgen alınlıklı mihrap dışa çıkıntılı biçimde inşa edilmiştir. Mukarnaslı kavsara ve kum saati başlıklı sütunçeleri olan mihrabın kavsarasının iki yanında renkli taşla oluşturulmuş birer rozet yer almaktadır. Klasik bir görünüm taşıyan minberde geometrik ve bitkisel bezeme birlikte kullanılmıştır. Yan aynası bitkisel bezemeli olup ortasında geometrik bezemeli kafes oyma bir göbek bulunmaktadır. Korkulukları da geometrik geçmelerden oluşan bir kompozisyona sahip olan minberin köşk kısmı bir külâhla sonlanmaktadır. Minber sonradan boyanıp yaldızlanmıştır. Caminin vaaz kürsüsü daha sade ele alınmıştır ve geometrik geçmeli korkuluklara sahiptir. Yapıda süsleme olarak ahşap, kalem işi ve alçı malzeme kullanılmıştır. Caminin içi ve son cemaat yeri son dönemde yapılan bitkisel kompozisyonlu kalem işleriyle bezenmiş olup içte alt sıra pencerelerinin üzerini bir yazı kuşağı çevrelemektedir. Kündekâri tekniğiyle yapılan kapı kanatlarında geometrik kompozisyonların içi sedef kakmalı olarak ele alınmıştır. Yapının pencere kanatları daha sade olup kare ve dikdörtgenlerden oluşan bir kompozisyona sahiptir. Alçı bezeme, mihrap duvarında yer alan ikinci sıra pencerelerle mihrap üzerinde bulunan yuvarlak pencerede görülmektedir. Kare planlı bir kaideye sahip olan minarede baklavalı bir pabuçlukla çokgen gövdeye geçilmektedir. 1999 yılında depremden zarar gören minare yenilenmiştir.

Caminin kuzeyinde yer alan şadırvan onikigen planlı olup üzeri sütunların taşıdığı geniş saçaklı bir çatı ile örtülüdür. Mukarnaslı başlıklara sahip sütunlar birbirine iki renkli taş geçmelerden oluşan yuvarlak kemerlerle bağlanmış ve her cepheye birer musluk bulunan mermer şebeke yerleştirilmiştir. Şadırvanın orijinal şebekelerinden iki tanesi kalmış olup ortasında sabunluk bulunan geometrik şebekeli düzenlemeye sahiptir. Avlu içerisinde caminin kuzeydoğusunda son dönemde yapılmış bir sıra abdest musluğu bulunmaktadır. Yine caminin doğusunda ön avlu içerisinde XVII ve XIX. yüzyıllara tarihlenen sade, üç adet mezar taşı dikkati çekmektedir. Caminin güneybatısında yol üzerinde biri insanlara, diğer ikisi hayvanlara

mahsus üç bölümlü bir çeşme grubu yer almaktadır. Hayvanlara mahsus olan kısım moloz taşla inşa edilmişken arkasında su haznesi bulunan ve sivri kemerli olan çeşme kesme taştan yapılmıştır. Günümüzde bu çeşme grubu yol seviyesinin altında kalmış ve tekneleri dolmuştur. Zamanımıza ulaşmayan kervansaray caminin batısında yer almaktaydı. Osmanlı tarihçisi Joseph von Hammer, XIX. yüzyılın başlarında yaptığı Bursa seyahatinden dönerken bu handa gecelemiş olduğunu seyahatnâmesinde yazdığına göre o devirde kervansarayın mâmur ve bakımlı olduğu anlaşılmaktadır. Dikdörtgen planlı yapının ahşap üst örtüsü on sekiz ahşap direkle taşınmakta olup güney cephesinde on adet dükkân bulunmaktaydı. Önünde ahşap revakı olan yapının iki girişi mevcuttu. 1922'de harap olan hamamın günümüze bir bölümünün temel kalıntıları ile sıcaklığının bir kısmı kalmıştır. Çifte hamam şeklinde inşa edilen yapıda dikdörtgen planlı ve kubbe ile örtülü soğukluk kısmından ılıklığa ve buradan da üzeri kubbeli, sekizgen planlı sıcaklığa geçilmekte, sıcaklığın etrafında yedi adet halvet bulunmaktaydı. Her iki kısmın aynı plan şeması ile ele alındığı hamamda külhan ve su haznesi merkezî bir noktadan yönetilmiştir. Zamanımızda bir duvarı kalan dikdörtgen planlı imaretin üzeri ahşap çatı ile örtülü olup aş kazanlarının bulunduğu bölümde duman bacası ve aydınlık

feneri kâgir olarak inşa edilmişti. Ocak yapının kuzey tarafında yer almaktaydı. Külliyenin sıbyan mektebi de eski planına göre basit bir mekân, girişin üzerinde yer alan fevkanî bir muallim odası ve hayattan ibaretti. Günümüzde önünde bahçesi bulunan yapının girişinde ahşap direklerle taşınan bir veranda bulunmakta olup yapının cepheleri batıda kesme taş, doğuda moloz taş, kuzeyde moloz taş ve tuğla almaşık örgülüdür. Yapının doğu ve batı cephelerinde altta dikdörtgen formlu, üstte sivri kemerli ve alçı şebekeli dörder pencere yer almaktadır. Pertev Paşa Camii çift kuruluşlu son cemaat yeri ve kare plandan kubbeye geçiş aşamalarını dış mimaride de gösteren özelliğiyle dikkati çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ülkü Ekinci, Pertev Paşa Külliyesi (lisans tezi, 1964), İÜ Ed. Fak.; Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan'ın Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler, Ankara 1965, s. 25, 47, 80; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 301-302; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 143, 291; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Camileri", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 196; Ulya Vogt-Göknil, Mimar Sinan, İstanbul 1987, s. 150, 159; Oktay Aslanapa, Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 135; Abdülkadir Özcan, "Mimar Sinan'a Siparişte Bulunanlar", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 139; Gönül Cantay, "Kervansaraylar", a.e., I, 371, 374; a.mlf., Osmanlı Külliyelerinin Kuruluşu, Ankara 2002, s. 76; İlknur Aktuğ, İzmit Pertev Paşa (Yeni Cuma) Camii, Ankara 1990; Gözde Ramazanoğlu, Mimar Sinan'da Tezyinat Anlayışı, Ankara 1995, s. 145-150; Abdülkadir Erdoğan, "Kanuni Süleyman Devri Vezirlerinden Pertev Paşa'nın Hayatı ve Eserleri", VD, sy. 2 (1942), s. 235-237; A. Saim Ülgen, "Pertev Mehmed Paşa'nın Eserleri Hakkında Mimari İzahat", a.e., sy. 2 (1942), s. 241-244; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Devrinde Anadolu Camilerinde Restorasyon Faaliyetleri", a.e., sy. 7 (1968), s. 157-158, 184-185.

Zeynep Hatice Kurtbil

PERTEV PAŞA KÜTÜPHANESİ

Üsküdar Selimiye'de kurulmuş bir tekke kütüphanesi.

Umûr-ı Mülkiyye (Dahiliye) Nâzırı Pertev Mehmed Said Paşa, Üsküdar Çiçekçi'de şeyhi Ali Behcet Efendi'nin medfun bulunduğu Selimiye Nakşibendî Dergâhı'nda derviş hücreleri ve yemekhane yanında bir de kütüphane yaptırmıştır. Kurulduğu yere nisbetle Selimiye Dergâhı Kütüphanesi olarak da anılır. 1252 (1836) tarihli vakfiyesine göre zengin bir koleksiyona sahip olan kütüphanede oldukça yüksek bir maaşla iki hâfız-ı kütüb görevlendirilmiştir. Pertev Paşa, vakfiyesine koyduğu bir kayıtla her iki hâfız-ı kütübün tekke mensupları arasından seçilmesini, ancak onlardan bu göreve lâyık kimse bulunamadığında dışarıdan emin kimselerin görevlendirilebileceğini belirtmiştir. Bu sebeple kütüphanenin kuruluşunda birinci hâfız-ı kütüblüğe tekkenin şeyhi İbrâhim Hayrânî Efendi, ikincisine de şeyhi Ali Behcet Efendi'nin akrabalarından Hattat İbrâhim Efendi tayin edilmiştir. Bir mücellidin de görevli olduğu Pertev Paşa Kütüphanesi'nde 665 yazma ve kırk yedi basma eser mevcuttur. Bir tekke kütüphanesi olmasına rağmen tasavvufî eserlerin yanı sıra dinî ilimlerle ilgili kitaplar büyük bir yekün tutmaktadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2431). Kütüphanenin katalogu Defteri Kütübhâne-i Selîmiye adıyla basılmıştır (İstanbul 1311). Pertev Paşa Kütüphanesi tekkelerin kapatılmasından sonra Millet Kütüphanesi'ne götürülmüş, 1963 yılında Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Bugün Çiçekçi Camii'nin meşrutası olarak kullanılan bina (Haskan, II, 948) yığma taştan dikdörtgen şeklinde yapılmış olup bir girişle okuma salonundan ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

Dahiliye Nazırı Mehmed Said Pertev Paşa'nın Üsküdar'da, Çiçekçi'de Selimiye Nakşibendî Dergâhında Kurduğu Kütüphanenin 1252 Tarihli Vakfiyesi, VGMA, Kasa nr. 108, s. 6-9; VGMA, nr. 740, s. 16-444; Günay

Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 215; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 127, 160, 188, 203, 267; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, II, 948-949; Şemim Emsen, "Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Türkiye Kütüphanelerinin Tarihçesi", Türkiye Kütüphaneciler Derneği Bülteni, IX/1-2, Ankara 1960, s. 20, 24, 27.

İsmail E. Erünsal

PERTEV PAŞA TÜRBESİ

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Eyüp'te inşa edilen türbe.

Eyüp Camii'nin doğusundaki Beybaba sokağı üzerinde bulunan türbe, Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim dönemi vezirlerinden, İzmit'te büyük bir menzil külliyesini yaptırmış olan Pertev Paşa tarafından sağlığında Mimar Sinan'a inşa ettirilmiştir. Pertev Paşa 980'de (1572) ölünce buraya defnedilmiştir. Dış duvarları düzgün küfeki taşı ile kaplı olan 15,80 × 9,40 m. ölçülerindeki dikdörtgen türbenin kemer aynaları ile kapısı beyaz mermerdir. Kapı kemeri beyaz ve pembe somaki taşın alternatif kullanımı ile örülmüştür. Üstte sülüs hatla dört satır halinde yazılmış altı beyitlik mermer kitâbe yer almaktadır. Nihâdî'nin eseri olan bu kitâbe, Pertev Paşa'nın vefatını ay ve gün olarak 1 Cemâziyelâhir 980 (9 Ekim 1572) şeklinde vermesi bakımından değerli bir belgedir. Türbenin sokağa bakan ön cephesinde kapının sağında altı, karşı duvarda yedi pencere vardır. Kıble yönündeki dar kenarında mihrap nişiyle bunun iki yanında birer pencere, karşısında da dikdörtgen bir nişin iki yanında daha yukarı birer sivri kemerli niş bulunmaktadır. Yapıda pencere üstlerindeki alınlıkların vaktiyle geometrik motifli, ajurlu, taş şebekeli olduğu eski fotoğraflardan anlaşılmaktadır. Üstü halen açık olan yapının duvar üstleri bugün harpuşta ile tamamlanmış olmasına rağmen eski fotoğraflarda üst kısmı yıkık bir duvar görünümündedir. Evvelce yapının üstünün ahşap bir çatı ile örtülü olduğu ve altında nakışlı bir tavanın bulunduğu, bu çatının 1920'li yıllarda çöktüğü bilinmektedir. Evliya Çelebi yapının süslü bir kubbeye sahip olduğunu belirtmektedir. Muhtemelen yapının çatı altında gizlenmiş olan ahşap kubbeli, yanları tavanlı bir üst örtüsü vardı. Bazı araştırmacılar türbenin iki kubbe ile örtülü olabileceğini ileri sürse de yapıda bunu destekleyecek hiçbir işaret yoktur.

Türbede yatanların çoğunun adı bilinmemekle beraber bunların Pertev Paşa'nın çocukları ve diğer aile fertleri olduğu

düşünülmektedir. Yapıda 1570-1600 yıllarına ait oldukları kabul edilen, on biri çok itina ile işlenmiş mermer sanduka olmak üzere toplam on beş adet

mezar bulunmaktadır. Sandukaların kabartma rozetler, bitki ve çiçek kabartmaları ile süslü olduğu görülmektedir. Bazı sandukaların ayakları oymalıdır. Özellikle kavuklar birer heykel gibi işlenmiştir. Kadınlara ait kabirlerin baş ve ayak taşları sade kitâbeli, fakat eşsiz birer sanat eseridir. Taşının üzerinde yalnız kelime-i tevhid yazılı olan, başlığı sarıklı kabrin Pertev Paşa'ya ait olduğu kabul edilmektedir. Bugünkü görünümüyle sade bir yapı olan Pertev Paşa Türbesi'nin mimari süslemesinden günümüze hiçbir iz kalmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 327; Yıldız Demiriz, Eyüp'te Türbeler, Ankara 1989, s. 66-68; a.mlf., "Pertev Mehmet Paşa Türbesi", DBİst.A, VI, 244; M. Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 242-244; Abdülkadir Erdoğan, "Kanuni Süleyman Devri Vezirlerinden Pertev Paşa'nın Hayatı ve Eserleri", VD, sy. 2 (1942), s. 233, 240; Ali Saim Ülgen, "Pertev Mehmed Paşa'nın Eserleri Hakkında Mimari İzahat", a.e., sy. 2 (1942), s. 241-243.

Filiz Gündüz

PERTEVNİYAL VÂLİDE SULTAN

(ö. 1884)

II. Mahmud'un "beşinci kadını" ve Sultan Abdülaziz'in annesi.

1810'da doğduğu tahmin edilir. Çerkez asıllıdır (The Eastern Express, s. 53-54). 7-8 Şubat 1830 gecesi Şehzade Abdülaziz Efendi'yi dünyaya getirdiğinde beşinci kadınefendiliğe yükseldi. Câriyelikten gelen diğer vâlide sultanlar gibi padişahın ikbali oluşuna kadar geçen hayatı hakkında bilgi yoktur. 25 Haziran 1861'de Sultan Abdülmecid'in vefatı ve Abdülaziz'in tahta geçmesiyle Vâlide Sultan unvanını aldı. Sultan Abdülaziz üzerindeki büyük nüfuzundan dolayı kendisine "ümmü'l-cihân" da denir.

Pertevniyal Vâlide Sultan, oğlu tahta geçer geçmez devlet işlerine müdahale etmeye başladı. Sultan Abdülaziz'in sadârete tayin etmek istediği Yûsuf Kâmil Paşa'nın görev almaktan kaçınması sebebiyle onu ikna etmek için kethüdâsı Hüseyin Bey'i birkaç defa paşaya gönderdi. 1871'de Âlî Paşa'nın ölümünün ardından sadârete getirilen Mahmud Nedim Paşa ile birlikte hareket etti. Mahmud Nedim, bir yandan padişahın ve Vâlide Sultan'ın isteklerini yerine getirirken öte yandan onların ihtiraslarını körüklüyordu. Tensîkat gerekçesiyle Âlî Paşa'nın ekibini ve diğer bürokratları görevden uzaklaştırdı. Bu karışıklık ortamında işlerin saray ve özellikle Vâlide Sultan aracılığıyla görülmeye başlanması, devlet adamlarının iltimas ve rüşvetle makam sahibi olma gibi yollara sapması sonucunu doğurdu. Cevdet Paşa'nın on sekiz gün süren Maraş valiliğinden sonra İstanbul'a dönmesi vesilesiyle Vâlide Sultan'a bir teşekkür mektubu göndermesi, ardından padişahın doğum gününü kutlamak için yine ona hitaben bir tebriknâme yazması ve hediyeleşmesi bu bağlamda anlamlıdır. Nitekim girişimleri sonuç verir ve Cevdet Paşa, Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne getirilir. Mustafa Fâzıl Paşa örneğinde olduğu gibi Vâlide Sultan'ın bu müdahaleleri bazan yurt dışına kadar uzanıyordu. Mısır Valisi İsmâil Paşa, Pertevniyal'e ve Sultan Abdülaziz'e değerli hediyeler vererek Mısır'da veraset sistemini değiştirip kendi çocuklarına intikal ettirmişti. Böylece veraset hakkı elinden

alınan ve Paris’e giden Mustafa Fâzıl Paşa, buradan Sultan Abdülaziz’e bir mektup göndererek onu eleştirdi ve padişaha karşı muhalefete başladı. Bunun üzerine Vâlide Sultan, Mustafa Fâzıl Paşa’dan İstanbul’a dönmesini istedi. Vâlide Sultan’ın devlet işleri üzerindeki etkisi halk ve devlet memurlarınca da biliniyor olmalı ki dilekçelerini padişahın yanında kendisine de takdim ettikleri görülür (BA, İrade-Dahiliye, nr. 101585).

Vâlide Sultan’ın müsrif bir insan olduğu belirtilir. Mahmud Nedim Paşa ve takipçileri, maliyenin durumu son derece ağır bir vaziyette iken borçlanmalardan gelen paraları padişaha ve Pertevniyal’e aktararak iktidarlarını sürdürüyorlardı. Sarrafı Mısırlıoğlu Bogos vasıtasıyla yaptığı fahiş harcamaların faturası çok defa maliye hazinesine yükletiliyordu. Bogos, devletin ilgili birimlerinin haberi olmadan Pertevniyal Sultan’la yaptığı özel anlaşmalara dayanarak harcadığı paralar için yüksek oranda faiz işletiyordu. Nitekim böyle bir anlaşma neticesinde bir kalemde kendisine 6383 lira faiz ödenmişti (BA, İrade-Dahiliye, nr. 35002, 35035). Maliye memur maaşlarını ödeyemezken Vâlide Sultan bu şekilde borçlanarak (BA, A.MKT. MHM, nr. 411/19) harcamalarını sürdürüyordu. Savurganlığı özellikle hidiv ailesine mensup Mısırlı kadınlarla olan irtibatı bağlamında ortaya çıkmaktadır. 1865’te İstanbul’da Fer‘iye Sarayı’nda ağırlanan Mısır Valisi İsmâil Paşa ile ailesine padişahla Vâlide Sultan’ın verdiği hediyelerin tutarı 100.000 liraya ulaşmaktaydı.

Pertevniyal Vâlide Sultan, çok nefret ettiği Hüseyin Avni Paşa ile diğer muhalifler tarafından oğlunun tahttan indirilmesine ve kısa bir süre sonra da ölümüne şahit oldu; bu sıralarda çok kötü günler yaşadı. Oğlunun kanlar içinde yattığını görüp

feryat ederken bir zâbit küpesini ve yüzüğünü çekerek almıştı. Ardından Sultan Abdülmecid’in oğullarından Nûreddin Efendi’nin ağalarından Necib onu kolundan çekerek yalınayak, yaşmaksız ve feracesiz karakol meydanına götürdü. Bu hakaretlerden sonra Topkapı Sarayı’nda otuz sekiz gün kaldı. İhtilâlciler, Çerkez Hasan hadisesini Sultan Abdülaziz taraftarlarının düzenlediği bir karşı ihtilâl olarak düşündükleri ve onu bu tertibin başı olarak gördükleri için kendisini saraya nakledip dışarıyla irtibatını kestiler. Daha sonra V. Murad’ın emriyle Fer‘iye Sarayı’na götürüldü.

Dolmabahçe Sarayı’nda yeni padişahın yerleştirilmesi için yapılan temizlik esnasında Vâlide Sultan’ın dairesindeki dolaplardan birçok büyünün çıktığı, bunların içerisinde Murad ismi yazılmış ve üzerine iğneler batırılmış olan bir at kafasının bulunduğu saraydaki câriyelerden naklen iddia edilmişti. Bu olayların ardından iyice içine kapanan Pertevniyal’in sıkıntıları II. Abdülhamid’in tahta geçmesiyle birlikte azaldı. Yeni padişahtan saygı gördü; bu tarihten ölümüne kadar olan süreyi daha ziyade bazı çocukların yetişmesine yardım etmekle geçirdi. II. Abdülhamid’in dördüncü kadını Müşfika Kadınefendi onun yetiştirmelerindendir. Sultan Abdülaziz’in tahttan indirilmesi ve ardından şüpheli bir şekilde ölmesiyle alâkalı olarak II. Abdülhamid’in Haziran 1881’de Yıldız Sarayı’nda kurdurduğu mahkemenin Midhat Paşa ve arkadaşlarını mahkûm etmesi ve bunların Tâif’e sürülmesi üzerine padişaha bir teşekkür mektubu gönderdi. Vâlide Sultan 26 Ocak 1884’te vefat etti ve Aksaray’da inşa ettirdiği caminin yanındaki türbesine defnedildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 72027).

Pertevniyal Vâlide Sultan büyük bir hayır severdi ve nüfuzu sayesinde oğluna her istediğini yaptırma imkânına sahipti. Kurmayı düşündüğü vakıflarına gelir sağlamak için sur dışında bulunan ve “Fasıl tarlaları” denilen arazilerle sur içindeki bazı dükkânlar; Üsküdar Paşalimanı’nda erzak ambarlarının arkasındaki boş arsa; Tırhala, Yenişehir, Alasonya, Persepe ve Florina kazalarındaki bazı çiftlikler; Bursa’da bir ipek fabrikası; Bahçekapı’da şehremânetinin önündeki arsalar; Galata’da bazı araziler; Kadırga Limanı’ndaki katır ahırları arsası ve Galata Köprüsü’nün yakınındaki eski ambarların olduğu yerler vakıfları için tahsis edildi. Galata Köprüsü’nün önündeki arsa üzerinde bir bina inşa ettirdi; binanın alt katları dükkândı. Yine Paşalimanı’ndaki arsalar üzerinde buhar gücüyle çalışan beş katlı bir değirmen yaptırdı ve bu tesis tüccarlara kiralandı (Dolmabahçe Sarayı Arşivi, Defter nr. 1818).

Öte yandan zor durumda kalmış pek çok kimseye yardımcı olduğu bilinmektedir. Bu yardımlardan biri borç yüzünden hapsedilen insanların paralarını ödeyip onları hapisten kurtarmaktı (BA, A.MKT. MHM, nr. 388/49). 1875’te borcundan dolayı hapse düşen müslüman, hıristiyan ve yahudilerden seksen dokuz kişinin borçlarını ödeyip salıverilmelerini sağladı. Bu yardımları zaman zaman devlet maliyesi için de yapıyordu. Hükümet para sıkıntısı yüzünden 1866 yılı Ağustos maaşlarını

ödeyemeyince Vâlide Sultan aylık tahsisatı olan 5000 lirayı hazineye bağışladı (BA, İrade-Dahiliye, nr. 38649). 5 Eylül 1865'te Hocapaşa'da çıkan ve 7-8000 evle on dört cami ve mescidi kül eden büyük yangında felâketzedelere nakdî yardımda bulundu. 1874'teki kuraklık ve kıtlık dolayısıyla Anadolu halkına yaptığı yardımların yanında Kırım'dan getirttiği çift öküzlerini çiftçilere dağıttırdı. Yardımlarından Hüseyin Avni Paşa bile yararlandı. Ayrıca Kudüs'teki Kubbetü's-sahre için Paris'ten büyük bir avize sipariş etti ve Paris sefiri Âlî Paşa'nın elli sandığa yükletip İstanbul'a gönderdiği avize Kudüs'e götürüldü (BA, MD, nr. 169/124).

Pertevniyal Vâlide Sultan'ın en önemli eseri, Aksaray'da daha önce yanmış olan Kâtib Camii'nin yerine inşa ettirdiği kendi adıyla anılan cami, mektep, muvakkithâne, sebil ve türbeden oluşan külliyesidir (bk. PERTEVNİYAL VÂLİDE SULTAN KÜLLİYESİ). Caminin yanında bir kütüphane mevcuttu (bk. PERTEVNİYAL VÂLİDE SULTAN KÜTÜPHANESİ). Vâlide Sultan'ın türbesi, 1926-1929 yılları arasında tramvay yolu genişletme çalışmaları sırasında biraz geri çekilmiş, 1958'de ise yıktırılmıştır. Naaşı bir süre Topkapı Sarayı'nda muhafaza edildikten sonra II. Mahmud'un türbesine padişahın sandukasının altına gömüldüyse de ardından tekrar yapılan türbesine nakledilmiştir. Pertevniyal Lisesi 1930'da Pertevniyal Vâlide Sultan'ın vakıf gelirleriyle inşa edilen binada eğitime başlamıştır. Bunun dışında Vâlide Sultan'ın İstanbul'un pek çok yerinde çeşmeleri vardır. Bunların içinde Kâtib Camii'nin önündeki çeşme Ekim 1862'de hizmete açılmış, daha sonra yolu daralttığı gerekçesiyle meydandan kaldırılıp caminin giriş kapısının yanına taşınmıştır. Diğer çeşmeleri Eyüp'te Yâvedûd Camii sırasında (1856), Aksaray Vâlide Sultan Camii avlu kapısının solunda (1867), Vakıf Gureba Hastahanesi'ne inen yolun sağ başında (1862 tarihli olup bugün mevcut değildir) ve Karagümrük'tedir. Ayrıca Şebinkarahisar'da biri Suboyu (Bige) köyü, ikisi Karaköy yolu üzerinde olmak üzere üç çeşme yaptırmıştır. 1864'te masrafları kendi gelirlerinden karşılanmak üzere Tersane'de bir gemi inşa havuzu (taş tezgâh) yaptırmış ve ilk Osmanlı zırhlısı olan Feth-i İslâm bu tezgâhtan çıkmıştır. Kadıköy'de Hâlid Ağa Çeşmesi su yolunu ihya ettiği ve Edirnekapı dışında Bektaşî şeyhi Laz Emin Baba'ya bir zâviye yaptırdığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Pertevniyal Vâlide Sultan, Sergüzeştnâme, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3310, vr. 172a-178b; Cevdet, Ma‘rûzât, s. 202, 204, 215, 227-229; a.mlf., Tezâkir, II, 256-257; IV, tür.yer.; Mir’ât-ı Hakîkat, I, 35-36, 39, 93-94, 100; Lutfî, Târih, X, XII, XIV, XV, tür.yer.; The Eastern Express, 30.01.1884, s. 53-54; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 234, 270-271, 278-279, 344-346; Hasan Tahsin Okutan, Şebinkarahisar ve Civarı, Giresun 1949, s. 176; Halûk Y. Şehsuvaroğlu, Sultan Aziz: Husûsî, Siyâsî Hayatı, Devri ve Ölümü, İstanbul 1949, s. 25, 89, 98, 101, 144; Ayşe Osmanoğlu, Babam Abdülhamid, İstanbul 1960, s. 101-102; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi, Ankara 1967, s. 105, 107-108, 335-336; a.mlf., Midhat ve Rüştü Paşaların Tevkiflerine Dâir Vesikalar, Ankara 1987, s. 53-54; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 124-126; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 60; P. Hochut, “The Pious Foundation of Pertev Niyal-Remarks on the Steam Mill at Paşa Limanı (Üsküdar)”, Türkische Wirtschafts-und Sozialgeschichte: 1071-1920 (haz. H. G. Maier - R. Motika), Wiesbaden 1995, s. 129-135; Necdet Sakaoğlu, “Pertevniyal Valide Sultan”, DBİst.A, VI, 245; Tarkan Okçuoğlu, “Pertevniyal Valide Sultan Türbesi”, a.e., VI, 246.

Ali Akyıldız

PERTEVNİYAL VÂLİDE SULTAN KÜLLİYESİ

İstanbul'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

II. Mahmud'un eşi ve Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Vâlide Sultan tarafından Aksaray Meydanı'nda yaptırılan külliye cami, mektep, türbe, türbedar odası, kütüphane, muvakkithâne, karakol, altı adet çeşme ve yedi adet dükkândan oluşmaktadır. Yirmi dört evrak halinde Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan külliyenin inşaat defterleri 1867-1871 yıllarına aittir. Buradaki bilgilere göre bina emini Hüseyin Bey, yardımcısı Hüsrev Bey, kâtibi Sâmi Efendi, vakıf idarecisi Bogos Bey (daha sonra Mihran Bey), Kalfa (mimarı) Serkis (Balyan) Bey, yamağı kardeşi Agop ve Bedros beyler, mermere ve sıva üstüne işlenecek motifleri çizen Oseb Bey ile yamağı Agop (Balyan) Bey'dir. Böylece bazı kaynaklarda mimar olarak İtalyan Montani Efendi'nin gösterilmesinin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Aksaray'da yanmış olan Kâtib Camii'nin arsası çevresindeki alanın satın alınmasıyla yapının ihtiyacına uygun boyuta getirilmiştir. İki yıl süren istimlâk işleri sonunda toplam 753.865 kuruş harcanmıştır. Serkis Kalfa tasarımını ve çizimini Pertevniyal Vâlide Sultan'ın, "Ortaköy Camii kadar olsun" şeklindeki emrine göre düzenlemiş, cami harimini Ortaköy Camii'nin harimi kadar yapmış, fakat avlusunu ondan daha geniş tutmuştur. Müneccimbaşından gelen bir tezkerede, 20 Ramazan 1285 (4 Ocak 1869) Pazartesi günü dördü on beş dakika geçe eşref-i sâat olduğu ve cami temelinin o saatte atılması lâzım geldiğinin belirtilmesi üzerine hazırlıklar buna göre yapılmıştır. Külliyenin inşaatı 28 Cemâziyelâhir 1285'ten (16 Ekim 1868) 16 Şevval 1287'ye (9 Ocak 1871) kadar 121 hafta sürmüştür. Cami, türbe, sofa ve odalarla karşısında karakol ve duhancı, kaymakçı, sütçü, çörekçi, kasap, helvacı, bakkal olmak üzere yedi adet dükkânın inşaatı için toplam 3.980.896,25 kuruş harcanmış ve bu para Pertevniyal Vâlide Sultan'ın vakıf gelirleriyle ödenmiştir.

Cami avlusuna doğu, batı ve kuzeyden olmak üzere üç kapı ile ulaşılır. Kuzeydeki kapı oldukça sadedir. Doğudaki kapının iki yanı oval biçiminde

düzenlenmiş olup nişlerle hareketlendirilmiştir. Basık kemerli kapı açıklığının üzerinde üç satır halinde altı beyitlik bir kitâbe ile üstünde tuğra yer almaktadır. Batıdaki avlu kapısı âbidevî olarak tasarlanmış, mermer kabartmalı lotus ve rûmîlerden oluşan bitkisel süslemeli alınlığının ortasına Sultan Abdülaziz'in tuğrası yerleştirilmiştir. Bir kaide üzerine oturan, alttan 1 m. yüksekliğe kadar kabartma motiflerle işlenmiş, iyon tarzına benzer başlıklara sahip ikiz sütunlarla taşınan sivri kemerin konturları ince bir antrolak kuşağı ile çevrelenmiştir. Kemer koltukları bitkisel süslemelerle dolgulanmış, bunun üzerine mukarnas frizi yapılmış ve iri palmetlerden oluşan bir tepelikle kapı taçlandırılmıştır. Arşiv belgelerinde yer almamasına rağmen bazı araştırmacılar bu kapının mimar Giorgio Cociffi'ye ait olabileceğini ileri sürer (Can, s. 55). Avlu kapılarından doğu ve batı yönündekilerde şair Nüzhet'e ait, 1288 (1871) tarihini veren altışar beyitlik kitâbe Hattat Abdülfettah Efendi tarafından ta'lik hatla yazılmıştır. Diğer avlu kapısı üzerindeki kitâbede Hattat Mehmed Rifat'ın 1288'de (1871) celî sülüsle yazdığı, "Selâmün aleyküm tıbtüm fe'dhulûhâ hâlidîn" âyeti mevcuttur.

Eklektik (karma) üslûpta inşa edilmiş olan cami, son devir Osmanlı camilerinde sıkça karşılaşılan dört büyük ayak üzerine oturmuş dört büyük kemerli ve tek kubbeli bir yapıdır. Ancak burada büyük yay kemerler dıştan belirtilmemiş, kasnak da çok yüksek tutulmuştur. Onaltıgen kasnakta geometrik geçmeler, bunun altında bir sıra mukarnaslı stalaktitli saçak ve her cephede dev gotik tarzda birer pencere vardır. Caminin köşelerinde öne çıkarılan büyük ayaklar birer kule gibi yükseltilmiş, cepheler de bu kulelerin arasına alınarak mihrap duvarında altta iki, üstte üç, diğer iki duvarda altta ve üstte üçer adet sivri kemerli gotik pencere açılmıştır. Cephe üstte üçgen bir alınlıkla taçlandırılmış ve aynı alınlıklar daha küçük ölçüde alt kat orta pencerelerinin üzerine de yerleştirilmiştir. İki yanda yine çift sıralı düzenlenen iri sathî nişler klasik dönem izleri olarak cepheleri hareketlendirmiştir. Benzer klasik öğeler köşe kulelerinde daha yoğun kullanılmıştır. Hem cepheleri taçlandıran üçgen alınlıklar hem de pencere üzerindeki üçgen alınlıklarda iri rûmî palmet süslemeler vardır; bu süslemeli alınlıklar orta katta iki sıra, alt katta tek sıra mukarnas dizisiyle sınırlanmıştır. Alınlıkların hemen altında birer kartuş içinde celî sülüsle, "Mâşallah lâ kuvvete illâ billâh" yazılıdır. Neo-gotik tarzdaki pencerelerin sivri kemer dolguları mermerden işlenmiş, dantel gibi ince bir işçiliğe sahip

dökme şebekeleri ise salbekli şemse motifinden ilham alınıp geliştirilen klasik Osmanlı tarzında rûmîli palmetli bir çerçevenin ikili olarak kullanılması ile oluşturulmuştur.

Dışa taşkın düzenlenen, cümle kapısının yer aldığı yatık dikdörtgen planlı sahanlıktan önce kareye yakın planda giriş holüne, buradan sağlı sollu koridorlarla kasr-ı hümâyunun haremlik-selâmlık kısımlarına geçilir. Cami mekânından bağımsız olan bu bölümlerden sağdaki kütüphane olarak kullanılmışsa da daha sonra buradaki kitaplar Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir (bk. PERTEVNİYAL VÂLİDE SULTAN KÜTÜPHANESİ). Soldaki bölüm ise dışarıdan ayrı bir kapıyla girilebilen, üst kattaki vâlide sultan dairesine çıkan merdivenlerin bulunduğu kısımdır. Eksende yer alan ikinci bir kapıdan sonra harime üçlü düzende açılan bir ara bölüme ulaşılır. İki yanı dikdörtgen planlı birer mekân şeklinde düzenlenen bu bölümün üst katı da yine üçlü düzende birer mahfil gibi harime açılır. Harimi örten 10 m. çapındaki pandantifli kubbe yapıya göre küçük olmakla beraber dört yöndeki iri kemerlerden dolayı 14 m. genişliğinde bir mekân elde edilmiştir. Caminin içi gözü yoracak derecede yoğun kalem işleriyle süslenmiştir. Mavinin hâkim olduğu mekânda bitkisel süslemelerin yanı sıra yıldız düzenlemeleri de görülür. Pandantiflerde birer büyük yıldız, kubbe merkezinde ise etrafı grift süslemeli yazı madalyonu yer almaktadır. Bu ağır süslemelerin arasında bütün duvarları boydan boya dolaşan çift sıra mukarnaslı mermer süsleme şeridinin üzerinde bir kitâbe kuşağı mevcuttur. Burada celî sülüs hatla Mülk sûresi yazılmıştır.

Mihrap ve minber mermerden yapılmıştır. Sade mihrap mukarnaslı yaşmaklı ve salbekli şemseli tepeliği ile klasik formdadır. Minberde ise klasik öğelerin yanında külâh yerine bombeli dilimli kubbe yer almaktadır. Yapının kuzeyinde girişin iki yanındaki mekânların yanlarına yerleştirilen minareler kare kaide üzerinde yivli gövdeli, birer şerefeli ve taş külâhlıdır.

Cümle kapısının sağında ve solunda yerinden sökülüp külliyenin yıkılan ihata duvarının yerine kurulmuş olan dört adet çeşme bulunur. Kapı kütlesinden daha alçakta biten ve yanlarda ikişer, ortada birer adet sütunla ayrılan bölümlerde yine ikişer palmet başlıklı sütunçeli ve kemerli derin çeşme nişleri yer almaktadır. Hepsinin sülüs hatla yazılmış tarih kitâbeleri şair Saffet'e aittir. Avlunun batı yönünde ve duvarın dış yüzünde yol

seviyesinde kalmış, suyu akmayan iki çeşme üzerindeki kitâbeler ise Hattat Sersikkekünân Abdülfettah Efendi tarafından 1279'da (1862-63) yazılmıştır.

Aslında caminin kıble tarafında bulunması gereken avlunun kuzeybatı köşesindeki Pertevniyal Vâlide Sultan'ın türbesinde kendisiyle birlikte torunu Yûsuf İzzeddin Efendi'nin oğlu Mehmed Sâdeddin Efendi gömülüdür. İlk defa 1926-1929 yıllarında tramvay yolunun genişletilmesi için sökülüp geriye alınan türbe Prost projesiyle daha da geri çekilmek üzere 1958'de tekrar yıktırılmıştır. Vatan ve Millet caddelerinin açılmasından sonra Aksaray Meydanı'nın yeniden düzenlenmesi sırasında (1968-1969) bugünkü yerine monte edilmiştir. Mermer söveli kapısı ve dört adet penceresiyle son derece sade bir giriş cephesi vardır. Kapısının üzerinde celî sülüsle, "Selâmün kavlen min rabbi'r-rahîm" âyeti yazılıdır. Türbenin yan sokağa bakan cephesi çok daha gösterişli olup tamamen mermer işçiliğe sahiptir. Yapının bu yüzünü üçe bölen yivli pilastırları, gotik üslûbunda pencereleri ve dökme şebekeleri, her yüzeydeki dikdörtgen panoları ve saçağını dolanan oyma kuşağı ile özenli bir yapı olduğu belli olan türbenin taşınma ve yeniden kurulma çalışmaları sırasında çok zarar gördüğü anlaşılmaktadır. Kavşak düzenlenmeden önce külliyenin bir köşesinde ve caminin karşısında tamamen mermerden muvakkithâne bulunuyordu. Ancak yapı düzenleme çalışmaları esnasında sökülmüş ve bir daha kurulamamıştır. Ayrıca her yeni imar planı ve düzenlemeden sonra olduğu gibi bu külliye de yol seviyesinin altında kalmıştır.

Pertevniyal Vâlide Sultan Camii'nde uygulamaya konulan planla, I. Abdülhamid'in inşa ettirdiği 1778 tarihli Beylerbeyi Camii ile başlayıp Üsküdar Selimiye, III. Selim'in 1804'te yeniden yaptırdığı Bursa Emîr Sultan Camii, Tophane Nusretiye, Beşiktaş Küçük Mecidiye, Fatih Hırka-i Şerif, Ortaköy, Dolmabahçe Bezmiâlem Vâlide ve Sâdâbâd camileriyle bundan sonra Yıldız Hamidiye Camii'nde son cemaat yeri içeri alınarak girift olan giriş mahallinin daha da karmaşık hale gelmesi engellenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D. 8201, D. 8202, D. 8204, D. 8205, D. 8206, D. 8207, D. 8209, D. 8212, D. 8214, D. 8215, D. 8218/48, D. 8218/56, D. 8219/ 2, D. 8219/4, D. 8219/6, D. 8219/7, D. 8219/9, D. 8219/10, D. 8219/11, D. 8219/12, D. 8219/ 13, D. 8219/14, D. 8219/15, E. 842/3, E. 3511; Mehmed Süreyya, Sicilli Osmanî (haz. Nuri Akbayar), İstanbul 1996, I, 35; Behçet Ünsal, “İstanbul’un İmarı ve Eski Eser Kaybı”, Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1969, II, 6-61; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 233-236; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1985, s. 124-126; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 149; Cengiz Can, “Levantine Architects in Post-Tanzimat Istanbul Architecture”, Atti del convegno: Architettura e architetti Italiani ad Istanbul tra il XIX e il XX secolo, Istanbul 1995, s. 55-60; Turgut Saner, 19. Yüzyıl İstanbul Mimarlığında Oryantalizm, İstanbul 1998, s. 63-66; Şevket Pamuk, İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler: 1469-1998, Ankara 2000, s. 30; Nurcan Yazıcı, Çok Yönlü Kişiliğiyle Pierre Montani (yüksek lisans tezi, 2002), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 89-100; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 2004, s. 537-538; Afife Batur, “Valide Camii”, DBİst.A, VII, 360-362.

Doğan Yavaş

PERTEVNİYAL VÂLİDE SULTAN KÜTÜPHANESİ

II. Mahmud'un hanımı Pertevniyal Vâlide Sultan'ın (ö. 1884) İstanbul Aksaray'daki camisinin yanında 1871'de yaptırdığı kütüphane.

Pertevniyal Sultan, 1869-1871 yıllarında Aksaray'da cami, mektep, muvakkithâne, kütüphane, türbe, sebil ve çeşmeden oluşan bir külliye yaptırmış, cami girişinin sağ yanında yer alan kütüphaneye de 1289 (1872) tarihli vakfiyesiyle 828 cilt kitap vakfetmiştir. Vakfiyeden anlaşıldığına göre kütüphanede iki hâfız-ı kütüb görev yapmakta ve bunlardan birinci hâfız-ı kütüb aylık 300, ikincisi 250 kuruş ücret almaktaydı. Dönemin diğer kütüphaneleri gibi bu kütüphaneden de dışarıya ödünç kitap verilmemekteydi. Kütüphanedeki kitapların büyük bir kısmı zarif ciltleri, nefis hat ve tezhipleriyle dikkat çekmektedir.

XX. yüzyılın başlarında birçok vakıf kütüphanesi Yavuz Selim'deki kütüphaneye nakledilmişse de Pertevniyal Vâlide Sultan Kütüphanesi yerinde bırakılmıştır. 1945 yılına kadar burada faaliyetini sürdüren kütüphane bu tarihte Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiş, yeri de aradaki duvar kaldırılarak camiye katılmıştır. Kütüphanenin yazma katalogları yanında bir de matbu katalogu vardır: Aksaray Vâlide Câmi-i Şerîfi Kütüphanesi Defteri (Dersaâdet 1311). Halen Pertevniyal Vâlide Sultan Kütüphanesi koleksiyonunda 329 yazma, 557 basma kitap bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, nr. 634, s. 152-156, 161-170; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 55-56; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 60-63; Nimet Bayraktar,

“İstanbul’da Kadınlar Tarafından Kurulmuş Kütüphaneler”, Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XII/3-4, Ankara 1963, s. 94; İsmail E. Erünsal, Kütüphanecilikle İlgili Osmanlıca Metinler ve Belgeler, İstanbul 1990, II, 442-445; R. Tuba Çavdar, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17; Nail Bayraktar, “19. Yüzyılda Vakıf Kütüphane Geleneğinden Örnekler”, Osmanlı Devletinde Bilim, Kültür ve Kütüphaneler (haz. Özlem Bayram v.dğr.), Ankara 1999, s. 82-84; Özer Soysal, Türk Kütüphaneciliği, Ankara 1999, VI, 151-154; Afife Batur, “Valide Camii”, DBİst.A, VII, 360-362.

İsmail E. Erünsal

PERTUSI, Agostino

(1918-1979)

Türk ve İslâm tarihiyle ilgili çalışmaları bulunan İtalyan şarkiyatçısı, Bizantinolog.

19 Nisan 1918 tarihinde Milano şehri yakınlarındaki Piacenza'da doğdu ve tahsilini bu şehirde tamamladı. 1949-1950 yılında Bizantinist H. Grégoire ile Brüksel'de devam ettirdiği iş birliğiyle bu alanda etkili bir kişi olacağını gösterdi. Bu arada önemli çalışmalar yapıp neşretti ve adını milletlerarası alanda duyurdu. Özellikle Bizans İmparatorluğu'nun siyasî tarihi, hukuku, din felsefesi, devlet yapısı, kilise ve manastır teşkilâtı ile hümanizma devri fikir adamlarının eserleri üzerinde durdu. 1962'de Venedik'te Fondazione Giorgio Cini adlı vakıf kuruluşunun bünyesindeki çalışmalara katkıda bulunması için davet edildi; Venezia e l'Oriente isimli kuruluş içinde faaliyette bulundu, burada Doğu dünyasını yakından ilgilendiren çok sayıda ilmî eserin toplanmasını temin etti. Bunlar arasında, Venedik tarih ve iktisadı ile meskûkâtı üzerinde çalışıp İl Palazzo degli Ambasciatori di Venezia a Costantinopoli e le sue autiche memorie adlı bir eser kaleme alan (Bologna 1932) Tommaso Bertelé adlı diplomat-araştırmacının kütüphanesi ve mirası dikkati çeker. Ayrıca önemli Türk neşriyatının kütüphaneye dahil edilmesini sağladı. Enstitünün yayın organı olan Studi Veneziani'yi seviyesi yüksek bir dergi olarak güçlendirdi. Alessio Bombaci ile birlikte milletlerarası kongreler düzenledi ve sunulan çalışmaları düzenli olarak neşretti. Association Internationale des Etudes Byzantines adlı cemiyete üye olarak alındı ve beş yıl kadar (1971-1976) cemiyetin genel sekreterliğini, kısa bir süre de başkan vekilliğini yaptı. Bizans tarihi ana kaynaklarının ilim âlemine kazandırılmasına ilişkin çalışmalar içinde yer aldı. Bir arzusu da Venedik Devlet Arşivi'nde bulunan Türk devri belgeleriyle Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemlerine ait önemli belgeleri ihtiva eden Liber Graecus adlı çok değerli yazma kodeksin ilmî neşrinin yapılması idi. 25 Ocak 1979'da Venedik'te öldü.

Eserleri. Türkçe bilmemekle birlikte Türk ve İslâm âlemine hayranlık

duyan az sayıdaki ilim adamlarından biri olan Pertusi'nin Türk tarihini ilgilendiren çalışmaları Bizans kaynakları içindeki kayıtlar, Türk tarihi üzerine eser veren Bizans ve hümanizma devri müellifleri, İstanbul'un fethi ve Fâtih Sultan Mehmed dönemi hakkındadır. Birinci kategorideki çalışmalarda ele aldığı kaynakların neşir ve tahlilini yaparak Türk tarihine ışık tutmuş, Bizans İmparatorluğu'nun doğu sınırındaki gelişmeler ve İslâm âlemiyle Türk devri gazilerinin Anadolu'daki mücadeleleri üzerinde durup iki değişik âlem arasındaki münasebetlerin edebî kaynaklara nasıl yansıdığını ortaya çıkarmış, Bizans'ın Akritas efsanesi ile İslâm gazilerinin sınırlardaki çatışmalarının tarihî mahsullerini de yetkiyle ele almıştır. Pertusi'nin diğer çalışmaları ağırlıklı olarak Osmanlı dünyası, özellikle Fâtih Sultan Mehmed ve dönemine dairdir. Bunlardan "I primi studi in Occidente sull'origine e la potenza dei Turchi" adlı makalesini (Studi Veneziani, XII [Venezia 1971], s. 465-552) kısa süre sonra Fransızca'ya çevirerek yayımlamıştır.

La Caduta di Costantinopoli adlı büyük eseri 1976'da ilim âlemine sunulmuş, daha sonra tıpkıbasımları yapılmıştır. Neşrini göremediği ek cildi, öğrencisi A. Carile tarafından uzun bir giriş yazısıyla birlikte Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli adıyla neşredilmiştir (Bologna 1983). Bu külliyatın I. cildi İstanbul'un fethine doğrudan şahit olup izlenimlerini kaleme alan kişilere ayrılmıştır. II. cildin alt başlığı "İstanbul'un Fethinin Dünyadaki Yankısı" biçimindedir. Fethe doğrudan şahit olmayanların eserlerinden hareket edip bir asır sonra fethe kitabında geniş yer veren Hoca Sâdeddin'e kadar kişilerin konuyu ele alış şekillerini tahlil eder. III. ciltte ilk iki ciltte belgelerle

temas ettiği fakat neşredemediği müellifleri ve onların bıraktığı çalışmaların hangi şartlar ve hissî ortam içinde kaleme alındığı meselesini ele alır. İstanbul'un fethiyle Fâtih Sultan Mehmed'in fetih siyasetine dair ayrıntılı bir çalışma olan eser Mahmut H. Şakiroğlu tarafından tercüme edilmiş ve yeni ilâvelerle birlikte yayımlanmıştır (I, İstanbul 2004; II, İstanbul 2006; III, İstanbul 2007). Pertusi, İstanbul'un fethi üzerine eser veren Türk müelliflerini de "La Caduta di Costantinopoli vista dai Turchi" adlı makalesinde (Quaderni Medievali, I/1 [Bari 1976], s. 63-79) tahlil etmiştir. Fetih haberinin Avrupa'da yayılması, haber kaynakları ile etkisini ayrıca Ripercussioni della caduta di Costantinopoli: un esempio di interrelazioni

culturali nel secolo XV tra il sudest europeo, il mondo mediterraneo e quello pontico adlı eserinde ele almış ve bunu La Caduta di Constantinopoli adlı eserine eklemiştir (İstanbul'un Fethi, I, 16-20). Pertusi'nin yayımlamaya fırsat bulamadığı Martino Segono di Novo Brdo vescovo di Dulcigno. Un umanista serbo-dalmata del tardo Quattrocento. Vita e opere adlı eseri de (Roma 1981) XV. yüzyıl Türk tarihi için ihmal edilemeyecek düzeyde önemli kayıtlar ihtiva eder. Pertusi, İstanbul'un Türkler'in eline geçmesiyle ilgili Bizans çevresinde mevcut kehanetleri de incelemiş, ayrıca şehirde 1204 yılında IV. Haçlı Seferi esnasında Latinler'in istilâsıyla ortaya çıkan meseleleri tahlil etmiştir. Ölümünden sonra bazı neşriyatı muhtelif başlıklar altında toplandı. Türk tarihiyle ilgili üç çalışması da bir araya getirilerek yirmi beşinci ölüm yıl dönümü münasebetiyle Bisanzio e i Turchi nella cultura del Rinascimento e del Barocco. Tre saggi di Agostino Pertusi adıyla yayımlanmıştır (Milano 2004).

BİBLİYOGRAFYA

A. Pertusi, Testi inediti e poco noti sulla caduta di Constantinopoli (ed. A. Carile), Bologna 1983, editörün sunuş yazısı; a.mlf., İstanbul'un Fethi: Çağdaşların Tanıklığı (trc. Mahmut H. Şakiroğlu), İstanbul 2004, I, 16-20, ayrıca bk. tercüme edenin sunuşu, I, s. XI-XIX; C. F. di Sarzana, "Bibliografia", Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi, Milano 1982, s. 403-420; A. Carile, "Ricordo di Agostino Pertusi (1918-1979)", Atti del Convegno su La Mistica femminile del Trecento, Todi 1983, s. 13-45; R. Manselli, "Ricordo di Agostino Pertusi", Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXVII, Spoleto 1981, s. 51-64; Rivista di Bizantinistica, I/1, Roma 1991, A. Pertusi özel sayısı; Mahmut H. Şakiroğlu, "Prof. Agostino Pertusi, 1918-1979", TAD, XIV/25 (1981-1982), s. 225-232; a.mlf., "Pertusi, Agostino", DBİst.A, VI, 246-247.

Mahmut H. Şakiroğlu

PERVÂNE

(پروانه)

Bazı Ortaçağ Türk-İslâm devletlerinde hüküm, ferman, berat anlamında kullanılan terim ve bu belgeleri hazırlamakla görevli memura verilen unvan.

Sözlükte "ışık etrafında dönerek uçan küçük kelebek" anlamına gelen pervâne kelimesi terim olarak bazı belge türlerini ve bunları hazırlayan kişiyi ifade eder. Belgeleri düzenleyen makama pervânegî adı verilir. Nizâmülmülk'ün ifadelerinden pervâne tabirinin Büyük Selçuklular'da "önemli hüküm ve ferman" mânasında kullanıldığı anlaşılmaktadır (Siyâsetnâme, s. 111). Hârizmşahlar'da da bu terimin bulunduğu ve bunun Büyük Selçuklular'da olduğu gibi ferman ve tevki' kelimeleriyle eş anlamlı kabul edildiği görülmektedir (Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, s. 69, 72). Anadolu Selçukluları'nda pervâne mülk, iktâ ve arazi işleriyle uğraşır, bunlarla ilgili tayin, temlik, tahrir işlerini yapar, menşur ve beratları hazırlar, defterleri tutar, tevcih edilen ihsanları dağıtırdı. Ayrıca sultan için istihbarat faaliyetlerini yürütürdü. Dîvân-ı A'lâ'nın (Dîvân-ı Saltanat) üyelerinden olan pervâne protokolde vezir, nâib-i saltanat, atabeg ve beylerbeyinden sonra yer alırdı. Pervânelere sultan tarafından siyasî veya askerî bir görev verilebilirdi. IV. Kılıcarslan devrinde Muînüddin Süleyman Pervâne, Moğollar'a elçi olarak gönderilmiş, daha sonra Sinop'un fethinde ordu kumandanlığı görevini üstlenmişti. II. Keykubad'ın pervânesi olan Erzincanlı Emîr Tâceddin, Diyarbekir'in alınması için görevlendirilmişti. Anadolu Selçuklu Devleti'nde VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren güçlü şahsiyetlerin bu görevi üstlendiği görülmektedir. Muînüddin Süleyman, Erzincanlı Emîr Tâceddin, Nizâmeddin Hurşid, Fahreddin Ebû Bekir Attâr bunlar arasında en tanınmışlarıdır. Devletin Moğol hâkimiyetine girdiği dönemde bu görevde bulunan Muînüddin Süleyman'ın pervâneler içinde ayrı bir yeri vardır. Pervâne denildiği zaman ilk akla gelen ve sultandan daha nüfuzlu bir şahsiyet olan Muînüddin Süleyman, Anadolu Selçuklu Devleti tarihinde bir döneme adını vermiştir. Ancak onun sahip olduğu nüfuz ve iktidar sadece pervânelik makamından değil şahsî kabiliyetinden

de kaynaklanmaktadır. Pervâne tabiri muhtemelen Hârizmşahlar yoluyla İlhanlılar'a geçmiştir. İlhanlılar'da pervâne yanında "pervâne-i mutlak" (hükümdarın mutlak emri) tabiri kullanılmıştır. İlhanlılar'da hazineyle ilgili belgelere basılan küçük altın damgaya da pervâne denilirdi. Timurlu bürokrasisinde de pervâne (pervâneci) makamının bulunduğu, Hüseyin Baykara'nın Gıyâseddin Pîr Ahmed'in oğlu Mecdüddin Muhammed'i sıradan bir devlet memuru iken pervâne makamına tayin ettiği kaydedilmektedir. Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Safevîler'de de aynı unvanı taşıyan görevliler olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 111; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 69, 72; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, tür.yer.; a.e. (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, tür.yer.; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakü 1957, s. 33, 462, 463, 501, 502, 505, 540, 539, 554; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 31, 33, 35, 67, 84, 110, 118, 168; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 58, trc. s. 37; Uzunçarşılı, Medhal, bk. İndeks; Spuler, İran Moğolları, s. 65, 84-85; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddin Süleyman, Ankara 1970, s. 65-66; Hasan-ı Enverî, Istılâhât-ı Divânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 24-25, 192; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1984, s. 220-221, 333; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 5, 31, 52, 148, 157-158; İsmail Aka, Timurlular, Ankara 1995, s. 138; G. Herrmann, "Parwānačī", EI² (İng.), VIII, 276-277; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), IV, 4819.

Muharrem Kesik

PERVÂNE, Muînüddin Süleyman

(bk. MUÎNÜDDİN SÜLEYMAN PERVÂNE).

PERVÂNE BEY MECMUASI

Pervâne b. Abdullah (ö. 968/1560-61 [?]) tarafından derlenen nazîreler mecmuası.

Hakkında bilgi bulunmayan saray hizmetkârlarından Pervâne b. Abdullah tarafından 968 (1560-61) yılında derlenmiştir. Pervâne Bey Mecmuası olarak bilinen eser yazma nüshasının başındaki kayda göre Mecmûa-i Nezâir adını taşımaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki tek nüshası (Bağdat Köşkü, nr. 406) 627 yapraktan oluşmakta ve 520'nin üzerinde şairin 8000'e yakın şiirini ihtiva etmektedir. Bu özelliğiyle nazîre mecmualarının en hacimlisidir. Nüshanın baş tarafından birkaç yaprağı eksiktir. Mehmed b. Ramazan'ın istinsah ettiği eserde

başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sayfa kenarlarında yer alan manzumelerin bazıları farklı bir elden çıkmış izlenimi vermektedir. Celâlî isyanları ve Estergon'un fethi gibi olaylardan söz eden bu manzumelerin Bahtî'ye (I. Ahmed, ö. 1026/1617) ve onun övgüsünde şiirler kaleme alan vezirlerden Hâfız Ahmed Paşa'ya (ö. 1041/ 1632) ait olduğuna bakılırsa bu kısmın sonradan eklendiği ya da nüshanın I. Ahmed devrinde istinsah edildiği sonucuna varılabilir. Eser, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2001-2004 yıllarında öğrenciler tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Şiirlerin kafiyelerine göre alfabetik olarak sıralandığı mecmuada önce esas şiir, ardından buna yazılan nazîreler yer almaktadır. Gazel nazîrelerinin dizilişinde ise herhangi bir sıra gözetilmemiştir. Yeni bir bölüme geçişte, "Nev'-i âhar der-bahr-i fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilât" ya da "Nev'-i âhar der-bahr-i mezbûr" gibi ifadelerin ardından esas şiir "Ezân Şeyhî" ve "Necâtî fermâyed" gibi başlıklarla kaydedilmektedir. Mecmuada 650'den fazla esas şiir bulunmaktadır. Bunlar sayı bakımından sırasıyla Necâtî Bey, Ahmed Paşa, Zâtî ve Şeyhî'ye ait olup bunları Huffî ve Sâfî (Cezerî Kasım Paşa) takip etmektedir. En çok nazîrenin 128 şiirle Ahmedî'nin "âb" kafiyeli gazeline yazıldığı görülmektedir.

Muhtemelen birbiri ardınca gelen aynı vezin ve kafiyedeki şiirlerin meydana getirdiği tekdüzeliği kırmak için yeni bir şiire geçişte "Nev'-i Dîger" başlığı altında farklı vezin ve kafiyede bir veya birkaç şiir konulmuştur. Diğer nazîre mecmualarında pek rastlanmayan ve sayısı 700'ü aşan bu şiirler mecmuanın ilk 108 yaprağında çoğunlukla Bahtî ve Hâfız Ahmed Paşa'ya, daha sonra Bâkî, Necâtî Bey, Yahyâ Bey ve Hayretî başta olmak üzere değişik şairlere aittir. Eserde nazîrelerin sıralanışında bir tutarlılık yoktur. Meselâ Muhibbî'nin (I. Süleyman) "ey dost" redifli gazeli esas şiir olarak alınıp (vr. 76b) arkasından bu şiire yazılan nazîreler arasında Ahmed Paşa, Cem Sultan, Şeyhî ve Huffî'nin gazelleri sıralanmaktadır. Yaşadıkları devir bakımından bu şairlerin Muhibbî'ye nazîre yazması mümkün değildir. Mecmuaya bir nevi tezkire özelliği kazandıran ve benzer eserlerde pek görülmeyen en önemli husus zaman zaman verilen değerli bilgilerin yer aldığı başlıklardır. Bu başlıklarda şairlerin adları, soyları, doğum yerleri, eğitimleri, meslekleri, gömüldükleri yerler, mahlaslarını alma sebepleri, hocaları, eserleri, kişilikleri, hangi padişah döneminde yaşadıkları ve şöhretleri gibi bilgiler kayıtlıdır. Böylece şiirin aynı mahlası kullanan şairlerden hangisine ait olduğu ve yazarının yaşadığı dönem belirlenebilmekte ve şairlerle ilgili önemli bilgiler elde edilmektedir. Meselâ, "Nazîre-i merhûm Kemalpaşazâde, kendüler müftî, babaları sancak beyi, dedeleri vezir idi, Edrene'de doğup İstanbul'da fevt oldu"; "Nazîre-i Hadîdî, üstad demirci olmağın Hadîdî tahallus etmişlerdir"; "Nazîre-i Müezzinzâde Bâkî, İstanbul'dan dânişmend kısmındandır"; "Nazîre-i Zeyneb Hatun, Kastamonu'dandır, mükemmel ra'nâ divanı vardır"; "Nizâmî fermâyed Karamânîdir, tazece iken vefat etti"; "Nazîre-i Cezerî Kasım Paşa ki merhum Necâtî'nin üstadıdır derler"; "Nazîre-i Huffî, haffâf tâifesindendir, Sultan Mehmed Han iki kere ağzını cevâhirle doldurdu" ve "Ezân Necâtî Beg, bunlar zuhur etmeyince diyâr-ı Acem'de Türkî şi'r okunmadı" gibi ifadeler bulunmaktadır. Bu bilgiler arasında kaynaklarla çelişen, yanlış kabul edilebilecek olanlar da mevcuttur.

Pervâne Bey Mecmuası, divan tertip etmemiş ya da eserleri bugüne ulaşmamış şairlerin şiirlerini ihtiva etmesi, kaynaklarda geçmeyen şahısları tanıtması, Ahmedî'den Bâkî'ye kadar Türk edebiyatının yaklaşık iki yüzyıllık bir dönemine ışık tutması ve birçok şair hakkında önemli bilgiler içermesi bakımından Türk şiirinin zengin kaynaklarından biri sayılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Pervâne b. Abdullah, Mecmûa-i Nezâir, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 406;
Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 240.

Ömer Zülfe

PERVÂNEOĞULLARI

Muînüddin Süleyman Pervâne'nin oğlu Muînüddin Mehmed tarafından Sinop merkez olmak üzere kurulan Türk beyliği (1277-1322).

Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus tarafından fethedilen Sinop (611/ 1214) daha sonra tekrar Trabzon Rum İmparatorluğu hâkimiyetine girmişti (657/ 1259). Emîr Muînüddin Süleyman Pervâne, İlhanlı Hükümdarı Abaka'nın izniyle Sinop'u geri almak için hazırlıklara girişti. Yaklaşık bir yıl süreyle karadan ve denizden kuşattığı şehri 664 (1266) yılında ele geçirdi. Bu başarısı ile nüfuzu daha da artan Pervâne, Sultan IV. Kılıcarslan'dan Sinop'un kendisine temlik edilmesini istedi. Sultan Moğollar'dan destek gören Pervâne'nin isteğini kabul etmek zorunda kaldı. Pervâne, devlet merkezindeki görevi dolayısıyla kendi adına Sinop'un yönetimiyle oğlu Muînüddin Mehmed'i görevlendirdi. Muînüddin Mehmed, babasının Abaka tarafından öldürülmesinin ardından bağımsızlığını ilân ederek Pervâneoğulları Beyliği'ni kurdu (676/1277).

İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han'ın Anadolu'ya gönderdiği Baltu Noyan'ın Gāzân Han'a isyanının ardından Anadolu Selçuklu Devleti, dört idarî bölgeye ayrıldı. Her idareci kendine ayrılan bölgeye gitti. Emirlik yanında pervâneliğe getirilen Muînüddin Mehmed de Kastamonu tarafına hareket edince babasının eski adamları gelip hizmetine girdiler. Böylece büyük güç kazanan Mehmed Bey, idaresi altında bulunan bölgelerde ağır vergiler koyup halka zulmetmeye başladı. Daha sonra ordusuyla Çankırı'yı yağmaladı; bölgedeki Türk askerlerinin ücretlerine varıncaya kadar her şeyi gasbetti. Buradan Konya'ya yöneldi ve Konya'yı da yağmaladı. Tuttuğu yolun yanlış olduğunu kendisine hatırlatan Müstevfî Asîlüddin ve Tuğracı Muzafferüddin'i cezalandırarak mallarını müsadere etti. Konya'da bazı kişileri görevlendirdikten sonra Kastamonu'ya yöneldi. Güzergâh üzerinde bulunan Türkler ona karşı çıktılarsa da yapılan savaşta galip gelerek çeşitli ganimetler elde etti. Ardından Seferihisar'ın (Sivrihisar) bütün vergi ve gelirlerine el koydu. Nihayet Mehmed Bey 696'da

(1297) Konya'da öldü; yerine kardeşi Mühezzebüddin Ali'nin oğlu Mühezzebüddin Mesud geçti. Yaklaşık yirmi yıl Pervâneoğulları Beyliği'ni yöneten Muînūddin Mehmed babası gibi ilim adamlarını himaye etmiştir. Devrin büyük sûfîlerinden Fahreddîn-i Irâkī muhtemelen Muînüddin Mehmed'in daveti üzerine Tokat'taki zâviyesini bırakıp Sinop'a gelmiş ve onun elçisi sıfatıyla Mısır'a gitmiştir. Yine önde gelen sûfîlerden Müeyyidüddin Cendî de son yıllarını Sinop'ta geçirmiş, ʿUlûm-i (Âs̱âr-ı) Aḥadî ve Maʿârif-i (Esrâr-ı) Aḥmedî adlı eserini Muînüddin Mehmed'e sunmuştur (Bayram, s. 386).

Mesud Bey, İlhanlılar tarafından Anadolu'daki bazı vilâyetlerin idaresi ve vergi tahsiliyle görevlendirilen Mücîrüddin Emîrşah'ı damat edindi ve Moğollar'la iyi geçindi. Bafra ve Samsun'u ele geçirerek beyliğin sınırlarını genişletti. Ancak Cenevizliler'in kurduğu tuzağa düşüp esir alındı. Ceneviz müstemlekesi olan Kefe'ye götürülen Mesud Bey 900.000 dirhem (Aksarâyî, s. 207) fidye ödemek suretiyle kurtulabildi (697/1298). Mesud Bey'in 700 (1300) yılında Sinop'ta vefat etmesinin ardından yerine oğlu Gazi Çelebi geçti. Donanmaya önem veren Gazi Çelebi önce Trabzon Rum imparatoru ile anlaştı, daha sonra oluşturduğu deniz kuvvetleriyle Kırım ve Kefe taraflarına sefer düzenledi, Ceneviz donanmasını Kefe yakınlarında mağlûp etti. 1319 yılında Trabzon'a karşı hücuma geçti. Cenevizliler'in 1322'de Sinop'a düzenledikleri saldırıyı püskürttü. Aynı yıl av sırasında bir ağaca çarparak öldü. Gazi Çelebi'nin geniş bir ülkeye sahip bulunduğu, hatta İlhanlı hükümdarı tarafından verilen bir yarlıkla Anadolu'nun yarısına hâkim olduğu kaydedilirse de onun hâkimiyetinin Sinop ve civarıyla sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Gazi Çelebi, kara savaşlarıyla uğraşmanın İlhanlılar'ın düşmanlığını çekeceğini düşünerek Karadeniz'in doğu ve kuzey sahillerindeki Rumlar ve Cenevizliler'e karşı sefer düzenlemekle meşgul olmuş, yirmi iki yıl kadar süren hükümdarlığı döneminde gerek Rumlar'ın gerekse Cenevizliler'in saldırılarını engellemiş, onları sindirmeyi başarmıştır. İbn Battûta onun cesur ve büyük bir savaşçı olduğunu kaydeder (er-Riḥle, s. 319). Erkek çocuğu olmadığından yerine kızı geçtiyse de o dönemde Kastamonu'da hüküm süren Candaroğlu Süleyman Paşa, Sinop'taki karışıklıklar dolayısıyla Trabzon Rum imparatorunun şehri işgal edebileceğini düşünerek Sinop'u kendi ülkesine kattı. Böylece Pervâneoğulları Beyliği sona ermiş oldu (722/ 1322). Sinop'a bir zamanlar Hatun-ili denilmesi, muhtemelen şehrin kısa bir süre Gazi

Çelebi'nin kızı tarafından yönetilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Gazi Çelebi'nin türbesi büyük dedesi Muînüddin Süleyman Pervâne'nin Sinop'ta yaptırdığı medresenin sağ tarafındaki küçük bahçe içindedir. Onun Anadolu Selçuklu Sultanı II. Mesud'un oğlu olduğuna dair rivayet doğru değildir. Pervâneoğulları zamanında Sinop ve civarında yaptırılan bazı eserler günümüze ulaşmıştır. Muînüddin Süleyman Pervâne'nin 666'da (1267-68) inşa ettirdiği Sinop Ulucamii bunların en önemlisidir. Muînüddin Süleyman caminin hemen arkasında bir de medrese yaptırmıştır. Kesme taştan olan medrese yanlış olarak Alâeddin Medresesi diye bilinir. Güney cephesinde kenarları mermer sütunlu genişçe bir avlusu olup iki tarafında on altı hücre mevcuttur. 696 (1297) yılında Emin Tayboğa adına oğlu tarafından Boztepe'de inşa ettirilen ve yanlışlıkla Seyyid Bilâl'e atfedilen türbe de Pervâneoğulları dönemine ait eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 207, 209, 217-218, 242-244, 247-248, 256-257, 260, 265-266; a.e. (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 168, 174-175, 195-196, 199-201, 206-207, 209, 214-215; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, s. 388, 393; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 319; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1980, I, 399-400; Müneccimbaşı, Câmiu'd-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2001, II, 124, 133, 135; Amasya Tarihi, I, 115-116, 326; Spuler, İran Moğolları, s. 65, 84-85; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 148-149; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1984, s. 303-304; a.mlf., "Ghāzī Čelebi", EI² (İng.), II, 1045; Mikâil Bayram, "Pervaneoğulları Zamanında İlmî Çalışmalar", Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (13-17 Ekim 1986), Samsun 1988, s. 383-387; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1993, s. 626-631; Fatih Güldal, Fetihten Osmanlılar'a Kadar Sinop Şehri Tarihi (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 8-38; Ahmed Tevhid, "Rûm Selçûkı Devleti'nin İnkırazıyla Teşekkül Eden Tavâif-i Mülûk'dan Sinob'da Pervânezâdeler", TOEM, I

(1328), s. 253-257; M. Şakir Ülkütaşır, “Sinop’ta Selçukîler Zamanına Ait Tarihî Eserler”, Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, sy. 5, İstanbul 1949, s. 115, 140-143, 146-147; J. H. Kramers, “Muin-üd-dîn”, İA, VIII, 556-557; a.mlf., “Sīnūb”, EI^{2} (İng.), IX, 653-654; Besim Darkot, “Sinop”, İA, X, 685.

Muharrem Kesik

PERVÎN-i İ‘TİSÂMÎ

(1907-1941)

(پروين إعتصامي)

Çağdaş İran edebiyatının en ünlü kadın şairi.

Tebriz’de doğdu. Fars ve Arap edebiyatlarıyla ilgili ilk bilgilerini, Fransızca ve Arapça’dan Farsça’ya yaptığı tercümelerle tanınan babası edebiyatçı ve gazeteci Yûsuf İ‘tisâmî ile özel hocalardan aldı ve sekiz yaşında şiir yazmaya başladı. 1924’te Tahran’daki Amerikan Kız Koleji’ni bitirdi. Evlerinin edebiyatçıların buluşma yeri olması onun birçok şair ve edebiyatçı ile tanışmasına ortam hazırladı. Okuduğu mektepte bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra Tahran Üniversitesi’ne bağlı Yüksek Öğretmen Okulu’nun kütüphanesinde çalıştı. Bu sırada Rızâ Şah Pehlevî’nin sarayında özel hocalık yapmasının istendiği, fakat onun bu teklifi geri çevirdiği söylenir. 1934’te babasının kuzeniyle evlendiyse de beraberlikleri birkaç ay sürdü. Divanı ilk defa 1935’te ünlü şair ve edebiyat tarihçisi Muhammed Takī Bahâr’ın yazdığı girişle basıldı. 1936’da Kültür Bakanlığı tarafından kendisine bir nişan verildi, ancak o bu seçimi yanlış bularak ödülü kabul etmedi. 1938’de babasının vefatı üzerine dış dünya ile ilgisini tamamen kesti ve 5 Nisan 1941’de yakalandığı tifodan öldü ve Kum şehrindeki aile mezarlığında babasının yanına defnedildi.

Pervîn’in kişiliği, felsefî görüşleri, fikirleri, üslûbu ve ahlâkî mazmunlarıyla İran edebiyatında ayrı bir yeri vardır. Şiirle ilgili çalışmalarında esas yönlendirici olan babası başlangıçta ona Fransızca, Arapça ve Türkçe şiirlerden yaptığı mensur çevirileri vererek bunları nazım haline getirmesini istiyordu. Önceleri babasının dergisi Bahâr’da yayımlanan ve çağdaş antolojilerde örnekleri görülen şiirleri divanının son dönemlerde yapılan bir baskısına göre (Tahran 1363 hş./1984) 5606 beyittir ve birkaçı dışında kaside, mesnevi, kıta ve gazel tarzındadır. Konuları içtimaî ve ahlâkî olup, özellikle kadın ve aile ön planda gelmektedir. Kadının eğitiminden ve kalkınmadaki rolünün öneminden söz eder. İran toplumundaki aksak yönleri

ele alır ve bu aksaklıkların eğitim ve öğretim yetersizliğinden doğduğunu öne sürer. Şiirlerinde ahlâkî ve tasavvufî konuların yanı sıra vatan sevgisi ve tabiat da işlenmiştir. Onun üslûbu kendine özgü deyiş biçiminin Horasan ve Irak üslûplarıyla bileşimi gibidir, bilhassa Nâsır-ı Hüsrev ile Sa'dî-i Şîrâzî'nin etkisinde kalmıştır. Etkilendiği diğer şairler arasında Senâî, Evhadüddîn-i Enverî, Ferîdüddin Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Abdurrahman-ı Câmî sayılabilir.

Pervîn'in sağlam bir lafız ve anlam örgüsüne sahip kasidelerindeki ahlâkî ve tasavvufî ruhla kısa mesnevilerindeki renklilik kıtalarında yerini kadınca tahassüs ve letâfete bırakır. Eski ve yeni tarzda yazdığı kıtalarının dili son derece sade ve açıktır. Arapça'yı çok iyi bilmesine rağmen divanında kullandığı Arapça kelime sayısı çok azdır. Kalıp ve şekilden ziyade fikir ve mânaya önem veren Pervîn yeniden canlandırdığı münazara formunda çok başarılı olmuş, klasik edebiyattan aldığı bu tarzdaki şiirlerinde kendi içgüdülerini ve yaratıcılığını ortaya koymuştur. Onun çeşitli beyit ve mısraları darbımesel haline gelmiştir. Ali Ekber Dihhudâ bunlardan yirmi ikisini Ems̱âl ü Ḥikem adlı eserine dahil etmiştir.

Divanının ikinci neşri ölümünden kısa bir süre sonra kardeşi Ebü'l-Feth İ'tisâmî tarafından yapılmış (Tahran 1320 hş./1941, Bahâr'ın girişiyle birlikte; 8. bs., Tahran 1363 hş./1984), bunu diğeri izlemiştir (nşr. Minûçihr Muzafferiyân, Tahran 1362 hş./ 1983, 1364 hş./1985; nşr. Hişmet Müeyyed, Costa Mesa 1987; nşr. Ahmed Kerîmî, Tahran 1369 hş./1990). Pervîn'in şiirlerinden seksen ikisini Hişmet Müeyyed ve M. A. Madelung İngilizce'ye tercüme etmiştir (A Nightingale's Lament, Lexington 1985).

BİBLİYOGRAFYA

Pervîn-i İ'tisâmî, Dîvân, Tahran 1962; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, I, 148-150; Abdürresûl Hayyâmpûr, Ferheng-i Süḫanverân, Tebriz 1340 hş./ 1961, s. 103; Zebîhullah Safâ, Genc-i Süḫan, Tahran 1961, III, 291-308; Rypka, HIL, s. 387; İs'âd Abdülhâdî Kındîl, Fünûnü'ş-şiʿri'l-Fârisî, Beyrut 1981, s. 248-252; Muhammed Muîn, Ferheng-i Fârsî, Tahran 1364 hş./1985, V, 156;

Abdülhüseyin Zerrînkûb, Bâ Kârvân-ı Ḥulle, Tahran 1367 hş., s. 363-372; Yâdnâme-i Pervîn-i İʿtiṣâmî (ed. Ali Dehbaşî), Tahran 1370 hş.; M. Caʻfer Yâhakkī, Çûn Sebû-yi Teşne, Tahran 1374 hş./ 1995, s. 162-168; Ali Mîr Ensârî, İsnâdî ez Meşâhîr-i Edeb-i Muʿâṣır-ı Îrân, Tahran 1376 hş./1997, I, 129-182; Yahyâ Âryânpûr, Ez Nîmâ tâ Rûzgâr-i Mâ, Tahran 1376 hş., III, 539-550; Munibur Rahman, "Parwīn Iʿtiṣāmī", EI² (İng.), VIII, 277; Heshmat Moayyad, "Eʿteṣāmī Parvīn", EIr., VIII, 666-669; Gulâm Ali Haddâd Âdil, "Pervîn-i İʿtiṣâmî", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1379/2000, V, 586-591.

Saime İnal Savi

PERVÎZ, Gulâm Ahmed

(1985-1903)

(غلام أحمد پرويز)

Kur'âniyyûn ekolünden Tulû-i İslâm Hareketi'nin kurucusu, müfessir.

9 Temmuz 1903 tarihinde Hindistan sınırları içindeki Doğu Pencap'ta Amritsar yakınlarındaki Gordaspûr şehrine bağlı Batâle kasabasında doğdu. Babası Çôdrî (geniş toprak sahibi) Fazluddin, dedesi Çiştiyye tarikatının Nizâmiyye kolundan Hanefî âlimi ve tabip Mevlevî Rahîmbahş'tır. İlk eğitimini dedesinden aldı. Bir misyoner lisesinde orta öğrenimini tamamladıktan sonra (1921) Lahor'da devlet matbaasında kâtip olarak göreve başladı ve matbaa müdürlüğüne kadar yükseldi. Ardından İçişleri Bakanlığı'nda görev aldı (1927), müsteşar yardımcılığından emekli oluncaya kadar (1955) bu kurumda kaldı. Bu arada Pencap Üniversitesi'ni bitirdi (1934). Lahor'da bulunduğu sırada Muhammed İkbal ile görüştü ve onun düşüncelerini kendisinden öğrenme fırsatı buldu. Pervîz'in Kur'an'a dair çalışmalarında bu görüşmelerin derin etkisinin olduğu kabul edilir (Chawla, s. 6). Onun üzerinde önemli etkisi bulunan bir diğer şahsiyet, Delhi'deki Câmia Milliyye İslâmiyye'nin öğretim üyelerinden Muhammed Eslem Cerâcpûrî'dir. Pervîz, Cerâcpûrî ile ilk defa 1931 yılında görüştü ve aralarındaki yakınlık Cerâcpûrî'nin vefatına (1955) kadar sürdü (Gulâm Ahmed Pervîz, Câmiʿa, LXXIX/3-5 [1982], s. 78-80).

İkbal tarafından ortaya atılan, Hint alt kıtasının müslümanlarla Hindular arasında bölünmesini öngören iki millet nazariyesini benimseyen Pervîz bunu yazılarında savundu, bu sebeple Pakistan'ın kurucusu Muhammed Ali Cinnah'ın takdirini kazandı. 1937-1938 yıllarında Cinnah'ın müşavirliğini yaptı. Emekliliğinin ardından anayasa hazırlık çalışmalarını yürüten İslâm Hukuku Komisyonu'na üye tayin edildiyse de (1957) General Eyyûb Han'ın askerî darbesi (1958) yüzünden komisyon çalışmaları sona erdi. Pervîz 1958'de Karaçi'den ayrılarak Lahor'a yerleşti. Burada özel dersler verdi, kolej ve üniversitelerde okuyan kesimden büyük ilgi gördü. Özellikle

Batı tarzı eğitim alan kesim onun yenilikçi düşüncelerine önem veriyordu.

Pervîz'in Kur'âniyyûn hareketi çerçevesinde başta hadise bakışı ve fıkhî konulara yaklaşımı olmak üzere pek çok konudaki aykırı düşünceleri İslâm ilim geleneğine bağlı ulemânın tepkisini çekiyordu. Bu kesim bir yandan Pervîz aleyhinde kitaplar neşrederken bir yandan da ona karşı birlik kurmaya çalışıyordu. Sonunda geleneksel ekol içinde yer alan 1000 kadar âlim bir fetva hazırlayarak Pervîz'in İslâm dairesinden çıkıp "kâfir" olduğunu ilân etti. Pervîz key Bârey meyn ʿUlemâʾ ka Müttefeḳa Fetvâ adıyla kitap halinde de yayımlanan fetva çalışması (Karaçi, ts.) onun

görüşlerini bir araya getirmesi bakımından önemli bir kaynaktır. Bu fetva karşısında resmî makamların bir müeyyide uygulamaması sebebiyle Pervîz fazla bir sıkıntı çekmedi. Eserlerinde ortaya koyduğu görüşleri inceleyen başta Emîn Ahsen Islâhî ve Mevdûdî olmak üzere birçok âlim tarafından ana çizgiyi aştığı kabul edildi (meselâ bk. Tefhîm-i Dîn, s. 170-174; Sünnet ki Âʾinî Ḥays̱iyyet, tür.yer.); ancak bu gruptaki âlimler Pervîz'i tekfir etmedi. Pervîz 24 Şubat 1985'te Lahor'da vefat etti.

Gulâm Ahmed Pervîz hakkında yapılan çalışmaların bazısında onun XX. yüzyılın büyük bir filozofu olduğu ileri sürülürken bir kısmında orijinal bir fikrinin bulunmadığı, Karl Marx'ın ekonomi ve Darwin'in evrim teorilerini aynen kopya ettiği söylenmiştir. Pervîz özellikle siyasî, içtimaî ve iktisadî konuları işlediği kitaplarında çok sayıda Batılı ilim ve fikir adamının eserlerinden alıntı yapmıştır. Ancak yer yer aktarmaları arasında uyum bulunmadığı ve yersiz bilgiler topladığı görülmektedir (Târîẖ-i Edebiyyât-ı Müselmânân-ı Pâkistân u Hind, X, 322). Azîz Ahmed'e göre Pervîz, Seyyid Ahmed Han'dan sonra Batılılar'ın görüşlerini en çok kullanan ve bunlara güvenen bir kişidir (Islamic Modernism, s. 224-225). Diğer bir grup ise Pervîz'i modernist olarak takdim etmiş, bu niteliğiyle Seyyid Ahmed Han'ın ve İkbal'in görüşlerini geliştirdiği ileri sürülmüştür (Chawla, s. 9-10). Esasen Pervîz, gerek eserlerinde gerekse konuşmalarında Seyyid Ahmed Han için olumlu ifadeler kullanmış, onu önder kabul etmiş ve hakkında bir kitap yazmıştır. Pervîz'in Kur'âniyyûn çizgisinde olduğunun delillerinden biri de onun ekol mensubu diğer ilim adamları hakkındaki değerlendirmeleridir (Abdurrahman Kîlânî, s. 128-131).

Pervîz’in siyasal, ekonomik ve sosyal görüşleri üzerine çalışma yapan Muhammad Iqbal Chawla, onun 1947 öncesi görüşleriyle daha sonraki görüşleri arasında önemli farklılıklar bulunduğunu söyler. 1938’de yazdığı bir makalede Hz. Ebû Bekir örneğinden hareketle zekâtın toplanması hususunda devletçiliği savunurken Pakistan’ın kurulmasının ardından devletin zekât toplamasına karşı çıkmıştır. 1960 öncesinde sosyalizmin aşırı muhaliflerinden iken Zülfikar Ali Butto’nun başbakan olmasıyla gündeme getirilen İslâm sosyalizmi görüşünün gönüllü savunucusu olmuştur. Muhammed Iqbal Chawla, Pervîz’i yaşadığı döneminin ürünü olarak tanıtır; ona göre İslâm’ın ilerleme dini olduğunu ve bu sebeple dini günün ihtiyaçlarına göre yorumladığını belirtir. Pervîz’in ortaya koyduğu yorumların en önemli noktası siyasal ve ekonomik teorisidir. Aslında onun gündeme getirdiği konu ve kavramlar tamamen yeni değildir (A Study of Islamic Writings in Pakistan, s. 8-9). Pervîz’in eserleri üzerinde yapılan bir inceleme onun -1938’e kadar, 1947’ye kadar ve Pakistan’ın kuruluşundan sonra olmak üzere-genelde üç fikrî dönem geçirdiğini göstermektedir.

Pervîz’in en sert eleştirileri sünnetin dindeki yeri hakkındadır. Resûl-i Ekrem’in otoritesini ve sünneti teorik olarak kabul edip Kur’an’ın en iyi şekilde Resûlullah tarafından anlaşılabileceğini söylemekle birlikte Kur’an’ı açıkladığı belirtilen hadislerin sağlam bir şekilde günümüze intikal etmediğini ileri sürer. Maḳām-ı Ḥadîs̱ adıyla bir kitap yazan ve diğer eserlerinde de konuya temas eden Pervîz hadis ve sünnet malzemesini yok hükmünde görmüş, eserlerinde hadislere yer vermemiştir (ayrıntılı bilgi için bk. Mevdûdî, tür.yer.; Abdurrahman Kîlânî, s. 453-780; Hatiboğlu, Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları, s. 263-338). Pervîz’in vefatından sonra Tulû-i İslâm Hareketi mensupları, aleyhte yayınlar sebebiyle cemaatin sünnet ve hadis konusundaki tavrı hakkında bazı açıklamalar yapmış, mevzû olanların dışındaki hadislerin kendileri için bir kriter sayıldığını bildirmiştir.

Gulâm Ahmed Pervîz’in ilk yazıları 1937-1938 yıllarında A‘zamgarh’ta yayımlanan Maʿârif, Sarây-ı Mîr’de yayımlanan Iṣlâḥ ve Haydarâbâd’daki Tercümânü’l-Ḳurʾân dergilerinde çıkmış, ancak düzenli yazarlık hayatına Urduca Mecelle-i Ṭulûʿ-i İslâm ile başlamıştır. Bu dergi arkadaşı Seyyid Nezîr Niyâzî tarafından 1935 yılında İkbal’in hâtırasına çıkarılmış, fakat ertesi yıl yayımı durmuştur. Dergi 1938’de Pervîz tarafından yeniden

neşredilmiş, kendisi vefatına kadar derginin sahibi, editörü ve yazarı olmuştur. Mecelle-i Ṭulûʿ-i İslâm'ın yayımı 1942 yılında durmuşsa da 1948'de Karaçi'de yeniden başlamış, Pervîz'in 1958'de Lahor'a yerleşmesiyle burada çıkarılmasına devam edilmiştir. Derginin neşri günümüzde de sürmektedir. Pervîz başlatmış olduğu harekete ve kurduğu cemaate Tahrîk-i Tulû-i İslâm adını vermiştir. Bu hareket zamanımızda devam etmekte, cemaatin Pakistan dışında Amerika, İngiltere, Kanada, Avusturalya ve Güney Afrika gibi ülkelerde şubeleri bulunmaktadır (ayrıca bk. KUR'ÂNİYYÛN).

Eserleri. Kur'âniyyûn ekolünün en velûd yazarlarından olan Pervîz kırk kadar eser kaleme almıştır. Tamamına yakını Urduca olan bu çalışmalarının çoğu Kur'an ve tefsire dairdir (tefsirle ilgili eserleri ve tefsirciliği hakkında bk. Birışık, s. 371-390). 1. Men ü Yezdân (Delhi 1941; Lahor 1958). Pervîz'in ilk dönemde yazdığı ve burada ilk sırada verilen yedi kitabı Maʿârifü'l-Ḳurʾân adıyla bir seri halinde düzenlenmiş, bu seri sonraki baskılarında ayrı kitaplar halinde neşredilmiştir. Men ü Yezdân'da Allah'ın varlığı, isimleri, sıfatları, fiilleri vb. geniş biçimde ele alınmıştır. 2. İblîs ü Âdem (Delhi 1945; Lahor 1954, 1972, 1983, 1993). Eserde insanın yaratılışı, Âdem kıssası, İblîs, şeytan, cinler, melekler, vahiy ve risâlet konuları Kur'an'a dayalı olarak anlatılmaktadır. 3. Cûʾey Nûr (Karaçi 1955; Lahor 1986, 4. bs.). "Nur ırmakları" anlamına gelen bu eser peygamberler hakkındadır. 4. Berḳ-ı Ṭûr (Karaçi 1955; Lahor 1956, 1973, 1993). İsrâiloğulları'ndan ve onlardan gelen peygamberlerden bahsedilen kitapta Zülkarneyn konusu da ele alınmıştır. 5. Şuʿle-i Mestûr (Lahor 1958, 1971). 6. Miʿrâc-ı İnsâniyyet (Karaçi 1949; Lahor 1976, 1993, 5. bs.). Hz. Peygamber'in hayatına dairdir. 7. İnsân ney Kiya Sôça? (Karaçi 1955; Lahor 1959). Eflâtun'dan modern döneme kadar insanların geçirdiği düşünce evreleri hakkındaki eserde müellif yer yer Kur'an âyetleriyle mukayeseler yapmaktadır. 8. Luġātü'l-Ḳurʾân (I-IV, Lahor 1941, 1960-1961, 1984). Pervîz'in gençlik yıllarında Kur'an'dan faydalanmak için yaptığı bir çalışma olup ilmî objektiflik bakımından başta gelen eseridir. Müellif burada Kur'an'daki belli başlı kelime ve kavramları, yer ve şahıs isimlerini alfabe sırasına göre ele almış ve güvenilir kaynaklardan hareketle açıklamıştır. 9. Tebvîbü'l-Ḳurʾân (I-III, Lahor 1977, 1984). Kur'an'ın konu fihristidir. Eserde belli bir sistem içinde oluşturulan başlık ve alt başlıklar mânalandırılmış, ardından çizilen anlam çerçevesine hangi âyetlerin ne tür

özellikleri sebebiyle alındığı belirtilmiştir. 10. Meṭâlibü'l-furḳān (I-V, Lahor 1975; VI, 1984; VII, 1991). Pervîz'in yıllar süren Kur'ân-ı Kerîm derslerinin teybe kaydedildikten sonra yazıya geçirilmiş şekli olup müellif eserin hayatta iken basılan ilk altı cildini okumuştur. Diğer ciltler ise teyp kasetlerinin çözümlenmesiyle meydana gelecektir. Ancak müellif yoğun açıklamalarının ilk ciltlerde bulunduğunu ifade etmiştir (Meṭâlibü'l-furḳān, Mukaddime, I, ḳ). 11. Mefhûmü'l-Ḳurʾân (Lahor 1960-1961; diğer baskıları için bk. Ahmed Han, s. 165; Cemîl Nakvî, s. 53). Pervîz bu çalışmasında Kur'an âyetlerinden anladıklarını rahat bir

anlatımla kaleme almıştır. Bu açıdan eser çok kısa açıklamalarla yetinilen bir Kur'an tercümesi mahiyetindedir. Müellif bu eserini yirmi beş-otuz yıllık bir emeğinin ürünü olarak göstermektedir (Mefhûmü'l-Ḳurʾân, I, 12). 12. Ḳurʾânî Fayṣaley (Lahor 1987, 1992). Âyetler çerçevesinde ibâdât, muâmelât ve ukūbât konularının işlendiği eserde aile ve toplum, siyasî, içtimaî ve iktisadî hayat, Allah, insan, peygamber, Kur'an, hadisler, köle ve câriyelik mevzuları yer alır. 13. Ḳurʾânî Ḳavânîn (Lahor 1978). Daha çok hukuka ve devletin işleyişine dair konuların Kur'an ışığında işlendiği bir eserdir. 14. İkbâl aor Ḳurʾân (I, Lahor 1955, 1975, 1987; II, 1988). Müellifin İkbal hakkında yazdığı makalelerin bir araya getirilmesiyle oluşan eser İkbal'in Kur'an'a bakışını ve Kur'an'ı yorumlayışını içermektedir. 15. Niẓâm-ı Rubûbiyyet (Karaçi 1954; Lahor 1978). Pervîz, "nizâm-ı rubûbiyyet" ifadesiyle Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut dinî, siyasî, içtimaî ve iktisadî sistemi anlatmaya çalışmaktadır. Doğu ve Batı dünyasının ekonomik sistemlerinin eleştirildiği eserde ekonomik konular geniş biçimde ele alınmıştır. 16. Cihân-ı Ferdâ (Lahor 1969, 1987). Ölüm, öldükten sonra dirilme, hesap, cennet ve cehennem gibi konuların işlendiği kitapta Ehl-i sünnet inancına ters düşen pek çok görüş yer almaktadır. 17. Meẕâhib-i ʿÂlem ki Âsmânî Kitâbeyn (Lahor 1977). İlâhî olan ve olmayan belli başlı dinlerle ilgili bir çalışmadır. 18. Taṣavvuf ki Ḥaḳīḳat (Lahor 1981, 1992). "Tasavvuf ve İslâm", "Tasavvuf ve İkbal" adlı iki bölümden oluşan kitapta tasavvufta çok kullanılan terimlerin tahlili yapılır ve büyük mutasavvıfların görüşleri üzerinde durulur. Eserde tasavvufa yönelik eleştiriler de yer almaktadır. 19. Şâhkâr-ı Risâlet ʿÖmer Fârûḳ (Lahor 1974). Hz. Ömer hadis rivayeti karşısındaki tutumu, Kur'an'ı öne çıkaran söz ve uygulamaları sebebiyle Kur'âniyyûn ekolünün çok önemsediği bir şahsiyettir. Pervîz bu hacimli kitabında Hz. Ömer'i tanıtırken onun

görüşlerinden kendisine deliller çıkarmaya çalışır. 20. Maḳām-ı Ḥadîs̱ (Lahor 1957, 1965, 1975, 1992, 2001). Pervîz ile hocası Muhammed Eslem Cerâcpûrî'nin yazılarını ihtiva eden eserde sünnetin dindeki yeri, mevsukiyeti, hadis kitaplarının durumu, hadise farklı yaklaşan âlimlerin görüşleri gibi konular ele alınmıştır. Kitapta, Ebû Hanîfe'nin hadisleri çok sert bir dille eleştirdiği iddiasının yer aldığı bir bölüm bulunmaktadır. 21. İslâm Kiyâ he (Lahor 1964, 1992). İslâm, din ve insanla ilgili çeşitli konuları içerir. Aynı konular müellif tarafından Islam-A Challenge to Religion adlı eserde de büyük oranda işlenmiş olup (Lahor 1968, 1989) bu kitap onun tercümesi niteliğindedir. 22. Esbâb-ı Zevâl-i Ümmet (Karaçi 1952; Lahor 1976, 1993, 8. bs.). Daha önce Mecelle-i Ṭulûʿ-i İslâm'da tefrika edilen bir risâle olup Pervîz'in dinî görüşlerinin bir özeti mahiyetindedir. Bu sebeple kitap büyük rağbet görmüş ve birçok baskısı yapılmıştır. 23. Selîm key Nâm Ḥuṭûṭ (I, Lahor 1953, 1954, 1959; II, Lahor 1959, 1992; III, 1960; I-III, 1981, 1984, 1986). Sistematiği itibariyle modern tarzda kaleme alınan eserde geleneksel İslâm'a ve topluma karşı mücadele eden Selîm adlı hayalî bir gence yazılmış mektuplar yer almaktadır. Bu mektuplarda Allah tasavvurundan Hz. Muhammed'in dindeki yerine, komünizm-İslâm ilişkisinden namaz ve zekâta kadar pek çok konu işlenmiştir. 24. Ṭâhire key Nâm Ḫuṭûṭ (I-II, Lahor 1957, 1969, 1976, 1989). Tâhire isimli hayalî bir kıza hitaben yazılmış on üç mektuptan oluşan kitapta nikâh, talâk, çok evlilik gibi konular ele alınmıştır. Mektuplardan birinde Pervîz, miras ve şahitlik hususunda kadınlarla erkekler arasındaki eşitsizliği kabullenilemez bir durum olarak nitelendirmiştir (Ṭâhire key Nâm Ḫuṭûṭ, s. 35-36; Pervîz'in eserleri için bk. Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, s. 52-54).

Gulâm Ahmed Pervîz hakkında muhtelif kişiler tarafından çalışmalar yapılmıştır. Bunların arasında Freeland Abbott, Erwin I. J. Rosenthal, Sheila McDonough, J. M. S. Baljon, Aziz Ahmad, G. E. von Grunebaum, M. Iqbal Chawla, Muhammed Ömer Dırâz, Abdurrahman Kîlânî, Muhammed Dîn Kāsımî, İbrahim Hatiboğlu ve Abdülhamit Birışık sayılabilir (bu yazarların eserleri için bk. bibl.; Pervîz hakkında yapılan diğer çalışmalar için bk. Ṭulûʿ-i İslâm, LII/7 [2000], s. 3-5). Münevver Hüseyin Dihlevî'nin Ḳurʾânî Taʿẕîrât be-Cevâb-ı Pervîzî Ḥurâfât (Lahor 1947), Münşî Abdurrahman Han'ın İntisâb (Mültan 1984), Muhammed Âşık-ı İlâhî Bülendşehrî'nin Fitne-i İnkâr-ı Ḥadîs̱ (Lahor 1986), Reşîd

Ahmed’in Fitne-i İnkâr-ı Ḥadîs̱ (Karaçi 1403) adlı kitaplarında ve Muhammed Şefî’in “Gulâm Ahmed Pervîz per Küfr ka Fetvâ” (Şihâb, V/9 [Lahor 1962], s. 12), Velî Hasan Tonkî’nin “Küfriyyât-ı Pervîz” (Beyyinât, I/1 [Karaçi 1962], s. 33-48), Muhammed Sıddîk’ın “Ḳurʾân aôr Pervîz” (Beyyinât, XI/3 [Karaçi 1987], s. 50-63) isimli makalelerinde Pervîz’in görüşleri eleştirilmiştir. Bu eleştirilere Mecelle-i Ṭulûʿ-i İslâm dergisinde yayımlanan makalelerin yanı sıra Sâbir Sıddikī’nin Ebleh-i Mescid (Lahor 1989, 2. bs.) ve Muhammed İslâm’ın Taḥrîk-i Pâkistân aôr Pervîz (Lahor 1988) adlı eserlerinde cevaplar verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Gulâm Ahmed Pervîz, Meṭâlibü’l-furḳān, Lahor 1975, Mukaddime, I, k; a.mlf., Mefhûmü’l-Ḳurʾân, Lahor, ts. (İdâre-i Tulû-i İslâm), I, e-g, 1-13; a.mlf., Tebvîbü’l-Ḳurʾân, Lahor 1984, I, 9; a.mlf., Ṭâhire key Nâm Ḫuṭûṭ, Lahor 1989, s. 35-36; a.mlf., “Vo Merd-i Dervîş”, Câmiʿa, LXXIX/3-5, Delhi 1982, s. 78-80; E. I. J. Rosenthal, Islam in the Modern National State, Cambridge 1965, s. 260-265; F. Abbott, Islam and Pakistan, New York 1968, s. 210-217; Sheila McDonough, The Authority of the Past: A Study of Three Muslim Modernists, Chambersburg 1970, s. 35-49; Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964, London 1970, s. 224-236; a.mlf. - G. E. von Grunebaum, Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968, Wiesbaden 1970, s. 167-181; Târîḫ-i Edebiyyât-ı Müselmânân-ı Pâkistân u Hind, Lahor 1972, X, 320-328; Ahmed Han, Ḳurʾân-ı Kerîm key Urdû Terâcim: Kitâbiyât, İslâmâbâd 1987, s. 165; Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, el-Ḳurʾâniyyûn ve şübühâtühüm ḥavle’s-sünne, Tâif 1409/1989, s. 47, 52-54; Mohammad Iqbal Chawla, A Study of Islamic Writings in Pakistan, Lahore 1990, s. 6, 8-10; Cemîl Nakvî, Urdû Tefâsîr-Kitâbiyât, İslâmâbâd 1992, s. 53; Muhammed Ömer Dırâz, Devleti Pervîz, Lahor 1992; Emîn Ahsen Islâhî, Tefhîm-i Dîn, Lahor 1992, s. 170-174; J. M. S. Baljon, Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler (trc. Şaban Ali Düzgün), Ankara 1994, tür.yer.; Mevdûdî, Sünnet ki Âʾinî Ḥays̱iyyet, Lahor 1995, tür.yer.; Abdurrahman Kîlânî, Âyîne-i Pervîziyyet, Lahor 2001, s. 128-131, 453-780; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir

Ekolleri, İstanbul 2001, s. 371-390; İbrahim Hatiboğlu, İslâm Dünyasında Çağdaşlaşma Serüveni, İstanbul 2004, s. 205-210; a.mlf., Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları, İstanbul 2004, s. 263-338; Muhammed Dîn Kāsımî, Cenâb Ġulâm Aḥmed Pervîz Apney Elfâẓ key Â᾿iney meyn, Lahor 2006; "ʿAllâme Ġulâm Aḥmed Pervîz-Ek Teʿârüf", Ṭulûʿ-i İslâm, XLIX/2, Lahor 1996, s. 12-24; a.e., LIII/7 (2000), s. 3-5; Muhammed Evvâb es-Sibtîn, "Pervîz, Ġulâm Aḥmed", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1379/ 2000, V, 579-580.

Abdülhamit Birışık

PERVÎZ NÂTİL HÂNLERÎ

(1914-1990)

(پرويز ناتل خانلري)

İranlı şair, dilbilimci ve devlet adamı.

Tahran'da doğdu. Aslen Mâzenderanlı olan ailesinden birçok kişi Kaçarlar döneminin divan teşkilâtında görev yapmıştı. Hânlerî nisbesi dedesi "hanlar hanı"ndan gelmektedir. İlk eğitimini babası Ebü'l-Hasan İ'tisâmüddevle'den aldı; daha sonra dârülfünunu ve Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ni bitirdi (1932). İlk makalesi henüz öğrenciyken İḳdâm gazetesinde

yayımlandı. Bedîüzzaman Fürûzanfer, Bahâr, Saîd-i Nefîsî ve Abbas İkbâl-i Âştiyânî gibi üstatlardan ders aldı. Fürûzanfer'in danışmanlığında Fars aruzu üzerine hazırladığı doktora çalışmasını 1943'te tamamladı. Aynı yıl, 1979'a kadar devam eden edebiyat ağırlıklı aylık Süẖan adlı dergiyi çıkarmaya başladı. 1948-1950 yılları arasında Sorbonne Üniversitesi'nde yüksek dil bilimi eğitimi gördü ve güzel sanatlar bölümünün derslerine katıldı. Dönüşünde İçişleri bakan yardımcılığına getirildi. 1957'de Amerika'dan aldığı bir davetle görevinden ayrılıp oraya gitti ve çeşitli üniversitelerde bilimsel etkinliklerde bulundu.

İran'a geri geldiğinde Azerbaycan valiliğine tayin edilen Pervîz Nâtil daha sonra Mâzenderan milletvekili seçildi ve 1962 yılında Kültür bakanı oldu. Bu görevde iken ders kitaplarında yaptığı düzenlemeler eğitim ve öğretim alanında büyük bir reform sayıldı. Onun bakanlığı sırasındaki hizmetlerinden biri de kurduğu okur yazar birlikleriyle halkın okuma yazma oranını yükseltmeye çalışmasıdır. Mart 1964'te bakanlıktan istifa ederek kendini ilme ve edebî faaliyetlere adadı. Öncelikle Bünyâd-i Ferheng-i Îran adıyla bir kurum oluşturdu ve bu kurum aracılığıyla İran'la ve İslâmiyet'le ilgili birçok eserin yayımını gerçekleştirdi. Bir ara Şâhnâme Kurumu'nun başkanlığında bulundu; çok sayıda kongre ve ilmî toplantıya katıldı. Son

dönemde şah tarafından getirildiği senatörlük görevi, 1979 İran İslâm Devrimi'nin ardından Pehlevî rejiminin suçlularından biri olarak itham edilmesine ve dört ay hapis yatmasına yol açtı. 23 Ağustos 1990'da Tahran'da öldü. Hânlerî şiirde yenilik taraftarı idi; ancak bu hususta aşırılığa karşı çıkmıştır. İlk yazdığı " Mâh der Mirdâb" (1937) ve "Yağmâ-yı Şeb ü Zuhr" (1942) adlı şiirleriyle meşhur olmuştur. Onun için "gençken şair, orta yaşlarda edip, ileri yaşlarda klasik edebiyat görüş sahibi üstat" tanımı yapılır. Kitaplarının yanında başta kendi dergisi Süẖan olmak üzere birçok dergide makaleleri yayımlanmıştır.

Eserleri. A) Telifleri: Taḥḳīḳ-i İntiḳādî der ʿArûż-i Fârsî (Tahran 1327 hş./1948, doktora tezidir); Vezn-i Şiʿr-i Fârsî (Tahran 1337 hş./1958); Der Bâre-i Zebân-i Fârsî (Tahran 1340 hş./1961); Zebân Şinâsî ve Zebân-ı Fârsî (Tahran 1343 hş./ 1964); Ferheng ve İctimâʿ (Tahran 1345 hş./1966); Şiʿr ve Hüner (Tahran 1345 hş./ 1966); Târîẖ-i Zebân-ı Fârsî (Tahran 1348 hş./1969; Farsça'nın tarihi açısından önemli olan son üç eser N. H. Ansari tarafından İngilizce'ye çevrilmiş ve bir cilt halinde yayımlanmıştır: A History of the Persian Language, Delhi 1977); Destûr-i Zebân-i Fârsî (Tahran 1351 hş./1972); Terânehâ (Tahran 1353 hş./1974); Hüner ve Edebiyyât-ı İmrûz (baskı yeri yok, 1366 hş./1987, Sîmîn Dânişver ile birlikte); Heftâd Süẖan (Tahran 1367 hş./1988). B) Neşirleri: İbn Sînâ, Meẖâricü'l-ḥurûf yâ es-bâbü ḥudûs̱i'l-ḥurûf (Tahran 1333 hş.); Çend Nükte der Taṣḥîḥ-i Dîvân-ı Ḥâfıẓ (Tahran 1338 hş./1959); Ferâmurz Errecânî, Semek-i ʿAyyâr (I-V, Tahran 1343 hş./ 1964); Rüstem ve Sührâb: ez Şâhnâme-i Firdevsî (Tahran 2536 şş./ 1977). C) Tercümeleri: Pushkin, Duẖter-i Sürvân (Tahran 1310 hş., Fransızca'dan); Joseph Bedier, Trîstân u Îzût (Tahran 1357 hş., Fransızca'dan).

BİBLİYOGRAFYA

M. Caʻfer Yâhakkī, Çûn Sebû-yi Teşne, Tahran 1374 hş./1995, s. 102,103, 231, 232; Yedullah Celâlî Pendârî, "Ḫâṭırât-i Pervîz Nâtil Ḫânlerî", Âyende, XVI/5-8, Tahran 1369 hş., s. 427-453; Îrec Efşâr, "Doktor Pervîz Nâtil Ḫânlerî", a.e., XVI/9-12 (1369 hş.), s. 648-663; "Doktor Pervîz Nâtil

Ḫânlerî”, Îrânnâme, VIII/2, Washington 1990, s. 656-664; Ahmad Tafazzolī, “Farhang-e Tārīkī-e Zabān-e Fārsī”, EIr., IX, 272.

Rıza Kurtuluş

PESANTREN

Endonezya’da geleneksel din eğitimi kurumu.

Cava dilinde “öğrenci yeri” anlamına gelen pesantren kelimesi, kiai denilen ve öğrencilerle aynı kampüs içerisinde yaşayan hocaların klasik din bilimlerini okuttuğu özel eğitim kurumuna verilen addır. Tarihi İslâm öncesi döneme kadar gitmekte ve eskiden şehirlerin uzağında ıssız ormanlık ve dağlık bölgelerde Hindu-Budist inançlarının ve mistik felsefenin öğretildiği eğitim merkezlerinden XV. yüzyılın sonlarına doğru İslâmiyet’in benimsenmesiyle birlikte bugünkü şekline dönüştüğü kabul edilmektedir. Cava’daki Demak Sultanlığı’nın sözlü geleneklerine göre ise pesantrenler ilk defa, XV. yüzyılın ikinci yarısında Cava adasının İslâmlaşmasında önemli rol oynayan velîler tarafından kurulmuştur. Pesantrenler zamanla kırsal kesimlere köklü biçimde yerleşerek çevrenin mânevî, kültürel ve sosyoekonomik hayatına yön vermişler, sömürge döneminde de yabancı güçlere karşı bir muhalefet merkezi oluşturmuşlardır.

XV. yüzyıldan beri varlıklarını sürdüren pesantrenlerde verilen eğitimin kalitesi yönetici hocanın (kiai) kişiliğine ve ilmî seviyesine sıkı sıkıya bağlıdır. Hocalar halk arasında dinî bilgisi derin ve gizemli güce sahip karizmatik liderler olarak tanınır. Eğitim ve öğretimin yanı sıra çevredeki müslüman halkın örf ve âdetlerinde, mübarek gün ve gecelerde, dinî toplantı ve merasimlerin icrasında önemli rol oynayan hocalar gönüllü görev yapar, geçimlerini de pesantren çevresinde yer alan kendilerine ait pirinç tarlalarıyla bağ ve bahçelerde çalışarak temin ederler. Bu arada öğrenciler de eğitimin yanı sıra bu arazilerde çalışır, ayrıca aileleri kendilerine destek sağlar. Kampüsteki cami ve yurtlar bu işler için kurulmuş vakıf fonlarıyla inşa edilir.

Eğitim ve öğretim, hocanın yönetimi altında üstat denilen yardımcılar ve ileri seviyedeki öğrencilerle birlikte yapılır. Öğrencilerin büyük bir kısmı yatılıdır; bunların dışında çevredeki yerleşim merkezlerinden gelen öğrenciler de bulunmaktadır. Bazı pesantrenler tarikatla bağlantılı olup tarikata yalnız ileri seviyedeki öğrenciler ve eğiticiler girebilir. Geleneksel

pesantrenlerde belirli bir sınıf sistemi, müfredat programı, başarı durumunu ölçen sınav sistemi ve diploma verme gibi modern eğitimin öngördüğü usuller yoktur. Buralarda öğrencilerin mânevî ve ahlâkî durumunu yükseltmeyi ön planda tutan ve daha çok ezberciliğe dayanan bir eğitim sistemi hâkimdir. Geleneksel pesantrenler eğitim seviyeleri bakımından dört kısma ayrılır. Küçük çaptakiler sadece gündüzlü öğrencilere Kur'an ve temel dinî bilgiler öğretir. Orta seviyedekiler yatılıdır ve belirli konulara dair bazı kitapları okurlar. Bir üst seviyedekilerde daha muhtevalı öğretim yapılırken seçilmiş dallarda derinleşen yüksek seviyedekilerde ihtisas eğitimi verilir. Çocuklar eğitim ve öğretimin yanı sıra nöbet tutma, arazide çalışma, yemek yapma ve temizlik gibi günlük işlerde de beceri kazanırlar. Geleneksel tipteki bir pesantren kampüsü içerisinde hocanın ve yardımcılarının evleri, bir mescid, derslikler, toplu faaliyetler ve spor için ayrılmış geniş bir meydan, öğrenci yurtları ve

çevresinde öğrenciler tarafından ekilip biçilen araziler yer alır. Yakın dönemlerde açılan modern pesantrenlerde ise büyük bir cami, kütüphane, kitap satış yeri, misafirhane, oyun alanları ve diğer sosyal tesisler bulunur. Bazı pesantrenler kurucularının ölümüyle birlikte işlerliğini kaybederken bazıları mirasçıları vasıtasıyla birkaç nesil devam ettirilir.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru sömürge hükümeti tarafından modern eğitim sistemine dayanan Batı tipi okullar açılıncaya kadar Endonezyalılar'ın yegâne eğitim kurumu pesantrenlerdi. 1831 yılında Hollandalılar'ın yaptığı bir araştırmaya göre sadece Cava adasında irili ufaklı 1853 pesantren ve 16.556 öğrenci bulunuyordu. Önceleri yalnız din eğitimi veren pesantrenler, 1930'lu yıllardan itibaren yenilikçi cemiyetlerin Batı tipinde özel okullar kurmasıyla birlikte onların programlarından esinlenerek müfredatlarını geliştirmeye başladılar. 1960'lı ve 1970'li yıllara gelindiğinde ise kendilerini tamamen yenilemek zorunda kaldılar. Bunda, ilköğretimin zorunlu hale getirilmesi sonucu Din İşleri Bakanlığı'nın çoğunluğu köylerde olmak üzere binlerce yeni ilkokulla medrese açmasının etkisi büyüktür. Pesantrenlerde devletin açtığı bu okullar örnek alınarak din derslerinin oranı % 30'a kadar düşürüldü ve genel eğitimin öngördüğü dersler müfredata eklendi. Modern pesantrenlerde eğitim dili olarak kültür derslerinde Endonezya dili ve Arapça, din derslerinde Arapça ve İngilizce, fen derslerinde yalnız İngilizce kullanılmaktadır. Öğrencilerin de sadece

Arapça ve İngilizce konuşmaları zorunludur. Böylece bazı modern pesantrenler özel kolejlere benzer bir duruma gelmiştir. Bu arada birçok pesantren tamamen meslekî eğitime yönelerek bilgisayar, şoförlük, otomobil tamirciliği gibi kurslar düzenleyip kırsal kesimlerin kalkınmasına katkı sağlamıştır (ayrıca bk. DİA, XI, 199-200). Geleneksel pesantren öğrencilerinin büyük çoğunluğu eskiden erkek olmakla birlikte yakın dönemlerde kızlar için de müstakil pesantrenler kurulmuş ve kız öğrencilerin sayısında önemli artışlar kaydedilmiştir. Bazı pesantrenlerde ise kız ve erkek öğrenciler aynı sınıflarda eğitilmektedir.

Pesantrenler, bir yandan geleneksel eğitimin bazı özelliklerini muhafaza ederek klasik yapılarını korumaya çalışırken bir yandan da modern eğitim sistemine göre yeni okullar ve kurslar açmak suretiyle varlıklarını sürdürmektedir. Ancak iyi eğitim almış öğretim kadrolarının yetersizliği ve hocaların bazı geleneksel uygulama ve düşünce tarzlarından vazgeçememeleri sebebiyle bunlar, hıristiyanların ve yenilikçi müslüman grupların kurduğu özel okullarla devlet okulları seviyesinde bir eğitim kalitesine sahip olamamıştır. Din İşleri Bakanlığı'nın verilerine göre 2000-2001 öğretim yılında ülke genelinde pesantren sayısı 11.313, öğrenci sayısı 2.737.805, Endonezya'daki yedi-on sekiz yaş arası toplam öğrenci sayısı ise 56.336.325'tir. Bu durum pesantrenlerde okuyanların oranının % 5 civarında olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

D. Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1900-1942, Oxford 1973, s. 14-17; Profil Pesantren (ed. S. Prasodjo v.dğr.), Jakarta 1974; K. A. Steenbrink, Pesantren, Madrasah, Sekolah: Recente Ontwikkelingen in Indonesisch Islamonderricht, Meppel 1974; H. Mahmud Yunus, Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, Jakarta 1979; Z. Dhofier, Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai, Jakarta 1982; B. J. Boland, The Struggle of Islam in Modern Indonesia, The Hague 1982, s. 114-117; The Crescent in the East: Islam in Asia Major (ed. R. Israeli), London 1982, s. 150-151, 171-173, 183-186; S. Prasodjo, "The Kyai, the

Pesantren and the Village: A Preliminary Sketch", Readings on Islam in Southeast Asia (ed. A. Ibrahim v.dğr.), Singapore 1985, s. 240-246; Pesantren dan Pembaharuan (ed. M. D. Rahardjo), Jakarta 1983; M. Ziemek, Pesantren dalam Perubahan Social, Jakarta 1986; T. Abdullah, "Pesantren in Historical Perspective", Islam and Society in Southeast Asia (ed. T. Abdullah - S. Siddique), Singapore 1986, s. 80-107; The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia (ed. M. Oepen - W. Karcher), Jakarta 1988; Islamic Civilization in the Malay World (ed. Mohd. Taib Osman), Kuala Lumpur-Istanbul 1997, s. 156-167; L. W. C. van den Berg, "Het Mohammedaansche godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de daarbij gebruikte Arabische boeken", Tijdschrift voor Indische Taal-, Land, en Volkenkunde, XXXI, Batavia 1886, s. 519-555; L. Castles, "Notes on the Islamic School at Gontor", Indonesia, sy. 1, Ithaca 1966, s. 30-45; M. van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script used in the Pesantren Milieu", Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde, CXLVI/2-3, Leiden 1990, s. 226-269; R. L. Winzeler, "Traditional Islamic Schools in Kelantan", Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, XLVIII/1, Singapore 1975, s. 91-103; İsmail Hakkı Göksoy, "Endonezya'da Din Eğitimi Kurumları ve Tarihi Gelişimleri", Dini Araştırmalar, V/15, Ankara 2003, s. 37-63; a.mlf., "Endonezya", DİA, XI, 199-200; "Pesantren", Encyclopaedie van Nederlandsch Indië, 's-Gravenhage 1917-39, III, 388-389; R. A. Kern, "Pasantren", İA, IX, 512-514; F. M. Denny, "Pesantren", EI² (İng.), VIII, 296-299; H. M. Federspiel, "Pesantren", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 324-326; "Pesantren", Ensiklopedi Islam, Jakarta 1999, IV, 99-110.

İsmail Hakkı Göksoy

PESENDÎDE

(پسندیده)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Farsça'da "beğenilmiş, seçilmiş" anlamına gelen pesendîde kelimesi III. Selim tarafından terkip edildiği kabul edilen az kullanılmış bir makamın adıdır. Rast perdesinde karar eden ve inici-çıkıcı seyir karakterinde olan pesendîde makamı, yerinde yani bûselik perdesinde yer alan nişâbur makamı dizisinden bir parçanın veya nişâbur beşlisinin nevâ perdesindeki bûselik dizisinden bir parçanın, yerindeki rast veya acemli rast dizi veya beşlisine eklenmesinden meydana gelmiştir. Güçlüsü nevâ perdesi olup bu perdede genellikle bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır.

Bu üç dizinin meydana getirdiği pesen-dîde makamının seyri esnasında bûselik perdesinde nişâburlu veya mâhur perdesi kullanılarak inilmişse hüseynîli, dügâh perdesinde rastlı ve rast perdesinde penç-gâhlı, rast dizisine geçildiğinde nevâda rastlı, segâhta segâh veya ferahnaklı, dügâh perdesinde ise uşşaklı asma kararlar yapılabilir.

Makam rast makamı gibi pest taraftan yegâh perdesine bir rast dörtlüsü alarak genişler. Bu sebeple hüseynî-aşiran perdesinde uşşaklı, yegâh perdesinde rastlı asma kararlar yapılabilir.

Nota yazımında donanımına si için koma bemolü (segâh), fa için bakiye diyezi (eviç) konulur ve gerekli diğer değişiklikler eser içinde gösterilir. Yedeni portenin 1. aralığındaki bakiye diyezli fa (ırak) perdesidir.

Pesendîde inici-çıkıcı bir makam olduğu için seyrine güçlü nevâ perdesi civarından ve bu perdedeki bûselik veya yerindeki (bûselikteki) nişâbur dizilerinin seslerinden başlanır. Makamı meydana getiren dizi ve çeşnilerde karışık gezinilip güçlü nevâ perdesinde bûselik çeşnisiyle ve nîm-hicaz perdesi yeden olarak kullanılıp yarım karar yapılır. Bu arada gereken yerlerde gerekli asma kararlar da gösterilir. Nihayet yerindeki rast dizisine

geçilir ve bu makamın özellikleri de gösterildikten sonra rast dizi veya beşlisiyle rast perdesinde yedenli tam karar yapılır.

III. Selim'in ağır hafif usulündeki peşrev ve saz semâisiyle, "Her ne dem sâkî elinden sâgar-ı işret gelir" mısraıyla başlayan ağır çenber bestesi ve, "Zîver-i sîne edip rûh-i revânım diyerek" mısraıyla başlayan ağır semâisi, Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin, "Ey âfet-i can âşık-ı âzâr" mısraıyla başlayan yürük semâisi ve Rifat Bey'in düyek usulünde, "Olalı endîşe-i zülfünle gönlüm serserî" mısraıyla başlayan düyek şarkısı bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 26; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 96; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 197-198; IV, 241-242; Özkan, TMNU, s. 421-428; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 204-205.

İsmail Hakkı Özkan

PEŞÂVER

(پشارو)

Pakistan'ın kuzeybatısında tarihî bir şehir.

Afganistan sınırına çok yakın bir kesimde deniz seviyesinden 320 m. yükseklikte ve Kâbil nehrinin kollarından Bara'nın sol yakasında bulunmaktadır. Muhtemelen milâttan önce V. yüzyılda Kuşanlar tarafından stratejik Hayber Geçidi'ne 16 km. mesafede Purushapura adıyla kurulmuştur. Daha önce Hint-Ârî asıllı farklı kabilelerin oturduğu bölgeyi Büyük İskender'in zaptından sonra haleflerinden Seleukos I. Nikator, Maurya İmparatorluğu'nun kurucusu Chandragupta Maurya'ya (ö. m.ö. 296) terketti. Bu dönemde Budizm bölgeye girdi ve Purushapura, Budist Gandhara Krallığı'nın başşehri oldu. Bölgede halkın çoğunluğunu teşkil eden Peştûnlar'ın milâttan önce I. yüzyılda Süleyman dağlarından güneye ve güneybatıya inmesinden itibaren zamanla şehir Kâbil ve Kandehar ile birlikte Peştûn kültürünün en önemli merkezlerinden biri haline geldi. Bölgeye İslâmiyet'in girişi IV. (X.) yüzyıla rastlamaktadır. Gazneli Sebük Tegin, Peşâver'e kadar ilerleyerek burada İslâmiyet'in tohumlarını atmaya muvaffak oldu (376/ 986). Türkler'in bölgeye hâkim olmasıyla birlikte Peştûnlar arasında İslâmiyet yayılmaya başladı. Bâbür Şah 936'da (1530) o sırada Begram adıyla anılan şehri ele geçirerek buraya bir kale inşa ettirdi; torunu Ekber Şah, Begram adını Farsça'da "serhat şehri" anlamına gelen Peşâver'e (Peştûnca Pakhavar) çevirdi. O yıllarda Türkistan ve Hindistan'dan pek çok ilim adamı, sûfî, tüccar, sanatkâr Peşâver'e yerleşti ve şehir Afganistan-Türkistan-Güney Asya-Ortadoğu ticaret yollarının birleştiği bir konumda İpek yolunun önemli kavşağı ve farklı kültürlerin buluşma noktası olarak gittikçe önem kazandı. Bâbürlüler zamanında "güller ve çiçekler diyarı" diye nitelenen Peşâver, Afganlı Şîr Şah Sûr döneminde Delhi'yi Kâbil'e bağlayan yolun yapılmasıyla daha da büyüdü ve hareketlendi. Ardından Bâbürlüler'le Safevîler'in hâkimiyet mücadelesine sahne oldu. 1738'de İran'da Avşarlı hânedanının kurucusu Nâdir Şah'ın eline geçti. Hindistan'ı İngiliz işgalinden kurtarmak için bir cihad hareketi başlatan İsmâil Şehîd ve Seyyid Ahmed, 1825 yılında

Delhi'den ayrıldıktan sonra bölgeye gelerek verdikleri mücadelede büyük başarı elde ettiler ve Peşâver merkezli bir hükümet kurdular. Ancak 1834'te şehre hâkim olan Sihler pek çok mimari eseri ve ünlü Şâlîmâr (Şâlâmâr) bağlarını yakıp yıktılar. 1849'da Sih yönetiminin sona ermesiyle İngilizler'in ilhak ettikleri ve büyük bir askerî garnizona çevirdikleri Peşâver, Pakistan Devleti kuruluncaya kadar onların hâkimiyetinde kaldı.

1925 yılında Hayber Geçidi'ni izleyen demiryolu hattının yapılması, altı kapılı surlarla çevrili geleneksel bir İslâm şehri görünümünde büyük bir ticaret merkezi olan Peşâver'in önemini yeniden arttırdı. Fakat burada son yarım asırda ortaya çıkan gelişmeler ve mülteci akını demografik ve fizikî yapıyı çok değiştirdi. Özellikle Sovyetler'in 1979'da Afganistan'ı işgal etmesiyle millî direnişin yönetim merkezi durumunu alan şehrin etrafına büyük mülteci kampları kuruldu. Sovyet işgalinin 1989'da sona ermesine rağmen yüz binlerce mülteci, ülkede devam eden siyasî belirsizlik ve iç savaş yüzünden Peşâver'de

yaşamayı sürdürdü. Kâbil ve Kandehar'ın bu süreçte tamamen tahrip edilmesiyle Peşâver Afganistan sınırları dışında olmasına rağmen Afgan kültürünün en önemli merkezi haline geldi.

Şehirde bugüne ulaşan tarihî eserler arasında Bâlâhisar Kalesi ile Bâbürlü Valisi Mehâbet Han tarafından 1670'te yaptırılan ve kendi adını taşıyan, iç tezyinatıyla ünlü cami en önemli olanlardır. Bünyesinde 1913'te kurulan Islamia College ve Khyber Medical College gibi tanınmış fakültelerin yer aldığı Peşâver Üniversitesi (1950) Pakistan'ın en büyük üniversitelerinden biridir; kütüphanesinde yazma eserler dahil 100.000'den fazla kitap bulunmaktadır. Önemli medreseler arasında Dârülulûm-i Serhad, Dârülulûm-i Câmia Eşrefiyye zikredilebilir. Şehirde ayrıca özellikle İngiliz dönemine ait belgelerin saklandığı eyalet arşivi mevcuttur.

Peşâver'in ekonomisi ticarete ve çevresindeki tarıma dayanır. Başlıca üretim sektörleri tekstil, şeker, meyvecilik, ayakkabıcılık, dericilik, el sanatları, kuyumculuk, mobilya, ağaç ve bakır işçiliği, halıcılık ve çömlekçiliktir. Şehir hava, kara ve demiryolu bağlantıları ile gelişmiş bir ulaşım ağına sahiptir.

Halkının % 99'u müslüman olan şehirde daha önce oturan az sayıdaki yahudi İsrail'e, Hindular ise Hindistan'a göç etmiştir; halen şehirde hıristiyanlar ve Sihler'den oluşan küçük bir azınlık yaşamaktadır. Çoğunluğu Peştûnlar'dan oluşan nüfus 1981'de 551.000 iken günümüzde 2.500.000'e ulaşmıştır; bu rakama sayıları 500.000'i bulan Afgan mültecileri dahil değildir.

Balkan savaşlarından itibaren Osmanlılar'a yoğun bir ilgi gösterilen Peşâver halkından bir grup öğrenci Türkiye'ye gelerek Millî Mücadele'ye katılmış ve bunlardan bazıları daha sonra geri dönmeyip Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmuştur. Türkiye'nin ilk Afganistan büyükelçisi Abdurrahman Peşâverî bunlardan biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Selmân Şahcihanpûrî, Ġāzî ʿ Abdurraḥmân Şehîd Peşâverî, Karaçi 1979, s. 120, 191, 274; Sayed Amjad Hussain, The Frontier Town of Peshawar, A Brief History, Peshawar 1993; Ahmad Hasan Dani, Peshawar: Historic City of the Frontier, Lahore 1994; R. Nichols, Settling the Frontier: Land, Law and Society in the Peshawar Valley, 1500-1900, Karachi 2001; Wali Shah Khattak, The Walled City of Peshawar, Peshawar 2005; Dâvûd Hâtemî, "Peşâver", DMT, III, 652-654; C. Collin Davies, "Peşâver", İA, IX, 556-558; a.mlf. - C. E. Bosworth, "Pes̲h̲āwar", EI² (İng.), VIII, 299-300.

Azmi Özcan

PEŞREV

(پيشرو)

Belli bir usulle bestelenmiş, en büyük ve en meşhur Türk mûsikisi saz eseri formu.

Sözlükte “önde giden, önde yer alan” anlamındaki Farsça pîşrev kelimesi Türkçe’de peşrev şeklini almış ve Türk mûsikisinde “başta icra edilen eser” mânasında kullanılmıştır. Forma bu ismin verilmesinin sebebi, peşrevlerin her çeşit mûsiki faslının (günümüzde Türk mûsikisi program ve konserlerinin) en başında icra edilmesi geleneğidir. Klasik fasılda ise bu bir kural durumundadır. Peşrevlerin, kendilerini takip edecek aynı makamdaki eserlerin melodilerine kulakları alıştırmak gibi bir görevi vardır. Peşrevler genel olarak her birine “hâne” denilen dört bölümden meydana gelir. İki, üç ve beş hâneli peşrevler varsa da bunlar azdır. Ayrıca darb-ı fetih usulüyle bestelenen peşrevlerin beş hâneli olma geleneği vardır. Fakat bu peşrevlerin de gerçekte dört hâneli olduğu, “zeyilli” oldukları için beş hâneli sanıldıkları, ikinci hânenin aslında zeyil olduğu da ileri sürülmüştür. Abdülkādir-i Merâgī peşrevlerin on beş hâneye kadar çıkabileceğini, bir hâneli peşreve “zahme” adı verildiğini söylerse de (Câmiʿu’l-elḥân, s. 251) bu tarife uyan bir peşrev günümüze ulaşmamıştır. Peşrev besteciliğinde çığır açtığı bilinen Kantemiroğlu da peşrevlerin üç hâne ve mülâzemeli, üç hâneli, dört hâneli ve zeyilli olmak üzere dört çeşit olduğunu belirtir (Kitâbü İlmi’l-mûsîkî, I, 184).

Peşrevlerde her hâneden sonra nağmeleri hiç değişmeden tekrarlanan “mülâzime” adlı bir bölüm gelir. Zamanımızda mülâzime bölümüne yanlış olarak “teslim” denilmektedir. Halbuki teslim, bazı peşrevlerde her hânenin son kısa parçasında o hâneyi mülâzimeye bağlayan ve nağmeleri aynı olan küçük bir melodiden ibarettir ki buna “terkîb-i intikal” adı verilir ve bu kısım hâneleri mülâzimeye intikal ettirmek için eklenir. Mülâzime ise hânelerin usul adediyle orantılı ve her hâneyi birinci hânedeki makama döndürüp o makamda karar ettiren, hemen hâne uzunluğunda bir bölümdür. Çok az da olsa bazı peşrevlerde birinci hâne aynı zamanda mülâzimedir.

Genellikle büyük, bazan da küçük usullerle bestelenen peşrevlerde hiçbir zaman aksak usuller kullanılmaz. Bu sebeple küçük usullerden sofyan, düyek gibi usuller tercih edilmiştir. Büyük usullerin birçok çeşidinin kullanıldığı peşrevlerde en çok devr-i kebîr usulünün tercih edildiği söylenebilir. Peşrevler birinci hânedeki makamın adıyla anılır; diğer hânelerde yakın veya uzak makamlara geçkiler yapılır; fakat mülâzime ile yine ilk makama dönülür.

Peşrevlerin birinci hânesinde bir makamda seyredildikten sonra hâne sonunda genellikle o makamın güçlüsünde yarım karar yapılır. Ardından gelen mülâzime ise birinci hânedeki makamla aynı makamda olmak üzere nağmeleri güçlüden alıp makamın karar perdesine doğru götürür ve nihayetinde birinci hânedeki makamın durak perdesinde tam kararla sona erer. Yakın veya uzak geçkiler yapılan diğer hânelerin ardından yer alan mülâzime de aynı vazifeyi görür. Mülâzimenin ustalıklı, kulakta kalacak, melodik ve makamı veciz bir şekilde ifade edebilecek bir yapıda olmasına itina gösterilir.

Peşrevlerde her hânedeki usul adedinin eşit olması esastır. Bunun bazı istisnaları varsa da onlarda da usul adedi orantısına ve kulakta fazlalık veya eksiklik bırakmayacak şekilde bestelenmesine itina gösterilir. Mülâzimelerde de yine hânelerdeki usul adedince veya o adedin tam yarı sayısında yahut onunla orantılı olmasına dikkat edilmelidir; ancak burada da hânelerle aynı sayıda olması esastır. Nâdir de olsa hânelerden daha uzun olan mülâzimeler görülür, fakat bunlar da sayısal bir orantıdadır.

Çeşitli makam geçkilerini tanıtmak amacıyla yapılan peşrevlere “fihrist” adı verilir. Bu peşrevlerin bilhassa ikinci, üçüncü ve dördüncü hânelerinde yakın ve uzak makamlara ustalıklı geçkiler yer alır. Bir sazla bütün sazların karşılıklı, sorulu-cevaplı icrası için bestelenmiş peşrevlere “batak, bataklı, kara batak peşrevi” denilir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir-i Merâgī, Câmiʿu'l-elḥân (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1366, s. 251-252; Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 184, 187; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 19-37; W. Feldman, Music of the Ottoman Court, Berlin 1996, s. 303-391; Alâeddin Yavaşça, Türk Mûsikisi'nde Kompozisyon ve Beste Biçimleri, İstanbul 2002, s. 45-65; İsmail Hakkı Özkan, Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri, İstanbul 2006, s. 98-99.

İsmail Hakkı Özkan

PEŞTE

(bk. BUDİN).

PEŞTELİ HİSÂLÎ

(ö. 1062/1652)

Divan şairi.

Asıl adı Hüseyin olup kaynaklarda Budinli Hisâlî olarak da geçer. Hayatına dair çok az bilgi vardır. III. Mehmed, I. Ahmed, I. Mustafa, II. Osman, IV. Murad, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed dönemlerinde yaşadığı, Bağdat'a gittiği, Eğri savaşına katıldığı ve Zevil şehrinde defterdarlık yaptığı şiirlerinden anlaşılmaktadır. Hisâlî, şairin divanının sonunda yer alan (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 130, vr. 92) Budinli Hamdi Çelebi'nin manzumesinde belirtildiğine göre 1062 (1652) yılında Peşte'de vefat etmiştir. Divanındaki şiirlerle Metâliu'n-nezâir'deki matla'larından hareketle onun mütevekkil, kanaatkâr, mütevazi bir insan olduğu söylenebilir. Hisâlî'nin, kabri Peşte'de bulunan Gülbaba için yazdığı bir gazelden ve Metâliu'n-nezâir'indeki "Gülbaba" redifli matla' beyitlerinden yola çıkılarak Bektaşî olma ihtimali üzerinde durulursa da bunu ispatlayacak başka bilgi yoktur. Şairin, tahayyülde ve mesel söylemede çağdaşları Emrî ve Hayâlî'yi kıskandıracak güzellikte manzumelerinin ve öğüt veren beyitlerinin bulunduğu Huşûî'nin bir şiirinden anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. Metâliu'n-nezâir. Hisâlî bu eserinde, XIII. yüzyıldan XVII. yüzyılın ilk yarısına kadar Anadolu ve Orta Asya sahasından pek çok şairin nazîrelerine ait matla' beyitlerini bir araya getirmiştir. Eserin, şairin kendisine ait matla' beyti sayısının çok fazla olduğu iki nüshası Nuruosmaniye (nr. 4252, 4253) ve Millet (Manzum, nr. 679-680) kütüphanelerindedir. 2. Letâifü'l-hayâl. Nef'î, Örfî-i Şîrâzî, Hayretî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Abdurrahman-ı Câmî, Feyzî-i Hindî gibi şairlere ait Farsça nazîrelerin matla' beyitlerinin derlendiği eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Lala İsmâil, nr. 575). 3. Divan. Millet Kütüphanesi'yle (Manzum, nr. 130) Edirne İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 2119) iki nüshası bulunan divanda 500 kadar gazel, bir kaside, otuz altı Farsça, on Türkçe beyit mevcuttur. Divanın Millet Kütüphanesi'nde kayıtlı nüshasında yer alan bir gazelinde Hisâlî mevcut

divanın dokuzuncu divanı olduğunu belirterek şükrediyor ve onuncu divanını yazmasının nasip kılınması için dua ediyorsa da diğer divanları henüz ele geçmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Peşteli Hisâlî, Müsvedde-i Letâifü'l-hayâl, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 120; Hisâlî, Hayatı, Eserleri ve Metâliu'n-nezâir Adlı Eserinin Birinci Cildi: İnceleme-Metin (haz. Bilge Kaya, doktora tezi, 2003), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Peşteli Hisâlî Divanı Tahlili: İnceleme-Metin (haz. Özlem Ercan [Gülnar], doktora tezi, 2003), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Osmanlı Müellifleri, II, 165; TYDK, II, 348-349; İsmail Ünver, "Eski Türk Edebiyatında Matla'lar Dizini", Üçüncü Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara 1999, II, 529-533; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, I, 250; M. Fatih Köksal, "Nazire Kavramı ve Klasik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı", Diriözler Armağanı: Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı, Ankara 2003, s. 215-290; "Hisâlî", TDEA, IV, 242; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", DİA, IX, 397.

Bilge Kaya

PEŞTU DİLİ

Afganistan'da ve Pakistan'ın kuzeyinde konuşulan dil.

Afgan (Peştûn, Pehtûn, Pathân) adı verilen halk tarafından konuşulmakta olup Derî Farsçası ile birlikte Afganistan'ın ve Kuzeybatı Pakistan'ın sınır eyaletinin resmî dilidir. Afganlar'ın bir İsrâil kavmi oldukları ve Kur'an'daki Tâlût'a uzanan nesep silsilesiyle Kays Abdürreşid'in soyundan geldikleri iddia edilmektedir. Göçebe kabileler de geleneksel biçimde buna inanmakta ve miras işlerini bu rivayet uyarınca düzenledikleri soy kütüklerine göre yürütmektedir. Ancak bu iddia ilim adamları arasında pek benimsenmemiştir. Afganlar'la ilgili görüşlerden bir diğeri, bu halkın günümüz Afganistan'ında Hint-Ârîler'in ortaya çıkmasından çok önce büyük bir medeniyet seviyesine ulaşmış bulunan kavimlerin soyundan geldiği yönündedir. Hint-Ârî kavimlerin Hindistan'a göçlerinden önce bölgede yaşayan ve çeşitli medeniyetler kurduğu bilinen halk Dravidler'dir. Ârîler'in gelişiyle bu halk Hindistan'ın güney bölgelerine sürülmüş, günümüz Pakistan'ında bölgede konuşulan sadece Dravidî kökenli Brâhuî dili kalmıştır. Bu görüşlerin ve Afganlar'ın bir İsrâil kavmi olduğu yönündeki iddiaların desteğiyle Peştuca'yı Sâmî diller grubuna sokan bazı araştırmacılar çıkmışsa da aralarında mevcut doğrudan bir bağlantıyı kanıtlayamamışlardır. Günümüz Peştuca'sında yer alan çok sayıdaki Arapça kelimenin bu dile İslâm sonrası dönemde girdiği anlaşılmaktadır. Afganlar'ın bir İsrâil kavmi olmadığını ileri sürerek Peştuca'nın Sâmî dil ailesinden gelmediğini

savunan araştırmacılardan M. Longworth Dames bu dilin bir İran lehçesinden çıkmış olabileceğini düşünmektedir (İA, IV, 137). Peştuca'nın kökeniyle ilgili diğer bir iddia da Ernest Trumpp'un Grammar (London-Tübingen 1873) adlı eserinde ileri sürdüğü, Hint-Ârî dillerinin Hint koluna mensup Sanskritçe'den türemiş olduğu tezidir. Ancak o yıllarda Hint alt kıtasında konuşulan dillerin hemen tamamını Sanskritçe'ye bağlama yönündeki eğilimin bir sonucu kabul edilebilecek olan bu iddia birçok araştırmacı tarafından reddedilmiştir. Dilin kökeniyle ilgili bir diğer görüş Longworth Dames'in de kabul ettiği, 1882'de Henry'nin Peştuca'nın Hint-

Ârî dillerinin Ârî (İran) koluna mensup olduğu, fakat bünyesine Hint dillerinden birçok sentaks ve morfoloji özellikleri aldığı tezidir. Buna göre Peştuca, dilcilerin büyük bir kısmı tarafından Hint-Avrupa dil ailesinin Hint-Ârî grubunun Doğu İran dilleri alt grubuna dahil edilmektedir (Abdürrahîm Behrûziyân, s. 209). Ancak aynı gruba mensup Fars ve Beluç dillerinde eril ve dişil ayırımı yokken bu ayırıma Peştuca'da yoğun biçimde rastlanması dikkate alındığında kesin bir şey söylemek yine de pek mümkün görünmemektedir.

Peştuca iki ana gruba ayrılmaktadır: Yûsufzaî denilen kuzey lehçesi ve Hatak (Kandehârî) denilen güney lehçesi. Bunlardan j ve ş'yi bilinen ses değerleriyle ifade eden lehçeye Hatak, g, c, z ve kh ile ifade eden lehçeye ise Yûsufzaî denilmektedir. Bu fark dilin adlandırılmasında da belirleyici olmakta ve dile Hatak lehçesini konuşanlar "Peştû", Yûsufzaî lehçesini konuşanlar "Pehtû" adını vermektedir. Bu tasnifin dışında Peştuca'yı Güneybatı (Kandehar-Afganistan), Güneydoğu (Koyta-Pakistan), Kuzeybatı (Paktiya-Afganistan) ve Kuzeydoğu (Celâlâbâd-Afganistan) lehçelerine ayıran sınıflandırmalar da bulunmaktadır.

Peştu dilinde İran dil grubu ile Hint-Ârî ve Dravid dillerinde bulunmayan bazı sesler yer almaktadır. Bu dil için ilk olarak çivi yazısı, ardından Fenike yazısından türetilen bir alfabe kullanılmıştır. Bugünkü Arap alfabesi kaynaklı yazının Gazneli Sultan Mahmud'un Kadı Seyfullah, Meymendî ya da Şeyh Ebü'l-Feth adlı bir veziri tarafından Arapça ve Farsça sesler dışında Hint-Ârî dillere ait seslerle Peştuca'ya ait özel sesler için harfler ilâve edilerek oluşturulduğu söylenmektedir (Seyyid Envârülhak, Târîẖ-i Edebiyyât, XIII, 24). Bu alfabede kırk bir harf bulunmaktadır. Bunlardan Peştuca'ya ait dört ses dışında kalanlar diğer bölge dilleriyle ortaktır. Peştu dilinde yazılmış çok sayıda edebî ve dinî kitap vardır. Hukârendû-yi Gūrî, Peştu edebiyatında kaside söyleyen ilk şairdir. Peştu edebiyatının en önemli eserleri Ahmed Derveze'nin Maẖzen-i Peştû ve Maẖzen-i İslâm adlı eserleriyle Efdal Han Hatak'ın Târîẖ-i Muraṣṣaʿ adlı kitabıdır. Peştular'ın millî şairi ve kumandanı Hûşhâl Han Hatak'ın 16.000 beyitten ibaret Dîvân'ı Peştuca ve Farsça şiirlerini içerir, Fażlnâme ve Bâznâme ise Peştuca'dır. Peştuca'da Farsça ve Beluçça gibi İran dillerinde bulunmayan, ancak Urduca, Hindustânî ve Pencâbî gibi Hint dillerinde yer alan çeşitli özellikler ihtiva etmektedir. Söz konusu dillerle olan benzerliklerin yanı sıra

Peştuca’da tamamen kendine has bazı özellikler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Envârülhak, “Peştû Zebân”, Târîẖ-i Edebiyyât-ı Müselmânân-ı Pâkistân u Hind, Lahor 1971, XIII, 19-31; a.mlf., “Peştû”, UDMİ, V, 614-637; Meymen Abdülmecîd Sindhî, Lisâniyât-ı Pâkistân, İslâmâbâd 1992, s. 391-404; Abdürrahîm Behrûziyân, “Peştû: Zebân”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., III, 209-226; M. R. Rahmân - Şârık Han, Peştû-Urdû Bolçâl, Karaçi, ts., s. 5-6; Muhammed Afzâl Rızâ - Mahdûm Sâbirî, Peştû-Urdû Bolçâl, Lahor, ts., s. 7-15; M. Longworth Dames, “Efganistan”, İA, IV, 136-137, 144-145; G. Morgenstierne, “Afghān”, EI² (İng.), I, 220-221.

Halil Toker

PÉTIS de la CROIX, François

(1653-1713)

Fransız şarkiyatçısı.

1653 yılında Paris'te doğdu. Babası kralın Türk ve Arap dillerinde tercüman kâtibi idi. Küçük yaşta Doğu dillerini öğrenmeye başladı. Ünlü Maliye bakanı Colbert'in, 18 Kasım 1669 tarihli bir belgeyle İstanbul ve İzmir'e her üç yılda bir dil öğrenmek üzere gönderilmesini istediği altı gençten biri olarak 19 Kasım 1670'te Halep'e gitti. Bir taraftan Arapça ve Türkçe dersleri almaya başladı, diğer taraftan Colbert'in vermiş olduğu görevi yerine getirerek altın, gümüş, bronz madalyonlarla kralın kütüphanesi için çeşitli kitaplar satın aldı. Ardından İran'a geçti; burada da Farsça öğrendi. Şâhnâme ve Meṣnevî dersleri aldı. 1676'da İstanbul'a geldi. Burada dil, yazı ve müzik hocaları tuttu; sülüs ve divanî hatlarını öğrendi; âlimlerin meclislerine devam etti. Elçi Nointel için çok sayıda risâleyi Fransızca'ya çevirdi. İstanbul'da kendine birçok dost edindi. Sadrazamın damadı Mehmed Paşa, kaptan-ı deryâ ve ordu kumandanı Kaplan Paşa, iki defa huzuruna çıktığı Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa bunlar arasındadır. Yeni elçi Guilleragues'ın gelmesiyle 1681'de ülkesine döndü. Ertesi yıl Deniz kuvvetlerinde Şark dilleri tercüman-kâtibi oldu. Bu görev ona yeni seyahatlere çıkma imkânı sağladı. Aynı yıl Kral XIV. Louis kendisini Fas'a Mevlây İsmâil'in yanına giden Fransız elçisinin kâtipliliğine tayin etti. 1684'te Cezayir'e gönderilen Fransız kuvvetlerine tercümanlık yaptı, tatmin edici bir barış antlaşmasının sağlanmasına katkıda bulundu. Antlaşma metnini Türkçe'ye çevirdi ve divan toplantısında okudu. 1685'te Cezayir elçisi Hacı Câfer Ağa'ya Fransa'ya seyahati sırasında eşlik etti ve kralın yanında ona tercümanlık yaptı. 1685-1687 yıllarında Tunus, Trablus ve Fas ile yapılan görüşmeleri yönetti. Daha sonra Paris'e döndü. 1692'de XIV. Louis onu önce Kraliyet Koleji'nde Arapça ve Türkçe hocalığına, 1695'te de babasının ölümüyle boşalan kralın Şark dilleri tercüman-kâtipliğine tayin etti. 1710'da babasının Histoire du grand Genghizcan premier empereur des anciens mogols et tartares adlı eserini ilâvelerle yayımladı. 4 Aralık 1713'te Paris'te öldü ve St. Sulpice Kilisesi'ne gömüldü. François Pétis de la Croix,

üç Doğu dilinden başka Kıptîce, Ermenice ve Süryânîce de biliyordu. Ermenice-Latince bir sözlük hazırlamıştır.

Eserleri. 1. L'histoire de la sultane de Perse et des vizirs, contes turcs composés en langue turque et traduits en français (Paris 1707). Kitabın önsözünde eserin Sultan II. Murad'ın hocası Şeyhzâde tarafından talebesini eğlendirirken bilgilendirmek amacıyla yazıldığı ve Türkçe aslından tercüme edildiği belirtilir. 2. Les mille et un jours, contes persans (I-V, Paris 1710-1712). Pétis'nin önsözde belirttiğine göre İran'da tanımış olduğu Derviş Muhlis bazı Hint hikâyelerini Farsça'ya tercüme etmeyi planlamış ve bunları masala çevirerek Hezâr-yek Rûz diye adlandırmış, yazma nüshasını da Pétis de la Croix'ya vermişti. Pétis'nin eseri bu yazmadan yapılan bir çeviridir. Ancak Hezâr-yek Rûz'un kaynağı tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Hammer, Farsça ve Arapça hiçbir yazması bulunmayan bu eserin Türkçe çevirisi olarak el-Ferec ba'de'ş-şidde adını taşıyan dört eser olduğunu, bir kısmının buradan alınıp kalanının Pétis de la Croix tarafından uydurulduğunu ileri sürmüştür. Loiseuleur-Deslongchamps da İranlı dervişin Pétis'ye verdiği el yazmasının bugüne kadar bulunamamış olmasına dikkat çekmekte, ayrıca Pétis'nin, günlüğünde Derviş Muhlis'ten bahsetmesine

rağmen Hezâryek Rûz'dan söz etmemesini manidar bulmaktadır. Ünlü kitap koleksiyoncusu James de Rothschild'ın kütüphanesinin matbu katalogunda ise bu masalların uydurma olduğu kesin biçimde söylenmekte, Arap ve İran edebiyatında "Binbir Gündüz Masalları" diye bir şey bulunmadığı, Pétis de la Croix'nın o tarihlerde büyük ilgi gören Binbir Gece Masalları'nın bir benzerini ortaya koymak için bu ismi kullandığı, masalların çeşitli yazarlardan derlendiği, muhtemelen bir bölümünün de kendi muhayyilesinin ürünü olduğu kaydedilmektedir. Bu görüş günümüzde genellikle kabul edilmekte, Pétis'in Binbir Gündüz'ü "edebî yaratıcılık, çeviri, adaptasyon ve uydurmaca karışımı bir eser" olarak değerlendirilmektedir. Kitap Elf nehâr ve'n-nehâr adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Mustafa Hâim v.dğr., İstanbul 1290). 3. Histoire de Timur-Bec, connu sous le nom de Tamerlan (Paris 1722). Şerefeddin Ali Yezdî'nin Ẓafernâme-i Timûrî'sinin Fransızca çevirisidir. Aslına sadık kalınarak yapılan bu çeviri Pétis de la Croix'nın en mükemmel eseri olarak kabul edilmektedir. Yazmasını İran'da iken satın aldığı kitabı Colbert'in emriyle

1681'de tercüme etmeye başlamış, ancak onun ölümünden sonra 1683'te bitirebilmiş ve eser çok sonra oğlu tarafından yayımlanmıştır.

Bunlardan başka Halep'te iken Fransızca'ya çevirdiği 1673 kapitülasyonunun metni 1675'te Marsilya'da basılmış, 1684'te Sieur de la Croix'nın hâtıraları arasında da yayımlanmıştır (Paris 1684, s. 403-428). Doğu'da geçirdiği on yılın hikâyesini anlattığı günlüğü, Louis Langlès tarafından 1810'da Dürrî Ahmed Efendi'nin Sefâretnâme'sinin sonuna eklenmiştir. François Pétis de la Croix'nın yayımlanmamış eserleri matbu eserlerinden daha fazladır. Vâkıdî'nin Fütûḥu'ş-Şâm'ını, Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Tenkîh-i Tevârîh-i Mülûk'ünü, Seydi Ali Reis'in Mir'âtü'l-memâlik'ini, 1694-1705 yılları arasında Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'unu (Bibliothèque orientale adıyla) Fransızca'ya çevirmiştir. Yazma halindeki diğer çalışmalarının ayrıntılı dökümü Mémoire de l'Abbé Goujet sur le Collège Royal'dedir (III, 312). Pétis de la Croix ile Le Sieur de la Croix'nın bazı eserleri çeşitli kaynaklarda ve kütüphane verilerinde birbirine karıştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

S. de la Croix, Mémoires du sieur de la Croix, cy devant secrétaire de l'Ambassade de Constantinople, Paris 1684, s. 403-428; L. Langlès, Relation de Dourry Efendi suivie de l'extrait du journal du Sieur Pétis, Paris 1810; V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux arabes, Paris 1894, IV, 124; N. Iorga, Les voyageurs français dans l'orient européen, Paris 1928, s. 83; Larousse du XX. siècle, Paris 1932, V, 511; Babinger (Üçok), s. 26, 219, 254; Franz Hahn, François Pétis de la Croix et ses Mille et un jours, Amsterdam 2002; P. Sebag, "Sur deux orientalistes français du XVIIe siècle : F. Petis de la Croix et le Sieur de la Croix", Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, sy. 25, Aix-en-Provence 1978, s. 89-117; Yahya Erdem, "Üç Nesil Türkolog: Pétis de la Croix Ailesi ve Eserleri", Müteferrika, sy. 10, İstanbul 1996, s. 89-102; K. Zakaria, "Pétis de la Croix, François, les Mille et un jours, contes persans",

Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, sy. 103-104, Aix-en-Provence 1991, s. 282-286; Gr.E, XXVI, 523.

Yahya Erdem

PEYÂM

(پيام)

Siyasî ve edebî gazete.

Ali Kemal'in başyazarlığında günlük olarak önce 14 Kasım 1913 - 22 Temmuz 1914 tarihleri arasında 242 sayı çıkmıştır. Müdürü Necip Şakir'dir. Yahya Kemal (Beyatlı) ve Mehmed Rauf gibi imzaların yer aldığı gazetenin kuruluş döneminde yazı heyeti müdürlüğünü Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) yapmıştır. Bu döneminde ilki 18-19 Ocak, ikincisi 25-30 Mart tarihlerinde olmak üzere iki defa kapatma cezası almış, hükümetin dış politikasına yönelik eleştirileri devam edince askerî hükümetin tebliğlerine aykırı yayınını sürdürmek suçuyla 22 Temmuz'da kesin olarak kapatılmış, Ali Kemal de yazı yazmaktan men cezasına çarptırılmıştır.

8 Temmuz 1919'da Sabah gazetesinde çıkan "Doktor Usher Münakaşaları" başlıklı bir yazıyla gazete yazarlığına geri dönen Ali Kemal (Özsoy, s. 135), 2 Ağustos 1919 tarihinde önceki sayı numaralarını devam ettirerek 1/243. sayısıyla Peyâm'ı tekrar çıkarmaya başlar. Gazete bu yeni dönemini 1919 yılı sonuna kadar sürdürdükten sonra (nr. 149/391) içine düştüğü malî sıkıntı yüzünden Mihran Efendi'nin çıkarmakta olduğu Sabah gazetesiyle birleşir (1 Ocak 1920). İki gazetenin önceki sayı numaralarını ayrı ayrı devam ettirdiği (nr. P. 392/S. 10821) Peyâm-ı Sabah, Ali Kemal'in başyazarlığında 10 Eylül 1922'ye kadar (nr. P. 1352/S. 11782) yayınını sürdürür. Ali Kemal'in ayrılmasının ardından prosedürün tamamlanması için birkaç gün daha aynı isimle çıkıp 16 Eylül 1922'den itibaren Sabah adıyla çıkmaya devam eder.

Baştan itibaren İttihat ve Terakkî'ye muhalif bir çizgi sürdüren Peyâm ikinci döneminde Anadolu'da başlamış olan kurtuluş hareketini benimsememiş, bunu yeni bir İttihatçı hareketi gibi değerlendirip çözümün silâhla değil siyaset yoluyla olabileceği fikrinin savunuculuğunu yapmıştır. "Cümlenin Maksudu Bir" (6 Ekim 1919) gibi bazı yazılar dışında millî harekete karşı genelde saldırgan ve baltalayıcı tutumunu elden bırakmayan

Ali Kemal son yazılarında hatasını kabul etmiş görünür. İzmir'in kurtuluşundan bir gün sonra yayımladığı son yazısına "Gayeler Bir İdi Birdir" başlığını koyar (gazetenin siyasî tutumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özsoy, tür.yer.). Ali Kemal'in gazetesiyle mücadele etmek amacıyla Aka Gündüz tarafından Ankara'da Anadolu'da Peyâm-ı Sabah adıyla mizah çeşnisi taşıyan bir gazete çıkarılmış (1920), başlığının altında, "İstanbul'da Peyâm-ı Sabah sahtedir, doğru budur" ibaresine yer verilmiştir.

Peyâm ve Peyâm-ı Sabah'ta Ali Kemal'den başka Refik Halid (Karay) (26 Kasım 1919'dan başlayarak kendi adıyla, ayrıca "Nakş-i berâb" köşe başlığı ile ve Aydede takma adıyla), Cenab Şahabeddin, Abdullah Zühdü, Halid Ziya (Uşaklıgil), Hasan Bedreddin, Zeki Mugāmiz, Ferid (Kam), Kemal Midhat, İbnü'l-Muhtar, Mustafa Sabri gibi yazarlar yazı, hikâye ve çevirileriyle yer almıştır. Ayrıca Ali Rızâ ve Mehmet Galib "On Üçüncü Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı", "On Üçüncü Asr-ı Hicrîde Osmanlı Ricâli", Tâhirülmevlevî (Tahir Olgun) "Hint Masalları", posta müdürü Mehmed Ali Bey de "İspanya'da Âsâr-ı İslâmiyye" gibi tefrikalarıyla dikkat çekmektedir.

Gazete, 29 Kasım 1913 - 8 Nisan 1920 tarihleri arasında yetmiş yedi sayı yayımlanan, Ali Kemal'in başyazarı olduğu bir edebî ilâve vermiştir. İlâve dönem dönem Peyâm "ilâve-i edebiyye", Peyâm-ı Edebî ve Peyâm-ı Sabah Edebî Nüsha adlarıyla çıkmıştır. 31. sayı gazetenin yayın

politikasındaki değişiklik sebebiyle üç defa aynı numarayla fakat farklı içeriklerle basılmıştır. Edebî ilâvenin birinci döneminde yazıların "Eski Osmanlılar, Hâdisât-ı Edebiyye, Hâdisât-ı İçtimâiyye, Maktul Vezirlerimiz, Muhabere ve Muhavere, Ufk-ı Ticârî ve Mâlî, Edebiyyât-ı Arabiyye" gibi bölüm başlıkları altında yayımlandığı görülmektedir. Ali Kemal'in "Eski Osmanlılar" başlığıyla divan edebiyatının belli başlı isimleri üzerine yazdıkları, dil ve edebiyat yazılarıyla beraber sonradan bir kitapta toplanmıştır (Ali Kemal, Makaleler: Peyam-ı Edebî'deki Dil ve Edebiyat Yazıları, haz. Hülya Pala, İstanbul 1997). 1895 yılına kadar olan hâtıraları da tefrika halinde "Ömrüm" başlığıyla yayımlanmıştır (Ali Kemal, Ömrüm, haz. M. Kayahan Özgül, Ankara 2004). Edebî ilâvenin sürekli yazarlarından Rıza Tevfik'in (Bölükbaşı) edebî, felsefî ve sosyal içerikli yazılarının önemli bir bölümü Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili

Makaleleri adlı kitapta bir araya getirilmiştir (haz. Abdullah Uçman, İstanbul 2001). Cenab Şahabeddin, Süleyman Nazif, Mehmed Rauf, "Süleyman Sadi" takma adıyla Yahya Kemal, Halit Fahri (Ozansoy), Reşid Süreyya, Mehmed Sadık (Muallim), Mehmet Sıdkı (İskeçeli), İbn Mevlânâ Hüseyin Said, Subhi Ali yazılarıyla; Faruk Nafiz (Çamlıbel), Hüseyin Dâniş (Pedram), Hüseyin Sîret (Özsever), Muhiddin Raif (Yengin), Tokadîzâde Şekib, Üsküdarlı Talat, Mehmed Muhiddin, Muallim Cûdî, Hafîd Vahdetî Suud, Yaşar Şadi, Hafız İsmâil şiirleriyle ilâvede yer alan belli başlı isimlerdir. Yakup Kadri "Kadınlık ve Kadınlarımız", Dânişzâde Şevket Gavsi "Edebiyyât-ı Mûsikiyye" başlığıyla yazılar yazmış, Kâmran Macid Fransızca'dan hikâye tercümeleri yapmıştır. Az sayıda yazı ve şiiri olan yazarlar arasında Abdullah Cevdet, Abdurrahman Âdil (Eren), Abdülhak Hâmid (Tarhan), Ahmed Muhtar, Ahmed Refik (Altınay), Ali Ekrem (Bolayır), Fazıl Ahmet (Aykaç), Florinalı Nazım, Mehmed Emin (Yurdakul), Mustafa Reşid, Nezihe Muhiddin, Osman Fahri, Recâizâde Ekrem, Remziyü'lMevlevî (Ahmed Remzi Akyürek), Tâhirülmevlevî, Yahya Saim (Ozanoğlu) bulunmaktadır. On beş günlük, haftalık, haftada iki günlük ve tekrar haftalık periyotlarla çıkan ilâve sekiz ve dört sayfa olarak yayımlanmış, ilk döneminde "Hande midir Girye midir" başlığı altında Sedat Nuri imzalı sosyal içerikli karikatürlere ve Türk müziği bestekârlarının bazı bestelerine ait notalara yer verilmiştir. Sık sık en beğenilen mısra ve beyit yarışmaları düzenlenmiştir. Peyâm'ın edebî ilâveleri üzerine Adem Şahin tarafından Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Peyâm-ı Edebî: Peyâm Gazetesi Edebi İlâvesi: İnceleme-Fihrist-Seçme Metinler, Erzurum 2002). Peyâm, Peyam-ı Sabah ve edebî ilâvelerinin İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda tama yakın bir koleksiyonu bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Füruzan Hüsrev Tökin, Basın Ansiklopedisi, İstanbul 1965, s. 97; Osman Özsoy, Gazetecinin İnfazı, İstanbul 1997, tür.yer.; Nevsâl-i Millî, İstanbul 1340; Tanju Oral, "Peyam-ı Edebî", "Peyam-ı Sabah", TDEA, VII, 247-248.

Âlim Kahraman

PEYGAMBER

(پيغامبر)

Allah’tan vahiy yoluyla aldığı bilgileri ve emirleri tebliğ etmek, muhataplarını hak dine çağırmakla görevlendirilen yüksek vasıflı kimse.

Peygamber (peygām-ber/peyâm-ber) kelimesi Farsça olup sözlükte “haber getiren” demektir. Eski Türkçe karşılığı yalvaçtır (yalavaç), ancak peygamber kelimesi erken dönemde Türkçe’ye geçip yerleşmiştir.

Kur’an’da ve Hadislerde Peygamber. Kur’ân-ı Kerîm’de peygamber karşılığında nebî, resûl ve mürsel kelimeleri, peygamber göndermeyi ifade etmek için irsâl, ictibâ, ıstıfâ ve ba‘s kökünden fiiller kullanılır. Nebî sözlükte “haber veren; mertebesi yüksek olan; açık seçik yol” anlamlarına gelir. Resul ve mürsel kelimeleri de “gönderilmiş kişi” mânasındadır (Lisânü’l-ʿArab, “nbʾe”, “nbv”, “rsl” md.leri). Gerek nebî gerek resul Kur’an’da “Allah’ın buyruklarını ve öğütlerini muhataplara bildirmek üzere seçtiği elçi” anlamında, resul ayrıca Allah ile peygamberleri veya diğer bazı yaratılmışlar arasında elçilik yapan melekler hakkında kullanılır. Bir kısım âyetlerde Allah’ın meleklerden ve insanlardan resuller seçtiği belirtilmiş (el-Hac 22/75), Cebrâil’in yanı sıra insanların ruhlarını almak ve ilâhî emirlere isyan edenleri helâk etmek gibi işlerle görevlendirilen meleklerden resul diye söz edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nbʾe”, “nby” md.leri; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nbʾe”, “nbeʾ”, “rsl” md.leri). Kur’an’da ictibâ (erdemli davranışları birinin şahsında toplamak), ıstıfâ (erdemli hareketleri seçip bir kişide yoğunlaştırmak) ve ba‘s (göndermek) kavramları da (müctebâ, mustafâ, meb‘ûs) peygamberler için kullanılmıştır (a.g.e., “cbv”, “ṣfv”, “bʿş” md.leri); aynı kavramlar hadislerde de geçer.

Kur’an’da belirtildiğine göre Hz. Âdem cennette iken eşiyle birlikte ilk günahı işlemesi üzerine yeryüzüne indirilmesinin ardından rabbinin telkin ettiği kelimeleri alıp tövbe etmiş, tövbesi kabul edilerek Allah tarafından seçilen bir kişi konumuna gelmiştir (el-Bakara 2/30-38; Âl-i İmrân 3/33; Taberî, I, 541). Peygamber göndermeden insanları sorumlu tutmayacağını

beyan eden Allah, Âdem’e vahiy gönderip kendisinin, eşinin, neslinin nasıl ibadet edeceğini ve ebedî hayata nasıl hazırlanacaklarını ona öğretmiş, daha sonra bu süreç seçtiği diğer peygamberlerle devam etmiştir (el-Bakara 2/136, 177, 285; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisâ 4/150-152). Hz. Âdem’in ardından insanlar hidayet yolunu gösteren vahiylere uyarak yaşamaya devam ederken görüş ayrılığına düşünce Cenâb-ı Hak cennetle müjdeleyen ve cehennemle uyaran nebîler göndermiş, onlara kitaplar indirmiş ve bunlara iman edenleri hidayete eriştirmiştir (el-Bakara 2/213).

Peygamberlerin bir kısmı Kur’an’da zikredilmekle birlikte bir kısmından hiç bahsedilmemiştir (el-Mü’min 40/78). Peygamberlerin ilki Hz. Âdem, sonuncusu Hz. Muhammed’dir. Tarihte bazan peşpeşe, bazan aynı zaman dilimi içinde, bazan da kısa veya uzun aralıklarla peygamberler gönderilmiştir (el-Bakara 2/87; el-Mâide 5/19, 46; el-Mü’minûn 23/44; Yâsîn 36/6). Bu peygamberler ve onlara verilen vahiyler birbirini teyit etmiş, son nebî ve resul olan Hz. Muhammed’in getirdiği Kur’an ise bütün peygamberleri ve ilâhî kitapları doğrulayıp onlara şahitlik etmiştir (el-Bakara 2/89, 101; Âl-i İmrân 3/3-4, 81). Bütün nebî ve resuller, insanların sorumlu tutulduğu konularda bir bahane ileri sürmelerine mahal bırakmayacak şekilde Allah’ın emirlerini tebliğ etmişlerdir (en-Nisâ 4/41, 165; el-Ahzâb 33/46).

Kur’an’da kendilerinden nebî veya resul diye bahsedilen kişiler şunlardır: Âdem, İdrîs, Nûh, İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya‘kūb, Yûsuf, Lût, Hûd, Sâlih, Şuayb, Mûsâ, Hârûn, İlyâs, Elyesa‘, Yûnus, Eyyûb, Dâvûd, Süleyman, Zekeriyyâ, Yahyâ, Îsâ ve Muhammed. Bunlardan Nûh, İbrâhim, İsmâil, Mûsâ, Hârûn, Îsâ ve Muhammed hem resul hem nebî olarak nitelendirilmiş, böylece nebî ile resul arasında bir farkın bulunmadığına işaret edilmiştir. Allah, bütün nebî ve resullere dinî-dünyevî konulara ilişkin bilgileri ve buyrukları vahiy yoluyla bildirip bunları insanlara tebliğ etmelerini emretmiş, onlar da aldıkları vahiylerin

Allah’tan geldiğine dair zorunlu bilgiye sahip olmuştur. Cenâb-ı Hak Mûsâ’ya Tevrat’ı, Dâvûd’a Zebûr’u, Îsâ’ya İncil’i ve Hz. Muhammed’e Kur’an’ı indirmiş, bunların bütününe iman etmek gerektiğini haber vermiştir (el-A‘râf 7/157-158; Yûnus 10/ 57). Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberlere ait kıssalardan anlaşıldığına göre nebîler ve resuller

gösterdikleri mûcizelere rağmen toplumun ileri gelenleri tarafından alaya alınmış (el-Hicr 15/10-11), getirdikleri vahiyler “eskilerin masalları” (esâtîrü’l-evvelîn) diye nitelendirilmiş (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “esâṭîr” md.), ancak bu inkârcılar çeşitli şekillerde cezalandırılmıştır. İnsanları Allah’tan başka tanrı bulunmadığına inanmaya, sadece O’na kul olmaya, erdemli davranışlar sergileyip kötülüklerden sakınmaya davet eden peygamberlerin nitelikleri konusunda Kur’an’da verilen bilgiler şöylece özetlenebilir: Yaşadıkları toplumun içinden seçilmiş birer insan olup toplumla aynı dili konuşurlar. Hz. Âdem ile Hz. Îsâ dışında her peygamber bir anne babanın çocuğu olarak dünyaya gelmiş, insana has özellikler taşımış, dünya işleriyle meşgul olmuş, her insan gibi sonunda ölmüştür. Bütün peygamberler sâdık, dürüst, yaratana saygılı, yaratılmışlara şefkatli kimselerdir. Allah’tan vahiy almaları bakımından diğer insanlardan farklılık arzetmekle birlikte Allah yaratmadıkça mûcize gösteremezler, Allah bildirmedikçe gaybı haber veremezler, insan olarak küçük hatalar (zelle) işleyebilirler; ancak karar ve temayüllerinde yanılmaları halinde ilâhî uyarıyla karşılaşırlar (Âl-i İmrân 3/ 144; et-Tevbe 9/43; Yûsuf 12/24; er-Raʻd 13/38; ez-Zümer 39/30). Peygamberler sâdık rüya ile vahiy almaya başlar (Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 1). Bütün nebîlere mûcizeler verilmiştir, Hz. Muhammed’e verilen en büyük mûcize Kur’an’dır (Müsned, II, 341; Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1). Bütün nebîler anneleri babaları bir olan kardeşler gibidir. Her nebînin ashabı ve havârileri vardır (Müsned, II, 461; Bedreddin el-Aynî, XVI, 36).

Kur’an’da geçen nebî ve resul kavramlarının aynı anlamda kullanılmasına karşılık hadislerde nebî ile resul arasında farklılık bulunduğu, resullerin sayısının 313’e (veya 315), nebîlerin ise 124.000’e ulaştığı belirtilmiş (Müsned, V, 187, 266; Buhârî, “Tevḥîd”, 19), bu da kitap ve şeriat verilenlerin resul, onların getirdiği kitapla dine davet etmesi için vahiy verilen elçilerin ise nebî olduğuna işaret kabul edilmiştir. Ancak hadislerin çoğunda peygamberler hakkında nebî kelimesi kullanılmış, Resûl-i Ekrem’in miʻrac esnasında nebîlerle görüştüğünü bildiren rivayetlerde Hz. Mûsâ ile Îsâ’dan da nebî diye söz edilmiştir. Bu kullanımlar dikkate alınarak genel anlamda hadislerde de nebî ile resul arasında fark gözetilmediği söylenebilir. Aksi takdirde 313 diye verilen resul sayısınca ilâhî kitap ve şeriatın gelmiş olması gerekir. Birçok kitabın değişik resullere mükerrer olarak indirildiği şeklinde bazı kelâmcılarca yapılan yorum ise

tatmin edici değildir, esasen bu konuda naklî bilgi de yoktur. Bu sebeple rivayetlerin sahih olanlarının Kur'an'a aykırı bilgiler içermediğini düşünüp hadislerde de nebî ile resul arasında fark gözetilmediğini, buna aykırı bilgiler içeren rivayetlerin ise problemli olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim bazı âlimler söz konusu rivayetlerin zayıf veya uydurma olduğunu söylemiştir (Reşîd Rızâ, VII, 605-606).

Kelâm İlminde Peygamber. Kelâm ilminde nebî ile resul kavramları hakkında değişik tanımlar yapılmıştır. Tercih edilen tanıma göre resul, "Allah'ın vahiy yoluyla kitap ve şeriat verdiği ve bunları insanlara tebliğ etmekle görevlendirdiği elçi", nebî ise "Allah'ın, resullerine indirdiği kitap ve şeriata inanmaya insanları davet etmesi için vahiy verdiği, bunları tebliğ etmekle görevlendirdiği kişi" anlamına gelir. Mu'tezile kelâmcılarına göre resul ile nebî arasında fark yoktur ve her ikisi de "Allah'ın vahiy yoluyla yeni bir şeriat verip bunu insanlara tebliğ etmekle görevlendirdiği elçi" demektir. Kelâmcıların çoğunluğu, Allah'ın yeni bir elçiyi mutlaka yeni bir şeriatı tebliğ amacıyla göndermesini hikmete daha uygun bulmuştur (Bâkıllânî, s. 42). Nebî ile resulü farklı iki kavram sayan Ehl-i sünnet kelâmcıları bu konuda değişik görüşler ileri sürmüştür. 1. Nebî resulden daha genel bir anlam taşır. Nebî Allah'ın belli bir konuya ilişkin bilgileri vahiy yoluyla bildirdiği insandır ve aldığı vahiyleri başkalarına tebliğ etmekle yükümlü değildir. Bu tür vahiyler alan kadın nebîler de vardır. Resul ise daha özel bir anlam taşır, buna göre her resul nebîdir, fakat her nebî resul değildir. 2. Nebî Allah'ın kendisine kitap ve şeriat göndermediği elçisidir. İnsanları, önceki dönemde veya yaşadığı çağda kitap ve şeriat verilen bir resulün dinine davet etmekle yükümlüdür. Resul ise Allah'ın yeni bir kitap ve şeriat gönderdiği kişi olup önceki resullerin kitap ve şeriatını tamamen veya kısmen geçersiz kılabilir. 3. Nebî Allah'ın sadece müminlere gönderdiği elçi iken resul kâfirleri hak dine davet etmek üzere görevlendirilen kimsedir. 4. Nebî Allah'ın yalnız insanlardan seçtiği elçiyi ifade eder, resul ise meleklerden seçilen elçiler için de kullanılır (Mâtürîdî, II, 79; İbn Fûrek, s. 174; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 154; Fahreddin er-Râzî, XXIII, 49; Teftâzânî, II, 173).

Kelâm âlimlerinin tamamı peygamberlere imanı İslâm'ın inanılması zorunlu esasları arasında kabul eder, zira bu husus Kur'an ve Sünnet'le sabittir. Ayrıca aklî bakımdan da peygamberlerin getirdiği bilgilerin varlığı

ve hayatı doğru yorumlayıp kavramak, ferdî ve içtimaî hayatı erdemli kılmak, dünya ve âhiret mutluluğuna erişmek için gereklidir. Kelâmcılar, tıpkı aydınlığın bulunmaması halinde gözlerin görememesi gibi peygamberlerin bulunmaması durumunda da aklî bilgilerin insanları yüce amaçlara ulaştıramayacağını kabul etmiştir (Fahreddin er-Râzî, IX, 78-79). Çünkü akıl yürütme gücü ne kadar üstün olursa olsun mutlak ve mükemmel bir bilgi kaynağı sayılmadığı gibi nefsânî arzuların ve çıkarların baskısını da ortadan kaldırmaz. Yine akıl gaybı keşfedemez, hak inançları belirleyip benimsetemez, insanı bâtıl inançlara sapmaktan kurtaramaz ve iyi davranışlara yöneltip kötülerinden sakındıramaz (Reşîd Rızâ, II, 283-286).

Âlimlerin ekseriyeti, peygamberlerin insanlar arasından seçilip hem insanlara hem cinlere elçi olarak gönderildiği ve Hz. Muhammed'in bunlar arasında yer aldığı kanaatini taşısa da bu, cinlere ve insanlara kendilerinden resuller gönderildiğine ilişkin âyetin (el-En'âm 6/130) zâhirine aykırıdır (a.g.e., VIII, 105-107). Kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre Allah ilk peygamber olarak Hz. Âdem'i göndermiş, ona ilâhî emirler içeren kelâmını bildirmiş, o da çocuklarına Allah'a inanıp ibadet etmeyi öğretmiş, ilâhî emirlere uyanların âhirette mükâfatlandırılacağını, isyan edenlerin cezalandırılacağını bildirmiştir (el-Bakara 2/37; Âl-i İmrân 3/33; el-Mâide 5/27-29). Âyetlerin yanı sıra hadislerde de Hz. Âdem'in peygamber olduğu haber verilmiştir (Arapkirli Hüseyin Avni, s. 150). Katâde b. Diâme ile Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ gibi eski ve yeni bazı âlimler ise ilk peygamberin Hz. Âdem değil Hz. Nûh olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre Allah insanları bir çocuğun geçirdiği gelişme süreçlerinde olduğu gibi eğitmiştir. Kur'an'da belirtildiği üzere (el-Bakara 2/213) ilk insanlar, bu sürecin başlangıcında bir tür içgüdüye benzeyen fıtrî ve aklî bilgilere sahip kılınarak dinî konularda aynı görüşleri paylaşmaları sağlanmış, bir zaman sonra aralarında görüş ayrılığı çıkıp putlara

tapmaya başlayınca Cenâb-ı Hak gerçeği anlatacak peygamberler göndermiştir. Böylece insanlar, peygamberleri tanıma ve getirdikleri vahye dayalı bilgileri anlama aşamasına ulaşıp sosyal düzen içinde yaşamanın kurallarını öğrenmiş ve âdeta peygamberler insanlık camiasının ortak aklı konumunda olmuştur. Bu âlimlere göre ilk peygamberin Hz. Nûh olduğu âyet ve hadislerle de sabittir. Hz. Muhammed'e vahiy verilmesinin Hz. Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahiy verilmesi gibi olduğunu

bildiren âyette (en-Nisâ 4/ 163; krş. eş-Şûra 42/13) peygamberlere vahiy gönderme sürecinin Nûh ile başladığına işaret edilmiştir. Hz. Âdem'in ilk peygamber olduğunu savunanlar ise ilgili âyetleri te'vil ederek Nûh'un kâfirlere gönderilip şirke karşı insanları uyaran ve kitapla şeriat verilen ilk resul olduğu, Âdem'in ise ailesine veya sadece müminlere gönderildiğini söylemiştir. Nübüvvetin Hz. Nûh ile başladığını kabul edenlere göre Hz. Âdem'in Allah'tan kelimeler alıp tövbe etmesi (el-Bakara 2/37) peygamberliğini kanıtlamaz. Çünkü Allah'tan her vahiy alan peygamber değildir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın vahiy alan annesiyle Îsâ'nın annesinin peygamber olmadığına hükmedilmiştir. Âdem'in aldığı vahiy tıpkı yere ve göğe yapılan hitaplarda olduğu gibi teklifî değil tekvinî olabilir. Cenâb-ı Hakk'ın Âdem'de yarattığı kelimeler Hz. Muhammed'e vahiy verilmeye başlanmadan önce Hira dağında bir tür ibadete yöneltilmesi gibi fıtrî bir telkin niteliğinde sayılmalıdır. Âhirette insanları hesaba çekme işlemini başlatmayı konu edinen şefaat hadisinde de Hz. Âdem peygamber olarak değil insanların babası diye nitelendirilmiş, Hz. Nûh'tan ise ilk peygamber (resul) olarak söz edilmiştir (Bedreddin el-Aynî, XV, 220). Âdem'in peygamber olduğuna dair hadis ise âhâd, hatta zayıf ve uydurma rivayetlerdendir. Bütün bunlar, Hz. Âdem'in Kur'an'da ve sahih hadislerde belirtilen terim anlamında bir peygamber sayılmadığını kanıtlamaktadır (Reşîd Rızâ, II, 291-296; VII, 603-609; VIII, 354).

Hz. Âdem'in peygamber olduğunu savunanlar doğrudan doğruya açık anlamlı âyetleri esas alırken peygamber olmadığını ileri sürenler âyetlerden çıkardıkları bazı yorumlara dayanmaktadır. Nitekim Hz. Âdem'in, Nûh'un yanı sıra peygamberler zincirini oluşturan Âl-i İbrâhim ve Âl-i İmrân'la birlikte Allah tarafından seçilmiş kimselerden olduğu açıkça belirtilmektedir (Âl-i İmrân 3/33); ayrıca çocuklarının da dünyada Allah'a iman ve itaatten, âhirette de ceza ve mükâfattan haberdar olduğu anlaşılmaktadır (el-Mâide 5/27-29). Esasen Muhammed Abduh da sözü edilen âyeti (Âl-i İmrân 3/33) açıklarken orada geçen "ıstıfâ" kavramına "nübüvvet ve risâlet vererek seçmek" anlamını vermiştir ki Âdem'in peygamber olmadığı iddiası bununla çelişmektedir (Reşîd Rızâ, III, 288). Şefaat hadislerinde Hz. Âdem'den insanlığın babası diye söz edilmesi onun peygamber olmadığı anlamına gelmez; bu rivayetleri peygamber olduğunu bildiren âyetlerle sahih hadislerin ışığı altında değerlendirmek gerekir.

Kaynaklarda Hz. Âdem'den yaklaşık on asır (bir rivayete göre altı asır) sonra Hz. İdrîs'in, onun ardından Hz. Nûh'un, daha sonra da yukarıda belirtilen sıraya göre peygamberlerin gönderildiği nakledilir. Kur'an'da adı geçen Üzeyir, Lokmân ve Zülkarneyn'in peygamberliği konusunda ihtilâf vardır (İbn Sa'd, I, 53-55). Hz. İbrâhim, yahudi ve hıristiyanlarla Kureyşli Araplar'ın kendisine uyduklarını iddia ettikleri peygamberdir (Reşîd Rızâ, VIII, 241). Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil ve Lût, Ya'kūb ile oğlu Yûsuf, Mûsâ ile kardeşi Hârûn, Dâvûd ile oğlu Süleyman aynı zaman diliminde peygamber olmuştur (Bâkıllânî, s. 43-44). Hz. Mûsâ'dan sonra Îsâ devrine kadar gönderilen peygamberler Mûsâ'nın şeriatını tebliğ edip uygulamıştır. Her ne kadar Kādî Abdülcebbâr gibi bazı kelâmcılar her peygamberin yeni bir şeriatla gönderildiğini ileri sürmüşse de bu görüş isabetli bulunmamıştır (Fahreddin er-Râzî, III, 176).

Her peygamber, Allah'tan başka tanrı bulunmadığına iman edip yalnızca O'na kulluk etmeye çağırdığı toplumun inkâr ve tepkisiyle karşılaşmıştır. Şiddetli baskılara karşı en büyük mücadeleyi veren Hz. Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ ve Hz. Muhammed'e "ülü'l-azm" sıfatı verilmiştir (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 159; krş. el-Ahzâb 33/7). Peygamberlerden Hz. Âdem kendi aile fertlerine, Mûsâ, Dâvûd ve Îsâ İsrâiloğulları'na; İdrîs, Nûh, İbrâhim ve Hz. Muhammed bütün insanlara gönderilmiştir (a.g.e., s. 163). Her peygamber zâhid olmakla birlikte Zekeriyyâ, Yahyâ, İlyâs ve Îsâ dünya nimetlerine itibar etmeyip zâhidâne hayatlarıyla temayüz etmiştir. Yûsuf, Dâvûd, Süleyman ve Hz. Muhammed devlet yöneticiliği de yapmıştır (Reşîd Rızâ, VII, 587-588).

Peygamberlerin Özellikleri. a) Mûcize göstermek. Allah'tan vahiy aldığını ve peygamber olduğunu ileri süren kimsenin doğruluğu mûcize ile bilinebilir. Mûcize aklen mümkün olup peygamberin nübüvvetini kanıtlaması için gereklidir, gerçek peygamberle sahte peygamberi birbirinden ayıran yegâne kanıt mûcizedir (Fahreddin er-Râzî, XI, 108). Tarihte gerçek peygamberlerin dışında yalancı peygamberler de çıkmıştır. Hz. Muhammed'in vefatından hemen sonra Esved el-Ansî, Tuleyhâ b. Huveylid, Secâh, Müseylime gibi sahtekârların türediği, başka zamanlarda da sahte peygamberlerin ortaya çıktığı bilinmektedir. Her peygambere yaşadığı zamanda yaygın olan bilgi ve maharet konularıyla örtüşecek türden mûcizeler verilmiştir.

b) Vahiy almak ve tebliğ etmek. Vahiy alan peygamber, iradesi dışında ve diğer insanlarca tecrübe edilmesi mümkün olmayan bir şekilde bazı ilâhî bilgiler idrak eder, bunların kendisine Allah tarafından gönderildiğini yaşadığı derunî tecrübelerle anlar (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 156-157; Reşîd Rızâ, I, 220). Hz. Mûsâ ile Îsâ'nın annelerine vahyedilmesi örneğinde olduğu gibi Allah'ın peygamber olmayanlara da vahiy telkin etmesi mümkündür, ancak bunlar ilham şeklinde değerlendirilir. Her peygamber aldığı vahiyleri eksiksiz biçimde insanlara tebliğ etmiştir.

c) Beşerî niteliklere sahip olmak. Peygamber mûcize gösteren ve Allah'tan vahiy alan bir kişi olmakla birlikte ulûhiyyet vasıfları taşımaz. Her insan gibi o da doğar, yaşar ve ölür. Peygamberin insan türünden olması onun için bir kusur olmayıp aksine, insanlarla ilişki kurarak ilâhî emirleri tebliğ etmesine ve kendisinin rehber kabul edilmesine daha uygundur (Mâtürîdî, V, 208, 337). Kelâmcıların çoğunluğuna göre bir insana ancak ergenlik dönemine girdikten sonra peygamberlik mertebesi verilir. Fahreddin er-Râzî ve Teftâzânî gibi âlimler ise Hz. Îsâ'da çocukken bazı hârikulâde olayların müşahede edilmesine dayanarak peygamberlik için ergenlik dönemine girmenin şart olmadığını söylemiştir (Arapkirli Hüseyin Avni, s. 125). Peygamberin akıllı, zeki, fizikî eksiklik ve kusur taşımayan bir yapıda yaratılması görevlerinin gerektirdiği özelliklerdir. Kelâmcılar, peygamberin tebliğ ettiği ilâhî mesajları yeterince anlatabilmesi ve güçlü tartışmacılarla başa çıkabilmesi için bedenen ve zihnen mükemmel yaratıldığını belirtir (a.g.e., s. 125-126). Peygamberin beşerî özellikleri noktasında tartışılan konulardan biri de cinsiyet meselesidir. Mâtürîdiyye'nin tamamı ile bazı Eş'ariyye âlimlerine göre peygamberin erkek olması şarttır; nitekim Kur'an'da sadece erkeklerin nübüvvetle görevlendirildiği belirtilmiştir (Yûsuf 12/109; en-Nahl 16/43;

el-Enbiyâ 21/7). Yaratılışı itibariyle erkeklere nisbetle dirençleri daha zayıf olan kadınların çetin bir mücadeleyi gerektiren peygamberlik görevini başarması mümkün değildir. Ayrıca kadınlık halleri de ibadetlerde örnek olmalarını engelleyicidir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 46; Teftâzânî, II, 198; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 194). İbn Hazm, Kurtubî ve başta Ebü'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere Eş'ariyye âlimlerinin çoğunluğu, nebî-resul ayırımına dayanan peygamber anlayışının bir sonucu olarak Âsiye ve

Meryem gibi bazı kadınların nebî olan peygamberler arasında yer aldığını kabul etmiştir. Onlara göre nebî Allah'ın tebliğle görevlendirmeksizin kendisine vahiyde bulunduğu kişidir. Kur'an'da Allah'ın Hz. Mûsâ ile Îsâ'nın annelerine vahyettiği, Hz. Meryem'i âlemlerdeki bütün kadınlardan üstün kıldığı belirtilmiştir (Âl-i İmrân 3/42; el-Kasas 28/7; İbn Hazm, V, 119-121; Bedreddin el-Aynî, XV, 309; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 195-196). Bunun yanında âlimler, Allah'ın kadınlardan -kelâm ilminde kabul edilen terim anlamıyla-resul göndermediği hususunda aynı görüşü paylaşmıştır. Öte yandan peygamberin Allah'tan gayba dair bilgiler alması onun kendi imkânlarıyla gaybı bildiği anlamına gelmez. Kelâmcılara göre Allah hidayet vermedikçe peygamber kimseyi hidayete erdiremez (Fahreddin er-Râzî, IV, 67). Peygamberin beşer olduğunu bildiren sarih naslara rağmen onun Allah'ın zâtı ve nitelikleri hakkında her şeyi bildiği, öldükten sonra ruhunun cesedine iade edildiği ve kırk gün sonra gök katlarına yükseldiği veya kabrinde yaşamaya devam edip ibadetle meşgul olduğu tarzında eskiden beri süregelen ve bazı hadislerin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığı anlaşılan inançlar peygamberi yüceltme temayülünün aşırı şeklidir ve gerçekle ilgisi yoktur (Kādî Abdülcebbâr, XV, 291; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, s. 26-28; Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, s. 17; Bedreddin el-Aynî, IV, 48; Süyûtî, s. 45-57).

d) Allah tarafından seçilmiş olmak (vehbîlik). Kelâmcılar, peygamberliğin yalnızca Allah tarafından seçilmekle mümkün olacağı görüşünde ittifak etmiştir. Bir insan üstün ahlâka sahip olmak, çok ibadet etmek gibi nitelikleriyle peygamberlik mertebesine erişemez. Ancak kelâmcılar, Allah'ın peygamber seçtiği insanı bedenî ve ruhî vasıflarıyla farklı bir yaratılışa sahip kılıp kılmadığı hususunda iki farklı görüş ileri sürmüştür. Çoğunluğa göre peygamberin bu nitelikleri bakımından diğer insanlardan hiçbir farkı yoktur, peygamber olmak Allah'ın bir lutfudur (İbrâhîm 14/11; Seyfeddin el-Âmidî, s. 317). Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Fahreddin er-Râzî, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Muhammed Abduh gibi âlimlere göre ise Allah, peygamber seçtiği insanı bedenî ve özellikle ruhî bakımdan diğer insanlardan üstün bir yaratılışa sahip kılmıştır. Buna göre peygamber ruhî melekeleri itibariyle meleklere benzer, beşerî zaaflara yenilmez, görevini ihmal etmeyen bir kararlılığa sahiptir. Aksi takdirde görevinin üstesinden gelemez, vahiy almaya ve başta Cebrâil olmak üzere melekleri görmeye güç yetiremezdi (Nesefî, I, 532-533; Bedreddin el-Aynî, IV, 51; Âlûsî, III, 131-

132; Reşîd Rızâ, II, 14; VIII, 39-40). Kur’an’da Allah’ın peygamberliği tevdi edeceği yeri en iyi bildiğine vurgu yapılması da (el-En‘âm 6/124) bu görüşü destekler. Peygamberliğin vehbîliği bunun babadan oğula intikal eden bir görev olmadığını da gösterir. Nitekim Hz. Nûh’un oğlu ve Hz. İbrâhim’in babası inkârcılardandı (Hûd 11/42-46; et-Tevbe 9/114).

e) Günah işlemekten korunmuş olmak (ismet). Kelâmcıların çoğunluğuna göre, tebliğ ettiği ilâhî emirlere uymakta örnek olmakla görevlendirilen peygamber bilinçli şekilde günah işlemekten korunmuştur (İbn Hazm, IV, 6). İsmet terimi hakkında “Allah’ın peygamberi, kendi iradesiyle itaat etmeye yöneltip günah işlemekten sakındıracak lutfuna mazhar kılması” diye yapılan tanım “Allah’ın peygamberde günah işleme gücü ve iradesi yaratmaması” yolundaki tanımdan daha isabetlidir. Zira peygamber de imtihana tâbi tutulan bir insandır, bu durum onun dilediği fiili yapma irade ve gücünden yoksun bırakılmamasını gerektirir (Mâtürîdî, V, 55, 73; VIII, 43; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 195-196; Ali el-Kārî, s. 53). Peygamber, bu ilâhî inayetin yanı sıra Allah’a olan yakīn mertebesindeki imanı ve derin sevgisi sayesinde O’nun buyruklarına itaat edip yasaklarından kaçınır. Kelâmcılar, peygamberlerin ismeti konusunda naklî deliller ileri sürmekle birlikte (meselâ bk. el-Mâide 5/67; Yûsuf 12/24) daha çok aklî delillere dayanmışlardır; bunların esasını da insanların Allah’ın emirlerine itaat etmesini sağlamak için O’nun tebliğine öncelikle peygamberlerin uyup ümmetlerine örnek olma zorunluluğu teşkil eder (Kādî Abdülcebbâr, XV, 279 vd.; Nesefî, II, 836; Teftâzânî, II, 193; Hayâlî, s. 90-91). Farklı görüşler bulunmakla beraber âlimlerin büyük çoğunluğu peygamberlerin küfürden, vahiyleri tebliğ edip uygulamada hata etmekten ve yalan söylemekten korunduğu (sıdk) görüşünde birleşmiştir (Kādî Abdülcebbâr, XV, 281; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 195; Ali el-Kārî, s. 52). Ancak onların uygulamada ictihada dayalı olarak bazı hatalar yapabildikleri ve bu takdirde ilâhî uyarıya muhatap oldukları kabul edilmiştir (Nesefî, I, 529-534; Reşîd Rızâ, IX, 109-110). Peygamberlerin günah işlemekten korunması meselesinde Şîa ve Sûfiyye ile Ebû İshak el-İsferâyînî gibi az sayıda Sünnî kelâmcısının dahil olduğu bir grup, onların nübüvvetten önce ve sonra kasten veya sehven, büyük veya küçük hiçbir günah işlemediğini ileri sürmüştür (Kādî İyâz, II, 718-732; Sübkî, IV, 260-261; İsmail Hakkı Bursevî, VI, 323; Ca‘fer es-Sübhânî, II, 155-156). Bunların dışında Mâtürîdiyye, Eş‘ariyye ve Mu‘tezile’nin dahil olduğu çoğunluk,

peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra büyük veya önemli sayılabilecek küçük günahı kasten işlemediği, buna karşılık unutarak veya yanılarak nübüvvetten önce ve sonra küçük günah (zelle) işlediği görüşünü benimsemiştir. Ayrıca Mu‘tezile mensupları ve Ehl-i sünnet’ten bazıları peygamberlerin nübüvvetten önce büyük günah işlemiş olabileceği görüşündedir (Ebü’l-Leys es-Semerkandî, s. 173-176; Kādî Abdülcebbâr, XV, 280; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 199-200; Ali el-Kārî, s. 50-51). Selefiyye âlimleri de peygamberlerin nübüvvetten önce büyük, nübüvvetten sonra küçük günah işleyebileceğini kabul etmiştir (İbn Kuteybe, s. 404). Kelâmcılar, Kur’an’da ve hadislerde belirtilen ve günah sayılan bazı fiilleri peygamberlerin yaptıklarına ilişkin haberlerin te’vil edilmesini zorunlu görmüştür. Zira ilgili naslar bir bütün olarak incelendiğinde söz konusu fiillerin nübüvvetten önce gerçekleşmiş olmak, unutup yanılmak, günah olan bir neticeyi doğuracağını bilmemek veya bir tehlikeden korunmak gibi meşrû sebeplere bağlı olarak peygamberlerden sudûr ettiği anlaşılır. Ayrıca kelâmcılar, peygamberlerin beşeriyet vasfı taşımalarının ve ilâhî mağfirete muhtaç olmalarının da bazı hatalar yapmalarını gerektirdiği görüşündedir. Çünkü hata yapmamak ve bağışlanmaya ihtiyaç duymamak sadece Allah’a mahsustur (Câhiz, s. 89; Fahreddin er-Râzî, XXIII, 54). İsmet sıfatına dair görüş ayrılıkları Kur’an’daki açıklamalara göre değerlendirildiği takdirde, peygamberlerin yanılarak veya unutarak Allah’ın dostluğundan çıkmayı gerektirmeyecek şekilde bazı günahlar işlemelerini mümkün

gören görüşün doğruluğu ortaya çıkar. İsmetin mahiyetini de “yapılan ilâhî uyarının ardından peygamberin kendi iradesiyle hatadan dönmesi” şeklinde anlamak Kur’an’daki açıklamalarla örtüşür (meselâ bk. Yûsuf 12/24).

f) Doğru sözlü ve güvenilir olmak (sıdk-emanet). Sıdk “her konuda doğruluk”, emanet ise “her alanda insanlara güven vericilik” anlamına gelir. Kur’an’da peygamberler sıddîk ve emîn diye nitelendirilmiştir (Meryem 19/41; eş-Şuarâ 26/107, 125, 143, 162, 178). Kelâmcılar, ilâhî emaneti yerine getirmekle görevlendirilen peygamberlerin bu niteliklere sahip olması gerektiğinde ittifak etmiştir. Davranışlarında ve hükümlerinde adaletli olmak da peygamberlerin güvenilirlik niteliği çerçevesinde zikredilir. Hiyanet, yalancılık ve zulüm peygamberlerde görülmesi mümkün olmayan niteliklerdir (Arapkirli Hüseyin Avni, s. 130; M. Revvâs Kal‘âcî, I, 952).

Peygamberlerin Dereceleri. Allah katındaki dereceleri bakımından peygamberlerin diğer insanlara göre en üstün konumda bulunduğu âlimlerce ittifak edilen bir husustur. Âlimlerin çoğunluğu peygamberlerin meleklerden de üstün olduğu görüşündedir; bazı Mu‘tezile mensupları ise meleklerin onlardan üstün olduğunu savunmuştur. Peygamberlerin kendi aralarında üstünlük açısından fark bulunduğu hususuna Kur’an’da temas edilmiştir (el-Bakara 2/253; el-İsrâ 17/55). Vahye muhatap oluş şekli, nübüvvetinin devam ettiği süre, görevlerinin bölgesel veya evrensel olması bakımından peygamberlerin farklı konumda bulunması bunu teyit etmektedir. Hz. Nûh, İbrâhim ve Dâvûd’un şükürde; Hz. Yûsuf, Eyyûb ve İsmâil’in sabırda; Hz. Zekeriyyâ, Yahyâ, İlyâs ve Hz. Muhammed’in şecaatte diğerlerinden ileride olduğu nakledilir (Reşîd Rızâ, VII, 597-598). Ayrıca peygamberlerin bir kısmına büyük kitap, bir kısmına ise suhuf verilmiş, bazıları vasıtasız bir şekilde Allah ile konuşmuş, bazıları Cebrâil aracılığıyla veya diğer vahiy yöntemleriyle vahye muhatap olmuş, bir kısmı belli bir kavme, bir kısmı da bütün insanlara gönderilmiştir. Bu sebeple bütün peygamberleri örnek alan, bütün insanlara gönderilen ve nübüvveti kıyamete kadar devam edecek olan Hz. Muhammed’in peygamberlerin en üstünü olduğunda ittifak edilmiştir. Onun ardından yine bütün insanlara peygamber olarak gönderilen Hz. İbrâhim, yeni bir kitap ve şeriat verilen Hz. Mûsâ, Dâvûd ve Îsâ gelir (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 164-166; Fahreddin er-Râzî, VI, 195; Reşîd Rızâ, III, 144). Bazı hadislerde Resûlullah’ın peygamberler arasında üstünlük tartışmasına girmeyi yasakladığının bildirilmesi (Bedreddin el-Aynî, XVI, 4), farklı peygamberlere inanan insanların ayrışmasını ve peygamberlerin insanlara önderlik yapma konumuna zarar gelmesini engellemeye yönelik bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir (Reşîd Rızâ, XII, 222).

Peygamberlerin Görevleri. a) Allah’tan başka ilâh bulunmadığı gerçeğini tebliğ edip muhataplarını sadece O’na ibadet etmeye davet etmek. b) Hak ve bâtıl inançları tanıtıp hak olanların benimsenmesini, bâtıl olanların terkedilmesini istemek. c) Âhiret hayatının mutlaka geleceğini vurgulayıp cennete girmeye vesile olanlar yanında cehenneme girmeyi gerektiren inanç ve davranışları tanıtmak. d) İlâhî emirleri tebliğ edip açıkladıktan sonra bunları bizzat uygulayarak insanlara örnek olmak. e) İnsanları var oluşun ve hayatın anlamını düşünmeye çağırıp bunun yollarını göstermek. f) Nefsânî

arzuların baskısını azaltıp erdemli bir hayat şekli kurmak (a.g.e., II, 203-206; XII, 206-213; Muhammed Abduh, s. 109-112).

Literatür. Peygamberlerin özellikleri meselesi kelâm literatürünün nübüvvet bölümünde incelenmiş, ayrıca konuyu çeşitli yönleriyle ele alan müstakil kitaplar yazılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Ebû İshak et-Tirmizî, Evṣâfü'n-nebî (Beyrut 1985); Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Ḥayâtü'l-enbiyâʾ fî ḳubûrihim (Mansûre 1993); Muhammed b. Abdullah el-Kisâî, Bedʾü ḫalki'd-dünyâ ve ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ (TSMK, III. Ahmed, nr. 2861); Kādî İyâz, Minhâcü'ṣ-ṣavâb fî fażli'n-nebî ve'l-aṣḥâb (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 583); Fahreddin er-Râzî, Esmâʾü'l-enbiyâʾ (Kahire 1986); İzzeddin İbn Abdüsselâm, Bidâyetü's-sûl fî tafżîli'r-resûl (Beyrut 1986); Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed, el-Muʿcizât li-cemîʿi'l-enbiyâʾ (İstanbul 1340); İbn Kesîr, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ (Beyrut 1982); İbn Receb, Cemîʿu'r-rusül kâne dînühüm el-İslâm (Tanta 1991); İbnü'l-Mülakkın, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ ve menâḳıbü'l-ḳabâʾil (Mekke 1998); Süyûtî, el-İʿlâm bi-ḥükmi ʿÎsâ ʿalâ nebiyyinâ ve ʿaleyhi's-selâm (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 260) ve Tenzîhü'l-enbiyâʾ ʿan tesfîhi'l-aġbiyâʾ (Beyrut 1997); Abdülbâsıt el-Malatî, Târîḫu'l-enbiyâʾi'l-ekâbir ve beyânü üli'l-ʿazṃ minhüm (Beyrut 1992); Fazlurrahman, Prophecy in Islām (London 1958); Abbas Mahmûd el-Akkād, İbrâhîm ebü'l-enbiyâʾ (baskı yeri yok, 1964 [Dârü'r-reşâdi'l-hadîse]); Ahmed Behcet, Enbiyâʾullāh (Beyrut 1973); Muhammed Ebü'n-Nûr el-Hadîdî, ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ ve'r-red ʿale'ş-şübehi'l-müveccehe ileyhim (Kahire 1979); Ahmed Abdüllatîf, ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ fi'l-Ḳurʾân ve's-sünne (Mekke 1403); Muhammed Tayyib en-Neccâr, Târîḫu'l-enbiyâʾ fî ḍavʾi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve's-sünneti'n-nebeviyye (Riyad 1983); Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk, İtḥâfü'l-ezkiyâʾ bi-cevâzi't-tevessül bi'l-enbiyâʾ ve'l-evliyâʾ (Beyrut 1984); Seyyid Niʿmetullah el-Cezâirî, en-Nûrü'l-mübîn fî ḳıṣaṣi'l-enbiyâʾ ve'l-mürselîn (Beyrut, ts. [Dârü'l-Endelüs]); Nâdiye Şerîf Ömerî, İctihâdü'r-resûl (Beyrut 1985); M. S. Siggal, Ḥavle târîḫi'l-enbiyâʾʿinde Benî İsrâʾîl (trc. Hasan Zaza, Beyrut, ts. [Câmiatü Beyrut]); Abdüsselâm Altuncî, el-Îmân bi'l-enbiyâʾ ve'r-rusül (Trablus 1986); Ebû Abdullah el-İsfahânî, Sinnü mülûki'l-arż ve'l-enbiyâʾ (Beyrut, ts. [Dârü'l-mektebeti'l-hayât]); Muhammed Abdülazîz Havlî, el-Edebü'n-nebevî (Beyrut 1988); Abdülhamîd Dervîş, İs̱bâtü'r-risâle ve ṣıfâtü'r-rusül (Kahire 1990); Muhammed Ali Bâr, Allah ve'l-enbiyâʾ fi't-Tevrât ve'l-ʿAhdi'l-ḳadîm

(Dımaşk 1990); Âdil Talha Yûnus, Ḥayâtü’l-enbiyâ᾽ beyne ḥaḳīḳati’t-târîḫ ve’l-mükteşefât el-es̱eriyye (Kahire 1990); İbrâhim Muhammed Ali, el-Eḥâdîs̱ü’ṣ-ṣaḥîḥa min aḫbâr ve ḳıṣaṣi’l-enbiyâ᾽ (Dımaşk 1995); Muhammed Vasfî, el-İrtibâtü’z-zemânî ve’l-ʿaḳāʾidî beyne’l-enbiyâ᾽ (Limasol 1997); Ferah Mûsâ, el-Enbiyâ᾽ ve’l-mütrefûn fi’l-Ḳurʾân (Beyrut 1997); Seyyid Kumnî, en-Nebî Mûsâ (baskı yeri yok, 1999); Muhammed Muhammed Âmir, Enbiyâʾullāh (Kahire 1999); Tihâme Abdelî, en-Nebî İbrâhîm (Dımaşk 2001); Abdülfettâh Hâlidî, ʿİtâbü’r-resûl fi’l-Ḳurʾân (Dımaşk 2004). Türkçe eserler: Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ (İstanbul 1895); Abdurrahman Azzâm, Edebî Risâlet (trc. Hasan Hüsnü Erdem, Ankara 1948); Abdürrahim Zapsu, Enbiyâ Tarihi (İstanbul 1948); Mustafa Sinanoğlu, Kur’an-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes’te Peygamberlerin Ismeti (yüksek lisans tezi, 1989, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdullah Aydemir, İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler (Ankara 1992); Hülya Alper, Kur’an-ı Kerim’e Göre Hz. Peygamberin Dindeki Konumu (yüksek lisans tezi, 1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İshak Halis, Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından Hz. Peygamber’in Fetâneti (doktora tezi, 1997, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); İbrahim Canan,

Peygamberimizin Yanılması Meselesi (İstanbul 1999); İbrahim Çelik, Kur’an’da Peygamberlere Karşıt Güçler (Bursa 2001); Salih Karacabey, Hz. Peygamberde Nebevî ve Beşerî Bilgi (Bursa 2002); Dilaver Gürer, Fusûsu’l-hikem ve Mesnevi’de Peygamber Öyküleri (İstanbul 2002); Ömer Faruk Demireşik, ‘İtâb Âyetleri Işığında Hz. Peygamber’in Dindeki Yeri ve İsmeti (yüksek lisans tezi, 2003, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Sema Özdemir, Tasavvuf Kültüründe Peygamberler (yüksek lisans tezi, 2004, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Süleyman Ateş, Kuran’da Peygamberler Tarihi (İstanbul 2005); Murat Gökalp, Kâdı Iyâz ve eş-Şifâ Adlı Eserinde Peygamber Tasavvuru (doktora tezi, 2005, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 860; II, 1681-1682; Müsned, II, 341, 461-462; III, 267; IV, 129; V, 135, 158, 187, 266, 421; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 53-55; Câhiz, el-ʿOs̱mâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 89; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 404-408; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), I, 541; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr.), İstanbul 2005-2006, II, 79; V, 55, 73, 208, 337; VIII, 43; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ebsaṭ li-Ebî Ḥanîfe: The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century: Abū'l-Lait as-Samarkandī's Commentary on Abū Ḥanīfa al-Fiqh al-absat (nşr. H. Daiber), Tokyo 1995, s. 111, 171-180; Bâkıllânî, el-Beyân (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1958, s. 38-44; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 174-176; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 279-281, 291, 293, 300-315; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 154-183; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ, II, 691-692, 718-735; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), IV, 6; V, 119-121; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Ḥayâtü'l-enbiyâʾ fî ḳubûrihim (nşr. Ebû Sehl Necâh İvaz Sıyâm), Mansûre 1993, s. 23-32; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Selamé), I, 529-534; II, 836; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 46; Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. Eşref Tandoğan, yüksek lisans tezi, 2006), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 176; IV, 67; VI, 195; IX, 78-79; XI, 108; XXIII, 48-54; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü'l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 317, 327, 329, 333-334, 342-343; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 260-261; Teftâzânî, Şerḥu'l-Makāṣıd, İstanbul 1305, II, 173, 193-198; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî), IV, 44, 48, 51; XV, 220, 221, 247-248, 309; XVI, 4, 32, 36, 183-184; Hayâlî, Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye, İstanbul 1318, s. 89-92; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere bi-şerḥi'l-Müsâyere, Kahire 1307, s. 194-202; Süyûtî, İnbâʾü'l-ez̠kiyâʾ bi-ḥayâti'l-enbiyâʾ (nşr. Ebû Sehl Necâh İvaz Sıyâm, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Ḥayâtü'l-enbiyâʾ fî ḳubûrihim içinde), Mansûre 1993, s. 45-57; Ali el-Kārî, Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber, Kahire 1323, s. 11, 50-51, 52-54; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1410/1990, s. 364, 691; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 60, 61, 322; İsmail Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, İstanbul 1389, III, 253; VI, 323; Dâvûd-ı Karsî, Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye, İstanbul 1318, s. 89-91; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî,

III, 131-132; XVII, 172-173; Arapkirli Hüseyin Avni, İlm-i Kelâm, İstanbul 1331, s. 115-150; Abdüllatîf Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 268-269, 283-287; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 220; II, 14, 203-206, 283-286, 291-296; III, 144, 255, 288; VII, 587-588, 597-598, 603-609, 624; VIII, 39-40, 105-107, 241, 354; IX, 109-110, 467-468; XII, 206-213, 222; Muhammed Abduh, Risâletü't-Tevḥîd, Beyrut 1985, s. 109-112; Ca'fer es-Sübhânî, el-İlâhiyyât (nşr. Hasan M. Mekkî el-Âmilî), Beyrut 1410/1990, II, 155-203; Yusuf Şevki Yavuz v.dğr., İslâm'da İnanç Esasları, İstanbul 1998, s. 162-164, 181-189; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, I, 952.

Yusuf Şevki Yavuz

PEYGAMBERLİK

(bk. NÜBÜVVET).

PEYK

(پيك)

Bazı İslâm devletlerinde resmî haberleşmeyi sağlayan görevli.

Sözlükte “haber ve mektup getirip götüren kişi, postacı, haberci” anlamındaki Farsça peyk kelimesi Arapça’da kāsıd, sâî, müsri‘, münhî ile karşılanmış, Türkçe’de ise ulak ve tatar kelimeleri kullanılmıştır. İslâm tarihinde posta hizmetleri konusuyla ilk defa Emevî Hükümdarı Muâviye b. Ebû Süfyân ilgilenmiş, Abdülmelik b. Mervân bu teşkilâtı yaygın duruma getirmiş, Ömer b. Abdülazîz zamanında haberleşmeyi kontrol etmek ve güvenliği sağlamak için ana yollar üzerine menziller yaptırılmıştır. Abbâsîler’de Ebû Ca‘fer el-Mansûr devrinden başlayarak haberleşmeye büyük önem verilmiştir. Bu dönemde resmî haberleşmeyi temin etmek ve bazı gizli mektupları taşımak amacıyla berîd teşkilâtına mensup güvenilir kişilerin görev yaptığı bilinmektedir. Bu görevliler için menzillerde harekete hazır at, katır ve hecin devesi gibi hayvanlar bulunduruluyordu.

Büveyhî ve Sâmânî devlet teşkilâtında da peykler mevcuttu. Karahanlılar döneminde çok süratli bir şekilde giden atlı postacılara “eşkinci” deniliyordu. Eşkincilerin yolları üzerinde at değiştirilen özel menziller vardı. Gazneliler’de resmî haberleşmeyi sağlayan görevlilere peyk yanında kāsıd (kāsıdân-ı müsria), münhî, eskūdâr adı verilmiştir. Bu görevliler gönderildikleri her sefer için maaşları dışında ayrıca bir ücret ve ödül alıyorlardı. Âcil durumlarda haberin beklendiği kişi veya vilâyetle merkez arasındaki yol üzerinde belli mesafelerle peykler yerleştirilirdi. Peykler belirlenen süre içinde haberi istenilen yere ulaştırmak zorundaydı. Gazneliler’de münhîler casus olarak da kullanılıyordu ve Gazneli ordusunda münhîlik önemli bir görevdi. Elçilerin yanında merkeze süratle haber ulaştırmak üzere kāsıd görevlendirilebiliyordu. Sultan Mes‘ûd b. Mahmûd zamanında Abbâsî halifesine gönderilen elçinin yanına beş kāsıd verilmişti.

Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk, Siyâsetnâme’sinde belli başlı yollara

peykler koyup onlara aylık tahsisat tayin etmek gerektiğini, böyle yapıldığı takdirde uzak mesafedeki bir yerden bile haberin merkeze hızlı bir şekilde ulaşacağını söyler. Kirman Selçukluları'nda da ülkenin her tarafına haber götüren veya gizli mektuplar taşıyan kāsıdlar ve peykler görev yapmaktaydı. Anadolu Selçukluları'na dair kaynaklarda habercileri ifade etmek için kāsıd, müsri', münhî ve ulak kelimeleri kullanılmıştır. Kāsıdlar bazan elçi gibi vazife görüyor, fetih müjdesi veriyor, gelenleri

karşılamakla görevlendiriliyordu. Müsadereye uğrayan şahısların mallarının icmâlini merkeze ulaştırmak da kāsıdların vazifesiydi. Kāsıd teriminin Anadolu Beylikleri'nde daha fazla kullanıldığı görülmektedir.

İlhanlılar'da posta teşkilâtına "yam" adı verilmiştir. Gāzân Han devrinde yapılan düzenlemeyle haberleşme bazı kurallara bağlanmıştır. Buna göre önemli yollar üzerinde 4 fersah ara ile kurulan menzillerde haberciler için atlar hazır bulundurulacak ve atlı bir haberci yirmi dört saatte 60 fersah (yaklaşık 360 km.) yol alacaktı. Resmî mektupların üzerine habercilerin hareket ettiği tarih ve saat yazılacak, bunlar her menzilde kontrol edilecek ve gecikenler cezalandırılacaktı. Eyyûbîler devrinde de haberciler için menzillerde atlar ve hecin develerinin hazır bulundurulduğu, deve kullanan habercilere "neccâbûn" dendiği kaydedilmektedir. Memlükler döneminde haberleşme kāsıdlar veya berîdler vasıtasıyla yapılmıştır. Kāsıdların sır saklayan kişiler olmasına dikkat edilirdi. Haberleşme işlerini yöneten kâtib-i sır tecrübe edilmemiş kimselere görev vermezdi. Memlükler devrinde haberciler Kahire'den Şam'a dört, Halep'e beş günde gidiyordu. Timur'un Tikrît'i ele geçirdikten sonra Kadı Burhâneddin'e bir peyk ile mektup göndererek kendisine itaat etmesini istediği, onun da bu haberciyi dönüşünde hil'at giydirip uğurladığı bilinmektedir. Delhi Sultanlığı'nda resmî haber taşıyan posta görevlilerine müsri', ulak, kāsıd ve dhâve (dâv) adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Târîẖ-i Yemînî (trc. Cerbâzekānî, nşr. Ca‘fer-i Şiâr), Tahran 1345 hş., s. 116, 135, 167; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 18, 123, 214, 220, 294-295, 318-319, 339, 345, 360-361, 469, 484, 497, 546, 554, 558, 577, 618; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (trc. M. Altay Köymen), Ankara 1999, metin, s. 91, tercüme, s. 63; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 60, 86, 292, 366; II, 67, 184; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-Tevârîẖ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338 hş., II, 1049; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aẖbâr, s. 28, 68, 72, 86, 103, 105, 111, 127, 156, 220, 262; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 140, 155, 412-415; Spuler, İran Moğolları, s. 462-463; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal, Ankara 1970, s. 45, 266, 274, 437; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s.188-190; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 278-279; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 126-127; Erdoğan Merçil, Kirman Selçukluları, Ankara 1989, s. 173; İsmail Aka, Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994, s. 112-113; Güller Nuhoğlu, Beyhaki Tarihi'ne Göre Gazneliler'de Devlet Teşkilâtı ve Kültür (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 284; S. Halûk Kortel, Delhi Türk Sultanlığında Teşkilât: 1206-1414 (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 237-241; M. Fuad Köprülü, "Berîd", İA, II, 544, 545, 548.

Erdoğan Merçil

Osmanlılar.

Peyk kelimesi Osmanlılar'da da haber götüren kimse ve yaya postacı sınıfı için kullanılmıştır. Bu görevin ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekle birlikte İlhanlı ve Selçuklular'dan Anadolu beyliklerine ve Osmanlılar'a geçmiş olabileceği düşünülmektedir. Fâtih Sultan Mehmed'in teşkilât kanunnâmesinde peyk adı verilen bir görevli sınıfından söz edilmesi en azından XV. yüzyıl başlarında bu teşkilâtın ortaya çıktığına işaret eder. Peykler genellikle padişahın hemen yanında bulunur, resmî haber ulaştırma ve istihbarat gibi görevleri icra ederlerdi. Özellikle padişahın emirlerini gerekli yerlere süratle bildirme başlıca vazifeleriydi. Fâtih'in teşkilât

kanunnâmesinde sefer zamanında solakbaşı ile birlikte peykbaşının padişahın yakınında bulunması gerektiği kaydedilmiştir. Bundan peykbaşının padişah alayında solaklarla beraber sultanı koruma görevini de üstlendiği anlaşılmaktadır. Padişahın yakınında olduklarından bu mevkiye yakışır tarzda gösterişli ve süslü kıyafetler giyerlerdi. XV ve XVI. yüzyıllara ait minyatürlerde padişah yanındaki peyklerin tasviri dikkat çekicidir ve bir tören kıtası şeklinde alayda yer aldıkları görülür.

Postacı ve tören bölüğü olarak temelde iki görev icra eden peykler ince ve çevik yapılı olurlar, iyi koşabilmek için sürekli idman yaparlardı. Peykler çavuşların atla gidemediği yerlere giderler ve saatlerce koşabilirlerdi. Meselâ Edirne'ye iki günde gittikleri bilinmektedir. 1570'li yıllarda İstanbul'da bulunan Alman elçilik görevlisi Stephan Gerlach sabah erken saatte yola çıkan iki peykten birinin Silivri'ye, diğerinin daha öteye giderek akşamleyin geri döndüklerini belirtir. Hatta döndüklerinde dinlenmelerine izin verilmeyerek gece yarısına kadar yürütüldüklerini, onlara refakat eden atlıların koşu sırasında yüzlerine su serptiklerini yazar (Türkiye Günlüğü, II, 596-597). Bu bilgiler peyklerin bir tür uzun mesafe koşucusu olduklarını ve yarış amacıyla bu niteliklerini zaman zaman sergilediklerini gösterir. Bunlar ayrıca hac mevsiminde hacıların dönüşünü ve ulaştıkları mevkileri haber verirlerdi ki buna "müjdecilik" denilirdi.

Peyklerin her iki görevi de onların özel elbiseleri olmasını gerektirmektedir. Başlarına XVI. yüzyıl öncesinde keçe vb. sert dokumadan ucu yuvarlak sikkeler veya aynı biçimde madenî başlıklar giyerlerdi. XVI. yüzyıl ve sonrasındaki tasvirlerde ise altın, gümüş, tombak vb. bir madenden yapılmış ucu tas gibi sikkeler giydikleri görülmektedir. Bu başlıkların kıymeti maiyetinde bulundukları kişinin zenginliğini gösterirdi. Başlığın alın ortası hizasına gelen kısmında sorguçluk veya tüylük adı verilen bir kısım vardı ki buraya balıkçıl tüyü gibi güzel kuş tüyleri takılırdı. Elbiseleri iç gömleğin üstüne giyilmiş diz hizasında kısa kaftan olup üstüne kemer veya kuşak bağlanırdı. Kaftanın iki ucu bu kemerin içine sokulurdu. Peyklerin elbiseleri daima böyle kullanıldığından kaftan uçlarının üçgen kesildiği zannedilmiştir. Aslında bu rahat hareket edebilmeyi sağlayan bir yöntem olup saray dışına çıkan çavuşlar da böyle yaparlardı. Peyklerin çakşırları diz altına tutturularak biterdi. Ayaklarına giydikleri çok hafif deri papuçlar çoraplarına dikilir veya bir şekilde birleştirilip yekpâre olması temin

edilirdi. Çorapları çakşırın bittiği diz altına kadar gelir, bu kısma genellikle çok minik bir çıngırak asılırdı; kemer üstünde de çıngırak kullanabilirlerdi. Bu çıngıraklar, gizli bir görevleri olmadığı zaman gelişlerini halka duyurmayı ve hızlarına engel olunmamasını sağlardı. Bir ellerinde veya kuşaklarında mendil içinde şeker taşırlar, koşarken güç kazanıp susuzluklarını gidermek için bunu kullanırlardı. Silâh olarak ise yanlarında hafif bir hançerle ağır olmayan bir teber bulunurdu. Günümüzde bu teberlerden müzelerde pek çok örnek vardır.

Kıyafetleri mensup oldukları kişinin rütbesine göre değiştiğinden elbiseleri kıymetli kumaştan veya daha sade, başlıkları tunç, gümüş yahut som altından olabilirdi. Batı Asya İslâm devletlerindeki peyk kıyafetleri onların kimliklerini hemen ortaya çıkaracak şekilde temelde birbirine benzer, aralarındaki fark daha çok ayrıntıdadır. Alaylarda veya bağlı oldukları kişinin maiyetinde giderken çok daha değerli kumaşlardan yapılmış elbiseler giyerlerdi. Peyk elbiselerinin mesleklerini ifade eden önemli bir parçası da boyundan geçirip çapraz taşıdıkları deri çantalardır. Bilhassa gizli olmayan resmî emirleri götürürken bu çantayı kullanırlardı; tören bölüğü olarak görev yaptıklarında ise çanta taşımazlardı.

Peykler tören bölüğü ve padişah maiyeti olarak da görev yaptıklarından alaylarda padişahın önünde ve yanında solaklar, onların önünde de peykler yürürdü.

Zaman zaman sekiz veya on iki kişi olduklarına dair rivayetler varsa da sayıları değişebilmektedir. Eğer padişah özel bir gezintiye çıkmışsa yanında Has Odalılar'dan başka birkaç peyk bulunurdu. XV. yüzyıl minyatürlerinde padişah, şehzade yahut soylu bir beyin önünde veya yanında tasvir edilmiş peyklere rastlanır. Padişah alaylarından bahseden tarihçiler ve seyyahlar yürüyüş düzenini anlatırken peyklerden hayranlıkla söz ederler. Selânikî, III. Mehmed'in alayla gidişini tasvir ederken, "Kırk nefer altın taçlı ve sorguçlu, şâtır, peykler ve peykbaşı murassa‘ tirkeş ve mücevher taç ile idi" diyerek (Târih, II, 612) alayın bu en gösterişli bölüğüne dikkat çeker.

Peykler yeniçeri askeri gibi üç ayda bir maaş (ulûfe) alırlardı. Başlarında bulunan en yüksek rütbeli görevliye peykbaşı veya ser-peykân-ı hâssa denirdi. Ondan sonraki rütbeler başmüjdeci, peykler kethüdâsı ve ikinci

müjdeci idi. Padişah merasim ve alayla çıktığı zaman maiyetinde otuz peyk, özel gezintilerinde ise on iki peyk bulunurdu (Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 442). XVI. yüzyılda peyklerin sayısının 40 ile 100 arasında değiştiği, XVIII. yüzyılda ise bu sayının 150 kadar olduğu belirtilir. Peykler gibi görev yapan şâtırlar da ayrı bir teşkilât oluşturmuştu; bunlar XVII. yüzyılda kaldırılmış, daha sonra yeniden kurulunca efradının peykler arasından seçilmesi kararlaştırılmıştı (a.g.e., s. 445-446). Peykler yılda iki defa yazlık ve kışlık olarak elbise alırlardı. Ayrıca bayramlarda kendilerine bayramlık adıyla elbise veya bunun nakdî karşılığı verilirdi. Padişah saraya veya misafir edildiği bir binaya girerken yerlere çok kıymetli kumaşlar döşenirdi. Padişah geçtikten sonra bu kumaşları peykler, solaklar ve musâhibler alırdı (a.g.e., s. 63). Peykân-ı hâssa adı verilen sınıfın koğuşları Sultanahmet civarında idi. Peykhâne de denilen bu kısımda XVI. yüzyılda çavuşların da bulunduğu anlaşılmaktadır (Selânikî, I, 408). Peyk teşkilâtı 3 Mayıs 1829'da tamamen kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, BEO, Sadaret Defterleri, nr. 349, 359; BA, KK, nr. 676, 676 m.; BA, D.TŞF, dosya, nr. 1-15; Fâtih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (Tahlil ve Karşılaştırmalı Metin), (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 17; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 68; Ârifî Fethullah Çelebi, Süleymannâme, TSMK, Hazine, nr. 1517, vr. 143a, 403a; Rûhî Tarihi (tıpkıbasımı ile birlikte nşr. Halil Erdoğan Cengiz - Yaşar Yücel, TTK Belgeler, XIV/8 [1992] içinde), s. 400; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 408; II, 612; Ganîzâde Mehmed Nâdirî, Şehnâme, TSMK, Hazine, nr. H. 1124, vr. 24b-25a; S. Gerlach, Türkiye Günlüğü: 1577-1578 (ed. Kemal Beydilli, trc. T. Noyan), İstanbul 2007, II, 596-597; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 14; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, III, 113-114; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 44, 63, 65, 123-124, 439-446; a.mlf., Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal, Ankara 1984, s. 45, 266, 274, 437; Zeynep Tarım-Ertuğ, Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı Devletinde Cülûs ve Cenaze Törenleri, Ankara 1999, s. 133-143; Mehmed Zeki, "Serpuş", TOEM, sy. 49-62 (1335-37), s. 103-121.

Zeynep Tarım Ertuğ

PEZDEVÎ, Ebü'l-Usr

(أبو العسر البزدوي)

Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089)

Hanefî fakihi ve Hanefî fıkıh usulü müellifi.

400 (1010) yılları civarında Nesef'e (Karşı) Buhara yönüne doğru 30 km. uzaklıktaki bir kale şehir olan Pezde'de, ilim adamlarıyla meşhur bir aile içinde dünyaya geldi. Hayatıyla ilgili çok az bilgi bulunan Pezdevî (Bezdevî) hakkındaki ilk kaynak kendisiyle bir defa görüştüğünü söyleyen, kardeşi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin öğrencisi Hanefî âlimi Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin el-Ḳand adlı eseridir. Burada babasının ve dedesinin tanınmış birer âlim olduğu belirtilmektedir. Kendisinden yaklaşık yirmi yaş küçük olan kardeşi Ebü'l-Yüsr ile onun ve kendisinin oğulları da ilmiye sınıfına dahil olmuş, Buhara ve Semerkant'ta kadılık yapmıştır. Hanefî fıkıh literatüründe genellikle Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî ve kardeşinin üslûbunun kolaylığı sebebiyle "Ebü'l-Yüsr" lakabıyla anılmasına karşılık "Ebü'l-Usr" şeklinde tanınmakta ve bu adlandırmanın eserlerinde zor bir üslûp kullanmasından kaynaklandığı belirtilmektedir. Babasından ve Mâtürîdî'nin öğrencisi olan dedesinden hadis rivayet ettiğine göre Pezdevî ilk eğitimini baba ocağında almış olmalıdır. Ancak Hanefî fıkıh geleneğini kendisinden öğrendiği esas hocası Şemsüleimme el-Halvânî'dir. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile Şemsüleimme es-Serahsî'ye de ders veren Halvânî, Buhara Medresesi'nin en önemli isimlerinden biri olarak dönemin Mâverâünnehir Hanefî fıkıh okulunun imamı kabul edilmektedir. Yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla Hanefî fıkhı ve usulünün gelişimine büyük katkıda bulunan Halvânî'den fıkıh, fıkıh usulü ve hadis okuyan Pezdevî'nin kelâm ve tefsire dair eserler de kaleme aldığı göz önüne alındığında onun Semerkant'ta Mâtürîdî'nin öncülüğünü yaptığı kelâm ve tefsir ekolünden yararlanmış olduğu söylenebilir. Buhara ve Sermekant'ta ilmî faaliyetlerini sürdüren Fahrülislâm el-Pezdevî'nin pek çok öğrenci yetiştirdiği ve Buhara kadılığı yaptığı bilinmektedir. Fıkıh ve kelâm âlimi Alâeddin es-Semerkandî, Ebü'l-

Meâlî Ziyâd b. İlyâs ve Bilâd-ı Rûm (Anadolu) kadısı diye meşhur olan Ebû Saîd Abdülmecîd b. İsmâil el-Kaysî el-Herevî onun öğrencilerinden bazılarıdır. Pezdevî, Nesefî'nin bildirdiğine göre 5 Receb 482 (13 Eylül 1089) tarihinde Semerkant'ın yaklaşık 80 km. güneyinde yer alan Kiş (Kis, günümüzde Şehrisebz) şehrinde vefat etti ve naaşı Semerkant'a getirilerek Çâkerdîze Şehitliği'ne defnedildi. Küçük yaştaki oğlu Hasan'ı kardeşi Ebü'l-Yüsr yetiştirmiş ve bu zat hem Semerkant'ta hem Buhara'da kadılık görevinde bulunmuştur.

Fıkıh usulü alanındaki başarılı çalışması yanında Hanefî fıkıh doktrininde de önemli bir yeri olan Fahrülislâm el-Pezdevî, klasik sonrası dönem Hanefî âlimlerince yapılan yedili müctehid-mukallid tabakası sıralamasında Serahsî ile beraber üçüncü tabakaya, meselede müctehid grubuna dahil edilmiştir (İbn Âbidîn, I, 253). Kaynaklarda kendine has bir yöntem ve yaklaşım sahibi (sâhibü't-tarîka fi'l-mezheb) olarak nitelenen ve eserlerinde son derece sistematik bir yol izleyen Pezdevî'nin özellikle fıkıh usulüne dair eseri hem başvuru kaynağı hem ders kitabı olarak yaygın biçimde kullanılmıştır. Pezdevî ayrıca mezhebin temel metinlerini ezberinden aktarabilme konusunda örnek gösterilen bir âlimdir.

Eserleri. Başta fürû-i fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere kelâm, tefsir, hadis ve edep üzerine eserler verdiği belirtilen Fahrülislâm el-Pezdevî'nin eserlerinin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî üzerine yazdığı kısa şerh, fürû-i fıkha dair el-Câmiʿu'l-kebîr şerhi, Sîretü'l-meẕheb fî ṣıfati'l-edeb adlı eseriyle çok hacimli olduğu söylenen (110 cüz) Keşfü'l-estâr adlı tefsir çalışması bunlar arasındadır.

Fürû-i fıkıh. 1. Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eseriyle ilgili bu şerhin birçok yazması mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 605, 662, Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 115, Feyzullah Efendi, nr. 753; Murad Molla Ktp., nr. 851). 2. Şerḥu Ziyâdâti'z-Ziyâdât (Şerḥu'z-Ziyâdât). Yine İmam Muhammed'in eseri üzerine yapılan bu çalışmanın bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâtih, nr. 1665). 3. Kitâbü'l-Mebsûṭ li'l-Fetâvî. Kaynaklarda on bir cilt olduğu belirtilen eserin "Nikâh" bölümünün başından "Ümmühâtü'l-evlâd"

kısmının sonuna kadar olan bir ciltlik yazması Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 1454). Eserin müellife ait fıkıh usulü metnindekine benzer sistematiği dikkat çekici olup öğrencisi Semerkandî'nin Tuḥfetü'l-fuḳahâ᾽ ve onun şerhi olan Kâsânî'nin Bedâ᾽iʿu'ṣ-ṣanâ᾽iʿ adlı kitapların sistematiği üzerinde bu çalışmanın etkisinin olduğu düşünülebilir.

Kelâm. Pezdevî'nin eserlerinin, kelâmcı kişiliği daha belirgin olan kardeşi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ninkilerle zaman zaman karıştırıldığı dikkate alınarak onun kelâma dair eserleri hakkında ihtiyatlı olmak gerekir. Günümüze ulaşan iki eseri mevcuttur. 1. el-Müyesser fi'l-kelâm. Brockelmann, Râmpûr'da bir yazmasının bulunduğunu belirtmektedir (GAL Suppl., I, 638). 2. Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber. Bir nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 963).

Fıkıh Usulü. Pezdevî'nin bu alanda kaleme aldığı iki eserden Debûsî'nin Taḳvîmü'l-edille'sine yazdığı şerhe literatürde çok atıf yapılmasına rağmen eser mevcut değildir. Diğeri Uṣûlü'l-Pezdevî'dir. Kütüphane kayıtlarında ve son dönem literatüründe daha çok Kenzü'l-vüṣûl ilâ maʿrifeti'l-uṣûl adıyla bilinen eserin bu isminin sonraki bir yakıştırma olması muhtemeldir. Kütüphanelerde yüzlerce yazması bulunan Uṣûlü'l-Pezdevî birçok defa basılmıştır (I-IV, İstanbul 1307; Kahire 1929; nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut 1417/1997). Hanefî / fukaha metoduna göre yazılan fıkıh usulü eserlerinin en etkilisi olan kitabın başarısı uzun bir ilmî geleneği taçlandırmasından kaynaklanır. Cessâs'ın Bağdat Hanefî fıkıh muhitinin usulünü tedvin ettiği el-Fuṣûl fi'l-uṣûl, daha sonra Hanefî fıkıh usulünün temel kavram ve konularının teşekkülünde belirleyici olmuştur. Bunun sebebi, eserin İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'den kendi zamanına kadar Hanefî fıkıh çevresinin birikimini ihtiva etmiş olmasıdır. Ancak Cessâs'tan sonra bu konudaki özgün çalışmalar, Bağdat ve çevresinde değil daha çok Orta Asya ve Horasan (Kuzey İran) bölgesinde devam etmiştir. Debûsî, Irak Hanefî fıkıh usulü mirasını devşirerek Buhara Hanefî mektebinde yeniden canlandırmıştır. Onun Taḳvîmü'l-edille'si, bir taraftan Cessâs'ın eserinin temel felsefesini ve konu dizimini dikkate alırken diğer taraftan kendisi yeni tartışma alanları eklemiş, fakat daha önemlisi kavramların inceltilmesine ve olgunlaştırılmasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca Debûsî fıkıh usulünün ana konularını belirli bir sistematiğe oturtmuş ve alt konu

başlıklarının teşekkülü ve ifadelendirilmesinde rol oynamıştır. Debûsî'nin içinde yer aldığı Buhara hukuk mektebinde hukuk teorisinin gelişimine katkıda bulunan bir başka isim Şemsüleimme el-Halvânî'dir. Fukaha yönteminin klasikleri kabul edilen iki usul eserinin yazarı Serahsî ve Pezdevî'nin hocası olan Halvânî'nin usule dair bir çalışması bilinmiyorsa da onun bu iki öğrencisinin usul eserleri arasındaki sıkı irtibat ve benzerliklerin kaynağının Halvânî'nin meclisi ya da Buhara mektebi olması kuvvetle muhtemeldir. Serahsî'nin eseri Pezdevî'ninkine göre daha geniş olup uzun tartışmalara ve konuların bütün yönleriyle ele alınmasına önem verir. Bu ayrıntılar çıkarıldığında iki metnin iskeletinin tek bir kalemden çıkmış izlenimi verecek kadar birbirine benzemesinin sebebi, bunların Cessâs-Debûsî mirasının Halvânî'nin meclisinde geliştirilmiş şekline dayanmasıdır.

Bu iki eser arasındaki benzerliklere rağmen Pezdevî'nin Uṣûl'ünün sistematik ve konuların birbiriyle bağlantılarını kurma bakımından Serahsî'nin Uṣûl'ünden daha gelişmiş olduğu söylenebilir. Meselâ Pezdevî mukaddimenin ardından kitap deliliyle eserine başlamış ve Kur'an'ın tanımını yaptıktan sonra onun anlaşılmasının nazım ve mânasının çeşitli açılardan bilinmesine bağlı olduğunu söylemiş, bütün fıkıh usulünün dil bölümlerini nazım-mânanın alt başlıkları olarak kurgulamıştır. Pezdevî'nin eserindeki bu gelişmiş sistematiğin aksine Serahsî böyle bir tasnif yapmaksızın mukaddimeden hemen sonra emir ve nehiy konusuyla kitabına başlamış, ardından dil bölümlerini işlemiş ve kitap dışında kalan delillere geçerken eserinin dayandığı sistematiği Debûsî'nin sistematiği doğrultusunda açıklamıştır. Serahsî'nin uzun süre hapiste kalması sebebiyle hayatının son yıllarında kaleme aldığı eseri gözden geçirme fırsatı bulamadığı anlaşılmaktadır.

Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin kitapları arasındaki benzerlikler sadece muhteva ile sınırlı kalmayıp sistematik olarak da birbirine yakındır. Hepsinde kitap-haber (sünnet)-icmâ-kıyas şeklinde dört ana bölüm mevcuttur. Ancak usul ilminin bütün tartışma konularının âdeta bir ağacın dallarının köklerine bağlanması gibi başlıklar, alt başlıklar ve bunların alt başlıkları şeklinde birbirine bağlanması bilinci en güçlü ve tutarlı biçimde Pezdevî'nin çalışmasında karşımıza çıkar. Pezdevî eserinin sistematiğini ilginç bir biçimde dört sayısı etrafında örer: Ana başlıkların yanında hemen

bütün alt başlıklar ve onların alt başlıkları dörder tanedir. Nitekim kitabın altında nazım-mâna ikilisinden

doğan dil bölümleri dört başlıkta toplanmış, bu alt başlıkların altındaki konular da dörtlü tasnif içinde ele alınmıştır. Kapsam açısından lafızlar dört tanedir; açıklık veya kapalılık bakımından lafızlar dörder dörder bölümlenmiştir; kullanım bakımından lafızlar dörde ayrılır ve nihayet lafızdan istidlâl yolları dört tanedir. Yine sünnetin alt başlıkları, icmâın alt başlıkları ve kıyasın alt başlıkları dörtlü tasnife tâbi kılınmıştır. Pezdevî'nin eserindeki bu özellik Debûsî'nin etkisinden kaynaklanır.

Uṣûlü'l-Pezdevî, fukaha metoduyla yazılan fıkıh usulü edebiyatının nihaî ve olgun düzeyini temsil eden bir klasiktir. Pezdevî'den sonra fıkıh usulü alanında üretilen eserler ve özellikle ders kitapları onun eseri model alınarak yazılmıştır. Bu muhtasar ders kitaplarının en önemlileri, meselâ Ahsîkesî'nin el-Münteḫab'ı, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Menârü'l-envâr'ı ve Sadrüşşerîa'nın Tenḳīḥu'l-uṣûl'ü hep Uṣûlü'l-Pezdevî'den yararlanılarak hazırlanmıştır. Mütekellimîn ve fukaha yöntemiyle kaleme alınan eserleri kaynaştırmaya çalışan karma yönteme göre yazılmış eserlerde Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin Bedîʿu'n-niẓâm'ı, Sadrüşşerîa'nın Tenḳīḥu'l-uṣûl'ü ve İbnü'l-Hümâm'ın et-Taḥrîr'inde olduğu gibi fukaha metodu için genellikle Pezdevî'nin Uṣûl'ü esas alınmıştır. Eser üzerine yapılan şerh çalışmaları tesbit edilebildiği kadarıyla şunlardır: 1. Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali es-Sığnakī, el-Kâfî fî şerḥi Uṣûli'l-Pezdevî. 704 (1304) yılında tamamlanan eser el-Kâfî şerḥu'l-Pezdevî adıyla beş cilt halinde yayımlanmıştır (nşr. Fahreddin S. M. Kanet, Riyad 1422/2001). 2. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr ʿan Uṣûli Faḫri'l-İslâm Pezdevî. Eserin en güzel ve en büyük şerhi olup bir usûl-i fıkıh külliyatı niteliğindedir (I-IV, Kahire 1307; İstanbul 1307-1308). 3. Kıvâmüddin el-Kâkî, Şerḥu Uṣûli'l-Pezdevî (Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 669). 4. Emîr Kâtib el-İtkānî, eş-Şâmil fî şerḥi Uṣûli'l-Pezdevî. Sekiz ciltlik bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 485, 487, 488, 489, 500). 5. Ekmeleddin el-Bâbertî, et-Taḳrîr fî şerḥi Uṣûli'l-Pezdevî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 495; Fâtih, nr. 1322, 1323). 6. Vecîhüddin Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincânî, Şerḥu Uṣûli'l-Pezdevî (Edirne Selimiye Ktp., nr. 550, 551). Eser et-Tekmile Şerḥu Uṣûli'l-Pezdevî adıyla da anılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 492, 493). 7. Alâeddin Ali b. Muhammed

Musannifek, et-Taḥrîr fî şerḥi'l-Uṣûl (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1324). 8. Molla Hüsrev, Şerḥu Uṣûli'l-Pezdevî (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1141). 9. Ebü'l-Müntehâ Ahmed b. Mehmed Manisavî, Şerḥu Uṣûli'l-Pezdevî (Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., TÜYATOK, nr. 70). Hâşiyeler. 1. Süleyman b. Ahmed es-Sindî, Ḥâşiye ʿalâ Uṣûli'l-Pezdevî (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 642). 2. Hamîdüddin Ali b. Muhammed ed-Darîr, Ḥâşiye (Taʿlîḳa) ʿalâ Uṣûli'l-Pezdevî (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1319, 1321; Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, TÜYATOK, nr. 280). 3. Nûreddin Ali b. Ramazan b. Mûsâ el-Buhârî, Ḥâşiye ʿalâ Uṣûli'l-Pezdevî (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1320, müellif nüshası). Kāsım b. Kutluboğa, Pezdevî'nin Uṣûl'ünün hadislerini ilk defa kendisinin tahrîc ettiğini belirtmiş (Tâcü't-terâcim, s. 164) ve bu çalışma günümüze ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/ 1973, I, 9-12, 20-21, 100-101, 144-145; II, 26-27, 105; Necmeddin en-Nesefî, el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand (nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Riyad 1412/1991, s. 415-416; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 188; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 177, 602-603; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 327; II, 76, 213, 458, 594-595; III, 378; IV, 407; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1412/1992, s. 164; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 112-113, 553, 563, 568; II, 1016, 1485; İbn Âbidîn, Ḥâşiyetü İbn ʿÂbidîn (nşr. Hüsâmeddin b. Muhammed Sâlih el-Ferfûr v.dğr.), Dımaşk 1421/ 2000, I, 253; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 469; Brockelmann, GAL, I, 460; Suppl., I, 637-638; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 693; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, el-Fikrü'l-uṣûlî, Cidde 1404/1984, s. 429-442; Muḳaddimâtü'l-İmâm el-Kevs̱erî, Dımaşk-Beyrut 1418/1997, s. 167; Muhammed Hamîdullah, "Usûl al-Fıkh'ın Tarihi", İTED, II/1 (1957), s. 1-18.

Murteza Bedir - Ferhat Koca

PEZDEVÎ, Ebü’l-Yüsr

(أبو اليسر الپزدوي)

Sadrü’l-İslâm Ebü’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 493/1100)

Mâtürîdî kelâmcısı ve Hanefî fakihi.

421 (1030) yılında Türkistan’da Nesef yakınındaki Pezde şehrinde doğdu. Tabakat kitaplarında Kādî es-Sadr lakabıyla da anılır. Kendisine “Ebü’l-Yüsr” denmesinin sebebi, kardeşi Ebü’l-Usr el-Pezdevî’nin aksine eserlerinin kolay anlaşılır bir üslûp taşımasıdır (Taşköprizâde, II, 185). İlk eğitiminin yanı sıra hadis bilgilerini babasından aldı. Tahsil hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Hanefî-Mâtürîdî âlimleri ailesine mensup olduğuna göre memleketindeki Hanefî âlimlerinin derslerine girmiş olmalıdır. Bazı kaynaklarda Şemsüleimme el-Halvânî, Ya‘kūb b. Yûsuf b. Muhammed en-Nîsâbûrî ve İmam Ebü’l-Hattâb gibi âlimler hocaları arasında zikredilir. Bir süre Buhara’da bulundu (478/1085), ardından Semerkant’a geçti. Onun bir ara Endican’a gittiği ve burada bir filozofla âhiret konusunda tartıştığı belirtilir. Buhara’daki ikametinden sonra Semerkant kādılkudatlığına getirildi (481/1088); kendi ifadesinden Melikşah ordularının şehri kuşatması sırasında orada bulunduğu anlaşılmaktadır (Uṣûlü’d-dîn, s. 240, 259). Büyük ihtimalle bundan sonra geçtiği Buhara’da hocalık yapmış, münazaralara katılmıştır. Zehebî’nin verdiği bilgiye göre 9 Receb 493 (20 Mayıs 1100) tarihinde Buhara’da vefat etti (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 49).

Pezdevî’nin yetiştirdiği öğrenciler arasında Necmeddin en-Nesefî, Alâeddin es-Semerkandî, Abdullah b. Muhammed el-Hulemî, kendi oğlu Ebü’l-Meâlî Ahmed ve yeğeni Hasan b. Ali kaydedilmektedir (Leknevî, s. 188). Zehebî, Pezdevî’nin derslerine katılanlar arasında Osman b. Ali el-Bîkendî, Ahmed b. Nasr el-Buhârî, Muhammed b. Ebû Bekir es-Sincî ve Ebû Recâ Muhammed b. Muhammed’i de zikreder (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 49). Yaşadığı bölgede saygın bir kişi olan Pezdevî’nin başta Buhara olmak üzere Mâverâünnehir ilim çevrelerinde önemli bir Hanefî-Mâtürîdî âlimi kabul

edildiği anlaşılmaktadır. Kardeşi Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed de fıkıh alanında meşhur bir âlimdi. Kelâmcılık yönü ağır basan Ebü'l-Yüsr kelâmın tartışmalı ve güç birçok meselesini anlaşılır bir dille açıklamış, Mâtürîdiyye'nin sistemli bir mezhep haline gelip yayılmasında ve kaybolmaya yüz tutmuş literatürünün canlanıp zenginleşmesinde önemli rol oynamıştır. Daniel Gimaret, Mâtürîdî'ye ait Kitâbü't-Tevḥîd'in anlaşılması zor kısımlarının bulunduğu yönündeki ifadesinden hareketle Pezdevî'nin Mâtürîdî olarak kabul edilmesini sorgulamak istemişse de (Théories de l'acte humain en théologie musulmane, s. 172) bu sözün Mâtürîdî kelâmının ana meselelerine yönelik sistematik bir tenkit özelliği taşımadığı açıktır (Yazıcıoğlu, XXVII [1985], s. 291). Ancak Pezdevî'nin, Mâtürîdî'den saygın bir kişi olarak bahsetmesine rağmen bu ekole mensup olduğuna

dair herhangi bir ifadesine rastlanmamıştır. Ayrıca Pezdevî, Mâtürîdî'nin bazı görüşlerine Uṣûlü'd-dîn adlı eserinde karşı çıkmışsa da onu Eş'arîler'e dahil etmemiş, Ebû Hanîfe çizgisinde ayrı bir akımın en önemli temsilcisi olarak görmüştür. Aslında Pezdevî'nin yaşadığı dönemde Mâtürîdiyye ekolünün tekâmül ettiğini söylemek mümkün değildir.

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû Hanîfe tarafından temelleri atılıp Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Sünnî bir kelâm ekolü haline getirdiği Mâtürîdiyye'nin, eserlerinin bir kısmı günümüze intikal etmiş önemli âlimlerinden biridir. Pezdevî'yi Mâtürîdiyye'nin kuruluşunu sağlayan mütekaddim kelâm âlimleri silsilesinin sonuncularından biri olarak kabul etmek mümkündür. Uṣûlü'd-dîn adlı kitabının mukaddimesinde, kendi dönemine kadar kaleme alınmış kelâm eserlerine genel bakış yaptıktan ve bazı eleştiriler yönelttikten sonra Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet mezhebi çerçevesinde telif ettiği Kitâbü't-Tevḥîd'i beğenmekle birlikte anlaşılmasının zor olduğunu söylemiş, bu sebeple aynı mezhep dairesinde kalarak kitabını kaleme aldığını belirtmiştir. Mâtürîdî'den bir buçuk asır sonra gelen Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî onun eserlerinde görülmeyen "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" tabirini çokça kullanmış, bu ekolün görüşlerini savunmuş ve karşı fikirleri eleştirmiştir. Bu tabiri kullanırken de ashap ve tâbiînin devamı olarak fıkıh ve kıraat âlimlerini, sûfîler ve ashâbü'l-hadîsi kastetmiştir (Uṣûlü'd-dîn, s. 242). Zaman zaman Ehl-i sünnet ve'l-cemâat tabirini herhangi bir gruba nisbet etmeden zikrettiği de görülmekte ve büyük ihtimalle sadece Hanefî

ulemâsını kastetmektedir (a.g.e., s. 173-174, 176, 206, 212). İbn Küllâb ve Eş‘arî’yi Ehl-i sünnet’ten saymakla beraber onların bazı meselelerde hata ettiklerini belirtmektedir (a.g.e., s. 28, 44, 52, 53, 65 vd.).

Pezdevî, Uṣûlü’d-dîn adlı eserinde Mâtürîdî ile başlayıp zamanla kelâm kitaplarında yerini alan konuların hemen hepsine temas etmiştir. Sünnî kelâmının Mâtürîdî ile kuruluşu ve Eş‘arî âlimlerince desteklenişinin üzerinden iki asra yakın bir zaman geçtiği halde Pezdevî kitabının başında bu ilmi öğrenip öğretmenin mubah, hatta farz-ı kifâye olduğunu belirtmiştir. Bu husus, genelde ehl-i hadîsin karşı çıktığı kelâm yönteminin meşruiyeti hakkındaki tartışmaların canlılığını koruduğunu göstermektedir. Pezdevî daha sonra varlık ve bilgi vasıtaları konusundan başlayarak ulûhiyyet, nübüvvet ve sem‘iyyât bahislerini işlemiş, ardından imâmet meselesine yer vermiştir. Kitabın sonunda mezhepler hakkında kısa açıklamalar ve değerlendirmeler yapmıştır. Pezdevî, Mâtürîdî’den farklı olarak sem‘iyyât konularına kısa da olsa temas ettikten başka imâmet meselesine oldukça hacimli bir yer ayırmıştır. Böylece Sünnî-Mâtürîdî kelâmını plan ve muhteva bakımından nihaî şekline yaklaştırmayı başarabilmiştir.

Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’nin kelâmla ilgili düşüncelerine kaynak teşkil eden Mâtürîdî’nin eserlerine atıfta bulunmaması dikkat çekicidir. Daha sonra gelen Mâtürîdî kelâmcılarının çalışmalarında kendisinin istidlâllerine benzeyen açıklamalara rastlanmaktadır. Bunun en açık örneği Sâbûnî’nin özellikle el-Kifâye’sidir. Pezdevî’nin öğrencisi Necmeddin en-Nesefî’nin, “Ebü’l-Yüsr Mâverâünnehir ülkesinde yaşıtlarımızın şeyhi, imamların imamıydı. Ona her taraftan insanlar gelirdi. Doğu ve Batı usul ve fürûda onun eserleriyle dolmuştur” şeklindeki ifadesi (Zehebî, XIX, 49; Leknevî, s. 188), kendisinin düşünce tarzında ve kelâm görüşlerinde Pezdevî’nin etkisini açıkça göstermektedir. Pezdevî’nin diğer Mâtürîdiyye ulemâsı gibi kendi taraftarlarınca bile ihmal edildiği bir gerçektir. Onun ilmî hayatına ve yaşadığı bölgeye bakılarak Arapça’nın yanı sıra Farsça’ya da vâkıf bulunduğu, Türkler’le meskûn yerde doğup yetiştiği için Türk asıllı olup Türkçe’yi de bildiği ifade edilmelidir.

Eserleri. Kaynaklarda Pezdevî’nin usul ve fürûa dair birçok eser yazdığı söylenmekteyse de ona ait fazlaca kitap ismi zikredilmemektedir. Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’nin günümüze ulaşan iki eseri mevcuttur. 1. Uṣûlü’d-dîn*.

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (İsmail Saib Sencer, nr. 2/1261), Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 1262) ve Kayseri Râşid Efendi (nr. 516) kütüphanelerinde yazmaları bulunmaktadır. İsmail Saib Sencer nüshasına dayanılarak Hans Peter Linss tarafından yayımlanan kitabı (Kahire 1383) Şerafettin Gölcük Ehl-i Sünnet Akaidi adıyla tercüme etmiştir (İstanbul 1980). 2. Kitâb fîhi maʿrifetü'l-ḥuceci'ş-şerʿiyye. Usûl-i fıkıhtan Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas konularının işlendiği bir eser olup Marie Bernard ve Eric Chaumont tarafından neşredilmiştir (Kahire 2003). Kitabın başında verilen bilgiden müellifin daha önce biri muhtasar, diğeri vasat olmak üzere iki usûl-i fıkıh eseri kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklarda Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ait el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr üzerine Taʿlîḳa (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 563; krş. Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn, neşredenin girişi, s. 14) ve el-Vâḳıʿât (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1998, 1999) adlı iki eser daha nisbet edilmektedir. Ona ayrıca el-Mebsûṭ adlı bir fıkıh kitabı izâfe edilmişse de (a.g.e., II, 1581; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 77) bunun kardeşi Ebü'l-Usr el-Pezdevî'ye ait olduğu belirlenmiştir (krş. Kureşî, II, 595; Taşköprizâde, II, 185; Kavakçı, s. 41). Yine Pezdevî'ye ait Zelletü'l-ḳārî adlı bir risâlenin nüshaları kütüphanelerde görülmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3541/3; Hacı Mahmud Efendi, nr. 115; Âsım Bey, nr. 3). Bazı çağdaş müellifler tarafından ona Şerḥu'l-Fıkhi'l-ekber nisbet edilmişse de kaynaklarda bunu doğrulayan bilgiye ulaşılamamıştır (DİA, XXVIII, 166). Daniel Gimaret, Pezdevî'nin Uṣûlü'd-dîn'ine dayanarak onun insanın iradî fiilleri konusundaki görüşünü ortaya koymaya çalışmıştır (Théories de l'acte humain, s. 190-195).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 10-15; a.mlf., Kitâb fîhi maʿrifetü'l-ḥuceci'ş-şerʿiyye (nşr. M. Bernard - E. Chaumont), Kahire 2003, s. 3, 33, 45; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), s. 339; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 49; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 594-595; III, 322; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 233-234; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 184-185;

Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 563; II, 1581, 1998, 1999; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 188; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 77; Muhammad Hadi Hussain - Abdul Hameed Kamali, The Nature of the Islamic State, Karachi 1977, s. 260-278; D. Gimaret, Théories de l’acte humain en théologie musulmane, Paris 1980, s. 172, 190-195; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 3, 253, 334; a.mlf., “Maturîdî Problemi”, İmam Mâturîdî ve Maturidilik (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 149-154; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥsi’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 441-442; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, s. 161; Sönmez Kutlu, “Ebû Mansur el-Mâturîdî’nin Mezhebî Arka Plânı”, İmam Mâturîdî ve Maturidilik (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 119-146; G. C. Anawati, “Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1963, 1964 et 1965”, MIDEO, VIII (1966), s. 292-298; Y. Ziya Kavakçı, “el-Bezdevî Ebu’l-‘Usr ‘Ali b. Muhammed”, İslâm Medeniyeti, III/28, İstanbul 1973, s. 40-42; D. A. King, “al-Bazdawi on the Qibla in Early Islamic Transoxania”, Journal for the History of Arabic Science, VII/1-2, Aleppo 1983, s. 3-29; Şerafeddin Gölcük, “Türkistanlı Bir Kelâmcı: İmam Muhammed Pezdevî”, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Konya 1985, s. 1-8; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî”, AÜİFD, XXVII (1985), s. 282-298; Abdullah Kiyânî Ferîd, “Pezdevî, Muḥammed b. Muḥammed Ebü’l-Yüsr”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1378/2000, III, 361-362; Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, DİA, XXVIII, 166.

Muhammed Aruçi

PFANDER, Karl Gottlieb

(1803-1865)

İslâm karşıtı eser ve faaliyetleriyle tanınan Alman misyoneri.

Stuttgart'a bağlı Waiblingen kasabasında doğdu. 1825'te, hıristiyan ilâhiyatının yanında İslâmiyat ve Arapça da okuduğu Basel Protestan Misyonerlik Okulu'nu bitirdi. Mezuniyetinin ardından Kafkasya'ya gönderildi. Karabağ merkez olmak üzere on yıl bölgede ve İran'da faaliyet gösterdikten sonra Rusya'nın Kafkasya'da Protestan misyonerliğini yasaklaması üzerine 1839'da Hindistan'a gitti. Kalküta'da Urduca öğrenen Pfander, bağlı bulunduğu Basel Protestan Misyonerlik Okulu'nun muvafakatiyle İngiliz Misyonerlik Cemiyeti'nin üyesi oldu, İngilizler'in desteğiyle Hıristiyanlığı yaymaya çalıştı. Bu arada Mevlânâ Ali Hasan, Seyyid Muhammed Hâdî ve Rahmetullah el-Hindî gibi âlimlerle yaptığı münazaralardaki başarısızlığı sebebiyle âmirleri ve arkadaşlarının gözünden düştü. Bunun üzerine önce Peşâver'de görevlendirildi (1855), daha sonra da Hindistan'ı terketti. 1857'de, Canterbury başpiskoposu tarafından Hindistan'daki hizmetlerinden dolayı kendisine ilâhiyat doktoru unvanı verilen Pfander ertesi yıl İstanbul'da görevlendirildi. Burada Sultan Abdülaziz ile görüşüp ona Hıristiyanlığın Hindistan'da hızla yayıldığına dair yanlış bilgi verdi. Durumu araştıran padişah Rahmetullah el-Hindî'yi İstanbul'a davet etti. Pfander muhtemelen 1865'in sonlarına doğru İngiltere'ye gitti ve 1 Aralık'ta Londra'da öldü.

Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca bilen Pfander müslümanlarla alenî tartışmalara girmiş, devamlı surette Hz. Îsâ'nın tanrılığından, İncil ve Tevrat'ın tahrifata uğramadığından, ancak Hıristiyanlığın kabulüyle günahtan kurtulmanın mümkün olacağından bahsederek müslümanlar, Îsâ Mesîh'e inanmaya çağırmıştır. Bunu yaparken de İslâmiyet'i vahiy yerine bazı tarihsel, psikolojik ve fiziksel sebeplerle açıklama gayretinde bulunmuş, Gustav Weil'in yıkıcı fikirlerini tekrarlayıp Kur'an ve Hz. Muhammed hakkında ağır sözler sarfetmiştir. Ancak kendi inançlarını yeterince savunamadığı, özellikle teslîs, hulûl ve aslî günah kavramlarına

açıklık getiremediği için saldırganlaşmış, İslâmî değerlere karşı saygısız davranışlar sergilemiştir. Özellikle halkın, din adamlarının ve siyasetçilerin huzurunda yapılan Agra'daki münazaralarda Rahmetullah el-Hindî ile aralarında ciddi tartışmalar olmuştur. Pfander ısrarla savunduğu Hz. Îsâ'nın tanrılığı, İncil ve Tevrat'ın orijinalliği yanında İslâmiyet'in Hıristiyanlık'tan esinlendiğini ileri sürmüştür. Buna karşılık Rahmetullah el-Hindî teslîsin aklen mümkün olamayacağını ortaya koymuş, Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'in lafzî ve mânevî tahrifata uğradığını, her ikisinin de sıhhati konusunda hıristiyanların kendi aralarında dahi ihtilâflar bulunduğunu, bu kitaplarda pek çok çelişki ve hataya rastlandığını, Tevrat ve İncil'den alıntılar yaparak asırlar öncesinden Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair müjde verildiğini göstermiştir. Pfander ise buna karşılık Kitâb-ı Mukaddes'teki bazı farklılıkların yazım hatalarından kaynaklanmış olabileceğini söylemiştir.

Hindistan'da başarılı olamayan ve sadece ikisinin adı tesbit edilebilen birkaç müslümanı dinlerinden döndüren Pfander, İstanbul'da da tutumunu değiştirmemiş ve İslâm'a karşı aynı saldırgan ifadeleri tekrarlamayı sürdürmüştür. Bu arada bazı çalışmalarının Türkçe tercümelerini hazırlatarak halka dağıtmıştır. İlk günlerde birtakım kişilerin ilgisini çekmişse de daha sonra şiddetli bir direnişle karşılaşmış, şikâyetler üzerine hükümet tarafından, "Islahat Fermanı'nın din ve mezhep hürriyeti verdiği, ancak bunun diğer dinlere yönelik tahkir edici ifade serbestliği mânasına gelmediği, ayrıca ısrar ve zorlamalarla din değiştirtmeye yönelik planlı çalışmalar yapma hürriyetinin söz konusu olmadığı" gerekçesiyle 1864'te faaliyetleri engellenmiştir. 1857 bağımsızlık savaşı sırasında müslümanları teşkilâtlandırıp İngilizler'e karşı savaşan ve daha sonra Mekke'ye giderek orada yaşayan Rahmetullah el-Hindî 1863 yılı ortalarında Sultan Abdülaziz'in daveti üzerine İstanbul'a gelip Pfander'in ve diğer misyonerlerin propagandalarına cevap vermeye başlamış, Pfander'le yaptığı tartışmalara dair İzhârü'l-hak adlı eserini burada yazmıştır (ayrıca bk. RAHMETULLAH el-HİNDÎ).

Pfander'in aslı Almanca olan (Die Wage der Wahrheit) ve Ermenice, Farsça, Urduca, Türkçe ve Arapça'ya çevrilerek yayımlanan Mîzânü'l-ḥaḳ'tan başka Miftâḥu'l-esrâr ve Ṭarîḳu'l-ḥayât adlı Farsça iki kitabı daha vardır. William St. Clair Tisdall bu üç eseri gözden geçirip İngilizce'ye

tercüme etmiştir (The Balance of Truth, London 1910; The Key of Mysteries, London 1912; The Path of Life, London 1912). Ayrıca kaynaklardan, Remarks on the Nature of Muhammadanism, Ḥallü'l-işkâl, Ḥadîs̱ ve İẓhârü'd-dîni'n-Naṣrânî adlı çalışmalarının da varlığı öğrenilmektedir (Rahmetullah el-Hindî, I, 31). Rahmetullah el-Hindî ile 1854'te yaptıkları tartışma el-Münâẓaratü'l-kübrâ beyne'l-ʿallâmeti'ş-Şeyḫ Raḥmetillâh ve'd-duktûri'l-Ḳıssîs Fander adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Abdülkādir Halîl, Riyad 1405/ 1985; Mekke 1410/1990).

BİBLİYOGRAFYA

Karl Gottlieb Pfander, The Mizanu'l-Haqq: The Balance of Truth (trc. W. St. C. Tisdall), London 1910; a.mlf., Miftahu'l-Asrar: The Key of Mysteries (trc. W. St. C. Tisdall), London 1912; a.mlf., Tariqu'l-Hyat: The Path of Life (trc. W. St. C. Tisdall), London 1912; Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü'l-ḥaḳ (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, I-II; Ahmed Hicâzî es-Sekkā, "Münâẓaratü'l-Hindi'l-kübrâ beyne'ş-şeyḫ Raḥmetullâh ve'l-Ḳıssîs Pfander" (a.e. içinde), II, 403-466; W. St. C. Tisdall, The Religion of the Crescent or Islam: Its Strength, Its Weakness, Its Origin, Its Influence, London 1895; a.mlf., Muhammadan Objections to Christianity, London 1904; W. Muir, The Mohammedan Controversy, Edinburgh 1897; J. Richter, A History of Protestant Missions in the Near East, London 1910, s. 100-103, 173-175; L. L. V. Werff, Christian Mission to Muslims, California 1977; Avril A. Powell, Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India, Richmond-Surrey 1993, bk. İndeks; Fatma Genel, Karl G. Pfander'in Mîzânu'l-hakk'ı Işığında İslâm ve Hıristiyanlığa Bakışının Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 2002), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Christine Schirrmacher, "Muslim Apologetics and the Agra Debates of 1854: A Nineteenth Century Turning Point", The Bulletin, XIII/1-2, Hyderabad 1994, s. 74-84; Clinton Bennett, "The Legacy of Karl Gottlieb Pfander", International Bulletin of Missionary Research, XXII/2, Ventnor 1996, s. 76-81.

Aydın Topaloğlu

PHILBY, Harry St. John Bridger

(1885-1960)

İngiliz seyyahı ve siyaset adamı.

Seylan adasında doğdu. Yüksek öğrenimini Cambridge Üniversitesi Trinity College'da şarkiyat alanında yaptı. 1908'de İngiltere'nin Hindistan'daki koloni yönetiminde memur oldu. Farsça ve Arapça'nın yanı sıra Urdu, Pencâbî ve Belûcî dillerini öğrendi. 1915'te Osmanlı Devleti'ne karşı savaşan İngiliz ve Hint birliklerine katılmak üzere Irak'ta görevlendirildi. 1917-1918'de, Şerîf Hüseyin isyanını desteklemek ve Abdülazîz b. Suûd'u Osmanlılar'la birlikte hareket eden Reşîdîler'e karşı savaşmaya ikna etmek üzere Arabistan'a gönderildi. Savaş sonrasında İngiltere'nin bölgeyle ilgili politikasında görüş ayrılığına düştüğü için Temmuz 1921'de memuriyeti bıraktı.

Kasım 1921'de İngiltere'nin Ürdün temsilciliğine tayin edildi ve 1924'e kadar kaldığı bu görevinden yahudilerin bölgeye başlayan toplu göçlerini uygun bulmaması sebebiyle istifa etti. Ertesi yıl İbn Suûd'un Hicaz'ı ele geçirmesinin ardından Cidde'ye yerleşerek ticarete başladı.

Philby'nin 1930 yılında İslâm'a girmesi ve Abdullah adını alması kralın kendisine olan güvenini arttırmasına yol açtı; artık ülke içi geziler için çoğu yabancıdan esirgenen izni rahatlıkla alabiliyordu. Tam anlamıyla amacına ulaşmasa da büyük çölü geçmek için yaptığı yaklaşık 3000 kilometrelik tehlikeli Rub'ulhâlî gezisi (1931-1932) bunlardan biridir. Bu arada 1930'lu yıllarda petrol şirketlerine verdiği danışmanlık hizmetlerinden ve İngiltere'ye gönderdiği müzelik malzemelerden önemli gelir elde etti. 1939'da İngiltere'ye gitti ve İşçi Partisi'nden milletvekili adayı oldu; ancak seçilemedi. Siyasetteki başarısızlığının ardından 'Philby planı" diye bilinen ve yahudilerin Batı Filistin'e yerleştirilmesine karşılık yurtlarını kaybedecek Araplar'a yer bulma ve Arap kamuoyunu yatıştırma sorumluluğunu üstlenmesi beklenen Suudi Arabistan'a 20 milyon sterlin maddî yardım sağlanmasını öngören bir plan geliştirdi. Fakat Weizmann

gibi siyonist liderlerin desteklediği bu plan İbn Suûd, İngiltere ve Amerika'dan onay alamadığı için başarısız kaldı. II. Dünya Savaşı sırasında İngiltere karşıtı ve Hitler lehine söylemlerinden dolayı Ağustos 1940'ta bir süredir bulunduğu Karaçi'de tutuklanarak İngiltere'ye gönderildi ve savaşın sonuna kadar göz hapsinde tutuldu.

Temmuz 1945'te Suudi Arabistan'a dönen Philby tekrar ticarete başladı. 1950-1953 yıllarında Suudi Arabistan'daki gezilerine devam etti; bu arada bölgenin İslâm öncesi tarihi üzerine yaptığı araştırmalarını yoğunlaştırdı. Ancak yakın arkadaşı ve hâmisi İbn Suûd'un ölümünden (1953) sonra tahta geçen Suûd b. Abdülazîz'in ve kraliyet ailesinin diğer üyelerinin petrolün getirdiği zenginlikle ortaya çıkan yeni ve müsrif hayat tarzlarına sert eleştiriler yönelttiği için Nisan 1955'te Suudi Arabistan'ı terketmek zorunda kaldı ve Beyrut'a yerleşti. Ağustos 1960'ta Moskova'da katıldığı XXV. Şarkiyatçılar Kongresi'nden dönüşünde 30 Eylül 1960 tarihinde kalp rahatsızlığından öldü ve müslüman mezarlığına gömüldü.

Seyahatlerinde topladığı arkeolojik kalıntıları, çok sayıda jeolojik bulguyu, flora ve fauna örneklerini çeşitli müzelere, tarih ve coğrafya derneklerine bağışlayan Philby'nin çıktığı keşif gezileriyle ilgili kayıtları The Heart of Arabia (London 1922), Arabia of the Wahhabis (London 1928), The Empty Quarter (London 1933), Sheba's Daughters (London 1939), A Pilgrim in Arabia (London 1946), Arabian Highlands (Ithaca 1952) ve The Land of Midian (London 1957) başlıklı kitaplarında geniş şekilde yer almıştır. Onun Suudi Arabistan tarihi üzerine yazdığı asıl önemli eserleri Arabia (New York 1930), Arabian Jubilee (London 1952) ve Saudi Arabia (London 1955) adlı kitaplarıdır. Arabian Days ile (London 1948) Forty Years in the Wilderness (London 1957) ise kendi otobiyografileridir. Ayrıca Harun al Rashid (London 1934), The Background of Islam (Alexandria 1947), Arabian Oil Ventures (Washington 1964) adlı kitapları ve çeşitli dergilerde yayımlanmış birçok makalesi bulunmaktadır. Philby'nin İbn Suûd ile olan otuz yılı aşkın dostluğu, Suudi Arabistan'ın kuruluş ve gelişme dönemleriyle ilgili bilgi ve görüşlerinin değerini arttırmaktadır. Ancak krala duyduğu hayranlık, İngiltere hükümetinin politikalarına karşı geliştirdiği eleştirel yaklaşım, yazılarında izlediği hırçın ve kavgacı üslûp ve tarih verirken yaptığı dikkatsizlikler söz konusu kıymetli malzemenin

nesnelliğine ve güvenilirliğine gölge düşürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Hayrî Hammâd, ʿAbdullâh Filbî: Ḳıṭʿa min târîḫi'l-ʿArabi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1961; G. Ryckmans, H. Saint John B. Philby: le "sheikh Abdallah", 3 avril 1885-30 septembre 1960, İstanbul 1961; E. Monroe, Philby of Arabia, London 1973; A. C. Brown, Treason in the Blood: H. St. John Philby, Kim Philby and the Spy Case of the Century, Boston 1994; R. Bidwell, Travellers in Arabia, London 1994, s. 96-115; J. Halperin, Eminent Georgians: The Lives of King George V, Elizabeth Bowen, St. John Philby and Nancy Astor, New York 1995, s. 129-172; M. Kaufman - M. Gudman, The Magnes-Philby Negotiations, 1929: The Historical Record, Jerusalem 1998; M. Ali Büyükkara, Suudi Arabistan ve Vehhabilik, İstanbul 2004, s. 3-4, 47-48, 138-139, 150-151, 171; G. Rentz, "Philby as a Historian of Saudi Arabia", Studies in the History of Arabia (ed. A. al-Tayyib al-Ansary), Riyad 1979, I/2, s. 26-32; J. Goldberg, "Philby as a Source for Early Twentieth-Century Saudi History: A Critical Examination", MES, XXI/2 (1985), s. 223-243; C. E. Bosworth, "Philby", EI² (İng.), VIII, 302-303.

Mehmet Ali Büyükkara

PHRANTZES, Georgios

(bk. SPHRANTZES, Georgios).

PINAR, Selahattin

(1902-1960)

Türk şarkı bestekârı ve tambur icracısı.

22 Ocak 1902 tarihinde İstanbul Üsküdar'da Altunizade semtinde doğdu. Babası, son İstanbul kadısı ve İstanbul İktisat ve Ticaret Mektebi medenî hukuk müderrislerinden Sâdık Efendi, annesi İsmet Hanım'dır. İlk öğrenimine babasının kadı olarak görev yaptığı Çal'da (Denizli) başladıktan sonra babasının Saros ve Edirne'ye tayin edilmesi üzerine öğrenimine buralarda devam etti. Ailece İstanbul'a döndüklerinde bir süre İtalyan Ticaret Mektebi'ne devam ettiyse de mûsikiye olan ilgisi sebebiyle burayı bitiremedi. On dokuz yaşında tamamen mûsikiye yöneldi ve İstanbul'un en gözde gazinoları ile radyoda çok sevilen bir icracı oldu. Atatürk'ün de beğendiği sanatkârlardan olan Selahattin Pınar 6 Şubat 1960 akşamı Kadıköy'de Todori Lokantası'nda öldü. Cenazesi ertesi gün Şişli Camii'nde kılınan namazından sonra Zincirlikuyu aile mezarlığına defnedildi. Ölümünden sonra Mecidiyeköy'de bir sokağa onun adı verildi.

Bestelediği eserler, tamburdaki icrası ve okuyuşu ile dönemin en popüler sanatçıları arasında sayılan Selahattin Pınar annesinin aldığı ud dersleri sırasında mûsikiyle tanıştı. 1914'te Ûdî Sâmi Bey'den ud dersleri alarak mûsiki çalışmalarına başladı. Ancak on dokuz yaşında udu bırakıp tambura yöneldi ve bu sazda kendini kabul ettirerek "Tambûrî Selahattin" olarak tanındı. Sonraları Üsküdar Mûsiki Cemiyeti adını alan Dârülfeyz-i Mûsikî Cemiyeti'nin Atâ Bey (Öztan) tarafından ikinci defa teşkil edilmesi esnasında (1920) kurucular arasında yer aldı. Bu dönemde Kaşıyarık Hüsâmeddin Efendi, Ûdî Sâmi Bey, Ali Rifat Bey (Çağatay), Muallim Kâzım Bey (Uz), Yûsufpaşazâde Enderûnî Celâl Bey ve

özellikle Bestenigâr Ziyâ Bey'den faydalandı. Ayrıca Ali Rifat Bey'in reisi bulunduğu Şark Mûsiki Cemiyeti ve Türk Mûsikisi Ocağı kadrosunda bulundu, kısa süre Dârütta'lîm-i Mûsikī çalışmalarına katıldı.

Düzenli bir mûsiki ve edebiyat eğitimi almamasına rağmen kendine has bir romantizmi olan bestelerinde güfte-melodi uyumunun zarif örnekleri ve ince bir zevkle örülmüş hassasiyetin melankolik ifadeleri görülür. Dört saz eseri ve bir cenaze marşı dışındaki bestelerinin hepsi şarkı formunda olup 150'nin üzerinde şarkı bestelediği, ancak bunlardan seksen dördünü tasnif ettiği söylenir. Bazı şarkılarının usullerinde bile kendine özgü bir tarz sezilir. Onun şarkı üslûbu Hacı Ârif Bey'den kaynaklanan geleneksel şarkı üslûbundan farklıdır. Eserlerinin çoğunun güftelerini Vecdi Bingöl, Fuat Edip Baksı ve yakın arkadaşı Mustafa Nâfiz Irmak'tan almıştır. Ayrıca Yahya Kemal Beyatlı ve Orhan Veli de onun çok takdir ettiği şairlerdendir.

Döneminin film müziği çalışmalarına katılan ve en çok kürdîli-hicazkâr eserleri seven Pınar'ın ilk bestesi de bu makamda, "Mülkün ne yaman şu'le-i ikbâli karardı" mısraıyla başlayan şarkısıdır. "Kalbim yine üzgün seni andım da derinden" mısraıyla başlayan bayatî, "Bir bahâr akşamı rastladım size" mısraıyla başlayan hicaz, "Beni de alın ne olur koynunuza hâtıralar" mısraıyla başlayan hisar-bûselik, "Hayal deryâsına ben bâzı bâzı" mısraıyla başlayan hüseynî, "Gecenin mâtemini aşkıma örtüp sarayım" mısraıyla başlayan hüzzam, "Yüce dağdan esen rüzgâr, sevgiliye selâm götür" mısraıyla başlayan mâhur, "Bakışı çağırır beni uzaktan" mısraıyla başlayan muhayyer-kürdî, "Ben yürürem yâne yâne" mısraıyla başlayan nevâ, "Ayrılık yarı ölmekmiş" mısraıyla başlayan nişâburek ve, "Aylar geçiyor sen bana hâlâ geleceksin" mısraıyla başlayan rast şarkıları onun en çok sevilen eserlerinden bazılarıdır. Bunlar arasında en uzun ömürlü olacağına, bestekârlıkta yapmak istediklerinin hepsini bu şarkıda gerçekleştirdiğine ve hiçbir teknik noksanlığının bulunmadığına inandığı bestesinin hisar-bûselik şarkısı, en çok sevdiği eserinin ise, "Kalbim yine üzgün seni andım da derinden" mısraıyla başlayan bayatî şarkısı olduğunu söylemiştir. Öztuna, seksen dokuz şarkı ve bir peşrevden ibaret eserlerinin listesini (BTMA, II, 193-194), Mustafa Rona da yetmiş sekiz eserinin güftesini (Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, s. 495-505) vermiştir. Sanatkârın halkı değil, halkın sanatkârı takip etmesi gerektiğini söyleyen Selahattin Pınar sahnede ve plaklarda pek çok sanatkâra sazı ile eşlik etmiş, yumuşak sesiyle sahnelerde okumuş ve plak doldurmuştur. Sahnede sazı ile çalıp okuma şeklindeki icranın ilk defa onun tarafından başlatıldğı söylenir. Aynı zamanda viyolonist olan ve aşırı derecede hassas kişiliğiyle disiplinli bir

hayat süren Pınar nazik bir İstanbul efendisi olarak tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 258-259; Rahmi Kalaycıoğlu, Türk Musikisi Bestekârları Külliyatı Sayı 5: Tanburî Selâhattin Pınar, İstanbul 1960; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 231-242; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 495-505; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 292-296; Sadun Aksüt, Alkışlarla Geçen Yıllar: Hatırat, İstanbul 2000, s. 42-48; Zahide Tarhan, "Hayranı Olduğumuz Büyük Bestekâr Selâhattin Pınar", Radyo Haftası, sy. 15, İstanbul 1950, s. 11-15, 47; Zeki Tükel, "Bir Bahar Akşamı'nın Unutulmayan Hâtırası", a.e., sy. 118 (1952), s. 18-21; Hayri Yenigün, "Selâhattin Pınar Vefat Etti", MM, sy. 145 (1960), s. 389, 411; Etem Ruhi Üngör, "Selâhattin Pınar'ın Bilinmeyen Cenaze Marşı", a.e., sy. 461 (1998), s. 5-6; Öztuna, BTMA, II, 192-194; Mehmet Güntekin, "Pınar, Selahattin", DBİst.A, VI, 249-250.

Nuri Özcan

PICKTHALL, Marmaduke William

(1875-1936)

Kur’an’ı İngilizce’ye çeviren müslüman İngiliz yazarı.

Londra’da doğdu ve Chillesford’da bir rahip olan babasının yanında kilise ortamında yetişti; klasik edebiyat, astronomi ve tabiat bilgisi okudu. Babasının ölümü üzerine ailesi Londra’ya taşınınca orada Harrow School’da öğrenime başladı. 1890’da okulu terkederek Fransızca’sını ilerletmek amacıyla Fransa’ya gitti. İki yıl sonra geri döndü ve yatılı bir okula kaydoldu. 1894’te Akdeniz Konsolosluk Servisi’nde açılan memuriyet sınavını kazanamayınca Doğu dilleri öğrenmek ve dış işlerine girebilmek için Kudüs’e gitti. Ortadoğu’da geçirdiği iki yıl onun hayata bakışını tamamıyla değiştirdi. Orada Arap topraklarını ve Osmanlı sisteminin son zamanlarını görme fırsatı buldu ve bundan çok etkilendi. Batılı ilim ve din adamlarıyla olduğu kadar Arap ve Türk aydınlarıyla da dostluk kurdu. 1896’da İngiltere’ye döndü, burada evlenip eşiyle birlikte Paris’e ve Cenevre’ye gitti. Daha sonra oturmayı tercih ettiği Holton köyünde 1898’de yayımlanan ilk hikâyesini, Ortadoğu konulu The Word of an Englishman’i yazdı. İlk romanı All Fools da 1900’de basıldı (London). Fakat ona asıl ününü en başarılı romanı olan Said the Fisherman kazandırdı (London 1903). Bu roman dönemin yazar ve eleştirmenleri tarafından övüldü; günümüze kadar İngiltere ve Amerika’da birçok baskısı yapıldı.

Pickthall 1907’de resmî kanalla Mısır’a giderek İngiliz yönetimini yakından tanıma imkânı buldu ve olumlu izlenimler edindi; bu arada romanları için malzeme topladı. Ardından Kudüs ve Şam’a geçerek eski dostlarıyla görüştü. 1908’de eşiyle birlikte üçüncü defa Ortadoğu seyahatine çıktı. O yıl İstanbul’da Meşrutiyet’in ilân edilmesini umutla karşıladı ve Avusturya’nın Bosna-Hersek’i ilhakına büyük tepki gösterdi. Batılılar’ın saldırılarını gittikçe arttırdıkları bir dönemde Osmanlı Devleti’nin ve Türkler’in en büyük savunucularından biri oldu.

1909’da İngiltere’ye dönerek altı yıl boyunca Buxted’de tabiatla iç içe

yaşadı; roman, hikâye ve siyasî makalelerinin yayımıyla ilgilendi; zaman zaman da Londra'ya gidip Osmanlı yanlısı İngiliz siyaset adamlarıyla toplantılara katıldı. Balkan Savaşı sırasında Batı'da oluşan Haçlı ittifakına karşı The Black Crusade'i (1913) önce tefrika halinde, ardından kitap olarak yayımladı. Aynı yıl İstanbul'a gitti ve altı ay kadar Erenköy'de kaldı. Kıyasıya bir mücadele içinde olan İttihatçı ve İtilâfçı aydınlarla görüştü ve kendini İttihatçılar'a daha yakın buldu. Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesine çok üzüldü ve İngiltere'ye döndü. Londra'da Ocak 1914'te kurulan Anglo-Ottoman Society'nin aktif üyesi olan Pickthall, I. Dünya Savaşı boyunca Türk dostu İngilizler ve Hindistanlı müslümanlarla birlikte Osmanlı Devleti'nin parçalanmasını önlemeye yönelik siyasî çalışmalara katıldı. 1915'teki Ermeni katliamı iddialarına karşı çıkarak o sırada Ermeni yanlısı yazılar

yayımlayan Arnold Toynbee'yi eleştirdi. Bu arada başvurduğu Kahire'deki Arap Bürosu'ndaki bir işe Türk dostu olduğu için uygun görülmedi ve onun yerine T. E. Lawrence gönderildi.

1916'da İngiltere, Fransa ve Rusya arasında yürütülen Osmanlı topraklarını paylaşma görüşmeleri sırasında Türkiye için diplomatik girişimde bulunduysa da Sykes-Picot antlaşmalarının başmimarı Sir Mark Sykes'ın sert tepkisiyle karşılaştı. 29 Kasım 1917 tarihinde yaptığı bir konuşmada müslüman olduğunu açıkladı ve Muhammed ismini aldı. Çeşitli konferanslarında Türkler'le ayrı bir barış yapılması görüşünü dile getirdi; fakat bu girişimleri Ermeniler ve siyonistlerce engellendi. O sırada İngiltere'ye gelmiş olan siyonistlerin lideri Chaim Weizmann, onun Türk yanlısı faaliyetlerinin durdurulması için İngiliz Savaş Bakanlığı nezdinde girişimlerde bulundu. Baskılar neticesinde Pickthall savaşın sonuna doğru kırk üç yaşında askere alındı ve Mart 1919'da terhis edildi. Bir süre Londra yakınlarındaki Woking Camii'nde imamlık yaptı. 1920'de aldığı teklif üzerine Hindistan'a giderek Islamic Culture'ın editörlüğüyle birlikte Hindistan Hilâfet Hareketi'nde aktif görevler üstlendi. Kendisinden Mahatma Gandi aleyhine bir makale yazması istenince editörlükten ayrıldı ve bir lisenin müdürlüğüne geçti. 1929 yılı sonunda tamamladığı ve bir İngiliz tarafından yapılan ilk İngilizce Kur'an tercümesi olan The Meaning of the Glorious Koran'ı (New York 1930; W. Montgomery Watt'ın girişiyle, New York 1992; gözden geçirilmiş neşir, Arafat K. El-Ashi, Beltsville

1994) Ezher ulemâsına inceletmek amacıyla birkaç aylığına Kahire’ye gitti. İngiltere’ye dönmeden önce Haydarâbâd nizamının oğlu ile sürgündeki Osmanlı hânedanından Halife Abdülmecid Efendi’nin kızının evlenmesine ön ayak oldu. 1935’te, gidişinden on beş yıl sonra nizamın hizmetinden emekliye ayrılarak ülkesine döndü. 19 Mayıs 1936 tarihinde Londra’da vefat etti.

Pickthall’in düşüncelerinde iki faktör, din ve tabiat sevgisi önemli yer tutar. Bu sebeple Ortadoğu’ya gittiğinde önce dinleri karşılaştırmış, tabiata ve insana en uygun din olarak gördüğü İslâm’ı kendine daha yakın hissetmiştir. Sanayi devriminin çevreye ve insana yaptığı olumsuz etkiler üzerinde ilk duran odur. İslâm düşüncesinde kadın hakları, kölelik, çok evlilik, kadercilik gibi konularda savunmacı bir yaklaşım sergiler. İhtidâ ettikten sonra siyasî görüşlerinde köklü bir değişiklik meydana gelmemiştir. Çünkü kendisinin yakınlık duyduğu İngiliz muhafazakâr kanadı esasen Osmanlı Devleti’nin bütünlüğünden yanaydı; o da müslüman olduktan sonra bu bütünlüğe müslümanların birliği açısından daha fazla önem vermiştir.

Pickthall’in yukarıda adı geçenlerin dışındaki eserleri şunlardır: Enid (London 1904), Brendle (1905), The House of Islam (1906), The Myopes (1907), The Children of the Nile (1908), The Valley of the Kings (1909), Pot au Feu (1911), Larkmeadow (1912), Veiled Women (1913), With the Turks in Wartime (1914), Tales From Five Chimneys (1915), The House of War (1916), Knights of Araby (1917), Oriental Encounters (1918), War and Religion (1919), Friday Sermons (1919), Sir Limpidus (1919), Islam and Progress (1920), The Early Hours (1921), As Others See Us (1922), The Cultural Side of Islam (1927).

Pickthall’in eserlerinden Kur’an tercümesini Fatih Muhammed Jallendhri Urduca’ya (Delhi 1970), mukaddimesini Şinasi Siber Türkçe’ye (Kur’ân-ı Kerîm ve Hazreti Muhammed, Ankara 1958), With the Turks Wartime’ı Kemalettin Yiğiter (Harpte Türklerle Birlikte, Ankara 1990) ve Said the Fisherman’ı Tuba Şahin (Balıkçı Said, İstanbul 2002) Türkçe’ye çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Fremantle, Loyal Enemy, London 1938; “Pickthall, Marmaduke”, Twentieth Century Authors (ed. Stanley J. Kunitz - H. Haycraft), New York 1950, s. 1104-1105; P. Clark, Marmaduke Pickthall: British Muslim, London 1986; a.mlf., “The Translator Novelist”, Afkar Inquiry, III/5, London 1986, s. 57-58; a.mlf., “Pickthall’s Busy Years: 1931-32”, IC, LXXIII/4 (1999), s. 45-62; Kemal Kahraman, Muhammed M. Pickthall, İstanbul 1994; E. E. Speight, “Marmaduke Pickthall”, IC, X (1936), s. III-VI; F. Krenkow, “A Great English Muslim”, a.e., XI/1 (1937), s. 138-143; “Loyal Enemy (Book Review)”, a.e., XIII/2 (1939), s. 250-255; Kemaleddin Yiğiter, “İngiliz Yazarı Marmaduke Pickthall’ın Türk-Ermeni Münasebetleri Hakkındaki Eserleri Üzerine Düşünceler”, TK, XVI/186 (1978), s. 40-49; C. E. Bosworth, “Pickthall”, EI² (İng.), VIII, 305-306; Murtazâ Kerîmî Niyâ, “Pîktâl, Muhammed Marmâdûk Vîlyâm”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1379/ 2000, V, 970-972; Shahabuddin Ansari, “Pickthall Muhammad Marmaduke: First Muslim English Translator of the Qur’ân”, Encyclopaedia of the Holy Qur’an (ed. N. K. Singh - A. R. Agwan), New Delhi 2000, IV, 1036-1038.

Kemal Kahraman

PINES, Shlomo

(1908-1990)

Fransız şarkiyatçısı ve felsefe tarihçisi.

5 Ağustos 1908'de yahudi bir ailenin çocuğu olarak Paris'te doğdu. Çocukluk ve gençlik yılları Riga, Archangelsk, Londra ve Berlin'de geçti. 1926-1934 yılları arasında Heidelberg, Genf ve Berlin üniversitelerinde felsefe, Sâmî dilleri ve dil bilimi okudu. İslâm düşüncesinde atomculuk anlayışı üzerine Berlin Üniversitesi'nde yaptığı doktora çalışmasını 1936'da tamamladı. Berlin'de bulunduğu yıllarda Leo Strauss ve Paul Eliezer Kraus gibi şarkiyatçılarla yakın ilişki kurdu. 1937-1939 yıllarında Paris Üniversitesi'ne bağlı Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques'te ders verdi. II. Dünya Savaşı'nda Fransa'dan ayrılarak 1940'ta İsrail'e yerleşti. 1948-1952 yılları arasında İsrail Dışişleri Bakanlığı'nın Ortadoğu bölümünde uzman olarak çalıştı. 1952 yılından ölümüne kadar ders verdiği Kudüs İbrânî (Hebrew) Üniversitesi'nde yahudi felsefesi profesörü oldu (1961). İsrail İlimler Akademisi'nin üyesi olan Pines 1968'de İsrail ödülünü aldı. Doğumunun altmışıncı yıl dönümünde felsefe alanında bir süreli yayın olan Iyyun'un 1969'da çıkan XX. cildi ona ithaf edildi.

Pines'in araştırmaları öncelikle İslâm kelâmı, İslâm felsefesi ve bilimi alanında yoğunlaştı. Hallâc-ı Mansûr, Fârâbî, İbn Sînâ, İbnü'l-Heysem, Bîrûnî, İbn Bâcce, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn Rüşd ve İbn Haldûn üzerine çalışmalar yaptı. 1960'larda ilgi alanını Ortaçağ yahudi felsefesi, yahudi-hıristiyan grupları ve Latin skolastisizminin söz konusu geleneklere etkisini de kapsayacak şekilde genişletti. Bu dönemde İbn Meymûn'un Delâletü'l-ḥâʾirîn adlı eserini hacimli bir girişle birlikte İngilizce'ye çevirdi. Zamanla antik dönem Yahudiliğinden Rabbinik ve Helenist yahudi geleneğine, gnostik ve erken dönem Hıristiyanlığından Arap Hıristiyanlığı'na kadar pek çok konuyu ilgi alanına aldı. Yahudi filozoflarının kendi dönemlerindeki hıristiyan skolastiklerinin felsefî ve ilmî doktrinlerine vâkıf oldukları tezini işlediği hacimli makaleler yazdı (meselâ bk.

“Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors”, Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, I/10 [1967], s. 1-101). Onun İbn Meymûn ve Spinoza gibi farklı devirlerde yaşayan yahudi filozoflarının fikirleri arasındaki ilişkiyi ele aldığı çalışmaları da bulunmaktadır (meselâ bk. “Spinoza’s Tractatus Theologico-Politicus, Maimonides, and Kant”, Scripta Hierosolymitana, XX [1968], s. 3-54). 1970 ve 1980’li yıllarda kaleme aldığı makalelerinde geniş anlamda düşünce tarihini araştırdı. Son çalışmasında ise Aristo’da ve İslâm Aristoculuğu’nda epistemolojik ve ahlâkî hükümler arasındaki ayırımı kronolojik bir yaklaşımla ele aldı (“Truth and Falsehood Versus Good and Evil; A Study in Jewish and General Philosophy in Relation to The Guide of the Perplexed”, Studies in Maimonides [ed. Isadore Twersky], Cambridge 1990, s. 95-157). 9 Ocak 1990 tarihinde Kudüs’te öldü.

Arapça, İbrânîce ve Grekçe gibi dillere vukufu ve filolojik donanımı Pines’e farklı kültür ve dillerdeki düşüncelerin doğuş noktasına inme imkânı vermiş, birbiriyle bağlantılı bir dizi metin içinde bir kavramın gelişimini yeniden belirleme ve antik dönemden modern zamanlara kadar devam eden geleneklerin seyrini tesbit etme fırsatı sağlamıştır. Pines’in Yahudilik’le ilgili yayınları bulunmakla birlikte bunlar yahudi düşüncesini sistemli bir şekilde sunmamaktadır. Çalışmalarından hareketle bu konudaki yaklaşımını şöylece özetlemek mümkündür: Dünya birkaç milleti içine alabilen bazı kültürel alanlara ayrılmıştır. Bu alanlardan her birinin kendi içindeki birliği ortak bir kültürel mirasa, başka bir deyişle dinî bir geleneğe ve paylaşılan kavramsal yapılara dayandırılmıştır. 70 yılında Kudüs’teki mâbedin ikinci defa yıkılmasından sonra dünyanın farklı bölgelerine dağılan yahudiler Helen, İslâm ve Avrupa başta olmak üzere farklı kültür alanlarında yaşamış olmalarına rağmen yahudi düşünürlerinin çoğu kendi ırklarına özgü dil ve kavramlarla yahudi kültürüne bağlı kalmıştır. Pines, yabancı kültür öğelerinin yahudi geleneğinde herhangi bir kopukluğa yol açmadığını belirtmesinin yanı sıra yerel kültürlerle yaşanılan etkileşimin yahudi düşüncesine çok yönlü bir karakter kazandırdığına dikkat çeker. Bir bakıma “Yahudiliğin değişmez özü” telakkisi belli kültürlerden etkilenme anlayışıyla dengelenmektedir. Her kültür farklı bir bakış açısını ortaya çıkarmakta, yahudi düşünürleri de bu yolla Yahudiliğin yorumunu devamlı surette yenilemektedir.

Eserleri. 1. Beiträge zur islamischen Atomenlehre (Berlin 1936). Pines'in doktora tezi olup Ebû Rîde tarafından Meẕhebü'ẕ-ẕerre ʿinde'l-müslimîn ve ʿalâḳatühû bi-meẕâhibi'l-Yûnân ve'l-Hünûd adıyla Arapça'ya (Kahire 1365), M. Schwarz tarafından Studies in Islamic Atomism adıyla İngilizce'ye (Jerusalem 1997) çevrilmiştir. 2. Nouvelles études sur Awhad al-Zamân Abu-l-Barakât al-Baghdâdî (Paris 1955). 3. The Concept of Time in Late Neoplatonism (S. Sambursky ile birlikte, Jerusalem 1971). Pines'in makale ve tebliğlerinden bazıları "The Collected Works of Shlomo Pines" serisi içinde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (Studies in Abu-l-Barakāt al-Baghdādī: Physics and Metaphysics, Jerusalem-Leiden 1979), Ortaçağ bilimiyle ilgili Grekçe metinlerin Arapça çevirileri (Studies in Arabic Versions of Grek Texts and in Medieval Science, Jerusalem-Leiden 1986), İslâm felsefesi tarihi (Studies in the History of Arabic Philosophy, ed. S. Stroumsa, Jerusalem 1996), dinler tarihi (Studies in the History of Religion, ed. G. G. Stroumsa, Jerusalem 1996) ve yahudi düşüncesi (Studies in the History of Jewish Thought, ed. W. Z. Harvey - M. Idel, Jerusalem 1997) hakkında olmak üzere beş kitap halinde yayımlanmıştır. Pines İbrânîce ve Batı dillerinde başka müelliflerin derlediği yirmi kadar kitaba Sâmî dilleri, Ortaçağ yahudi, hıristiyan ve İslâm teolojisi, felsefesi ve bilimiyle Hıristiyanlık-İslâm münasebetleri üzerine bölümler yazmıştır. Pines, Ortaçağ düşünürlerinin Arapça, İbrânîce ve Grekçe yazılmış risâle ve eserlerinden modern Batı dillerine çeviriler yaptığı gibi İbn Meymûn'un Delâletü'l-ḥâʾirîn adlı eserini de İngilizce'ye tercüme etmiştir (The Guide of the Perplexed, Chicago 1963; London 1969).

Pines'in Islamic Culture, Israel Oriental Studies, Journal Asiatique, Revue des études islamiques ve Studia Islamica gibi süreli yayınlarda yahudi, hıristiyan ve İslâm ilâhiyatı, felsefesi ve bilimiyle söz konusu üç dine mensup âlimlerin görüşlerini mukayeseli bir şekilde ele aldığı 100'e yakın makalesi ve değerlendirme yazısı bulunmaktadır. Onun ilgi alanlarını da gösterecek olan makalelerinden bazıları şunlardır: "Nathanael ben al-Fayyûmî et la théologie ismaelienne" (Revue de l'histoire juive en Egypte, I [1947], s. 5-22); "Studies in Abu-l-Barakāt al-Baghdādī's Poetics and Metaphysics" (Scripta Hierosolymitana, VI [1960], s. 120-198); "Shīʾite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari" (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, II [1980], s. 165-251); "Studies in Christianity and in Judaeo-Christianity Based on Arabic Sources" (Jerusalem Studies in Arabic

and Islam, VI [1985], s. 107-161); “Gospel Quatations and Cognate Topics in ‘Abd al-Jabbār’s Tathbīt in Relation to Early Christian and Judaeo-Christian Readings and Traditions” (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, IX [1987], s. 195-278). Otuza yakın yayımlanmış tebliği bulunan Pines Dictionary of Scientific Biography, Encyclopaedia Britannica, Encyclopaedia Judaica, The Encyclopaedia of Islam, The Encyclopaedia of Philosophy gibi ansiklopedi ve sözlüklere maddeler yazmıştır (eserlerinin geniş bir listesi için bk. Motzkin - Niewoehner, VII [1988], s. 17-38).

BİBLİYOGRAFYA

Shlomo Pines, Studies in Islamic Atomism (trc. M. Schwarz), Jerusalem 1997, tercüme edenin önsözü, s. vii-ix; A. L. Motzkin - F. Niewoehner, “A Bibliography of the Writings of Shlomo Pines”, Shlomo Pines Jubilee Volume: On the Occasion of His Eightieth Birthday 1, Jerusalem Studies in Jewish Thought, VII, Jerusalem 1988, s. 17-38; S. Stroumsa, “Shlomo Pines: Le savant, le sage”, JA, 273 (1990), s. 205-211; Yehuda Landau - Arthur Hyman, “Pines, Shlomo”, EJd., XIII, 534; Carlos Fraenkel, “Pines, Shlomo”, http://www. shlomopines.org.il/.

Mustafa Sinanoğlu

PÎR

(پير)

Hak yolunda sâlike rehberlik yapan kimse ve tarikat kurucusu anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “ihtiyar, ak saçlı, tecrübeli kimse” anlamındaki Farsça pîr kelimesi tasavvufta mürşid, velî ve şeyh ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Bu kullanıma göre pîr sâlike rehberlik yapan kimsedir. Pîr kelimesi tasavvufî mânasıyla ilk defa III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda Horasan sûfîleri ve özellikle

Nîşâbur melâmetîleri tarafından kullanılmaya başlamıştır. IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan Horasanlı sûfî Abdullah b. Muhammed b. Münâzil kaynaklarda “pîr-i ehl-i melâmet, pîr-i melâmetiyân” diye anılmaktadır. Horasan sûfîleri arasında şeyh kelimesi V. (XI.) asırdan sonra yaygınlık kazanmıştır. Farsça ilk tasavvuf klasiklerinden Hücvîrî’nin Keşfü’l-maḥcûb’unda ve Muhammed b. Münevver’in Esrârü’t-tevḥîd’inde şeyh ve pîr kelimelerinin aynı anlamda ve birlikte kullanıldığı görülmektedir (Nasrullah Pürcevâdî, V, 892-893). Horasanlı sûfîler bulundukları coğrafî bölgeye veya doğum yerlerine nisbet edilerek “pîr” kelimesiyle birlikte anılmıştır. Meselâ Ahmed Yesevî’ye “pîr-i Türkistan”, Menâzilü’s-sâʾirîn müellifi Hâce Abdullah Ensârî’ye “pîr-i Herat”, Şeyh Nâsûr’a “pîr-i Gûhistân” lakabı verilmiştir.

Pîr terimi mürşid, murad, velî, mürebbi, şeyh, hâdî, kutub, gavs, delîl-i râh, hızr-ı râh gibi yakın anlamlı kelimeler için de söz konusu olan zâhirî ve bâtınî mânaya sahiptir. Zâhirî anlamda pîr seyrü sülûkü tamamlayıp insanları Hak yoluna irşad eden kimsedir (İsmâil Rusûhî Ankaravî, s. 28). Bu kullanımıyla pîr “tarikat şeyhi” anlamına gelir. Pîr mücerret bir şahsiyet ya da mânevî ve ilâhî bir ilke de olabilir. Bu pîrin bâtınî mânasıdır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, “Pîr senin aşkındır, saçı sakalı ak olan değil. Pîr yüz binlerce ümitsizin elinden tutandır” derken (Mesnevî, V, 278) kelimeyi hem bâtınî hem zâhirî anlamıyla kullanmıştır. Pîrin delâlet ettiği rehber olma, irşat etme anlamı varlığın iki temel görünümü olan zâhir ve bâtında çeşitli

varlık sûretlerine bürünür. İlâhî fiillerin âlemde tasarrufta bulunmasına mazhar oldukları, ulûhiyyetin müşahede edilmesi ve bilinmesinde insanlara mânen rehberlik yaptıkları için Cebrâil, akl-ı faal, kutub, gavs ve Hızır'a da pîr denilmiştir. Nitekim Hüseyin Vâiz-i Kâşifî Fütüvvetnâme-yi Sulṭânî'de (s. 61) Hızır'ı Mûsâ'nın, Cebrâil'i Hz. Peygamber'in pîri olarak tanıtmaktadır.

Pîr teriminin şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat açısından dörtlü tasnifi yapılmıştır. Şeriatın dört pîri Hz. Âdem, İbrâhim, Mûsâ ve Hz. Muhammed; tarikatın dört pîri Cebrâil, Mîkâil, İsrâfil ve Azrâil'dir. Ferîddüddin Attâr, Hâfız-ı Şîrâzî, Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî mârifetin pîrleridir. Başka bir tasnife göre mârifet pîrleri beştir: Şah Kāsım-ı Envâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Şems-i Tebrîzî, Ferîdüddin Attâr ve Sa'dî-i Şîrâzî (Ferḫunde Peyâm, s. 58-59; Resâʾil-i Civânmerdân, s. 226-227, 231-232). Hz. Ali'nin kendilerine hilâfet hırkası verdiğine inanılan Hz. Hasan, Hüseyin, Kümeyl b. Ziyâd ve Hasan-ı Basrî'ye "çehâr pîr" denir (Tehânevî, I, 737).

Tarikatların teşekkülünden sonra pîr kavramı kurumsal bir anlam kazanmış, tarikat kurucusuna pîr ya da pîr-i tarîkat adı verilmiştir. Meselâ Abdülkādir-i Geylânî Kādirîliğin, Ahmed er-Rifâî Rifâîliğin, Şah Bahâeddin Nakşbend Nakşibendîliğin, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî Şâzelîliğin, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mevlevîliğin, Hacı Bektâş-ı Velî Bektaşîliğin, Hacı Bayrâm-ı Velî Bayramîliğin pîridir. Pîrin bu anlamı diğer anlamlarından daha yaygındır. Halvetîlik ve Mevlevîlik örneğinde olduğu gibi bazı tarikatlarda tarikat kurucusuna "pîr-i evvel", tarikatı pîr-i evvele tâbi olarak düşünce, âdâb ve erkân açısından yenileyene "pîr-i sânî" denilir. Meselâ Halvetîlik'te Ömer el-Halvetî tarikatın pîr-i evveli, Yahyâ-yı Şirvânî pîr-i sânîsidir. Tarikat pîrinin türbesinin bulunduğu dergâha "pîr evi, pîr makamı, huzur, huzûr-ı pîr" adı verilmiştir. Pîrin vasıfları bazı benzetmelerle anlatılmıştır. "Yaz mevsimi, bahar serinliği, ay, dürr-i yektâ" bunlardan bazılarıdır. Mânevî simyanın üstadı olarak kabul edilen pîr için "kibrît-i ahmer" (simya ilminde bakırı altına dönüştürmekte kullanılan bir madde) kullanımı Ferîdüddin Attâr'da görülen bir başka tabirdir.

Meslek grupları, fütüvvet erbabı ve Ahî teşkilâtında her esnaf zümresinin ilk mânevî ustası ve zanaatkârı vardır, bu kişiye o zanaatın pîri denilir.

Meselâ Hz. Âdem çiftçilerin, Nûh gemicilerin, İdrîs terzilerin, Dâvûd demirci ve zırhçıların, Lokmân hekimlerin, Selmân-ı Fârisî berberlerin, Ahî Evran debbâğ esnafının pîri sayılır. Hallâc-ı Mansûr hallaçların pîri kabul edilir. Fütüvvet ve esnaf teşkilâtında civanmerdlere şed bağlayan kimseye "pîr-i şed" denir. Eskiden esnafın pîrin adının geçtiği, "Her seherde besmeleyle açılır dükkânımız / Hazreti (Şâzelî'dir) pîrimiz üstadımız" beytinin levha olarak asılması bir gelenekti.

Tasavvuf edebiyatında pîr kelimesi muhtelif terkipler içinde kullanılmış, bu terkiplerden farklı mânalar taşıyan mecazlar türetilmiştir. "İlâhî aşk şarabını sunan kâmil mürşid" anlamında "pîr-i meygede, pîr-i meyfürûş, pîr-i bâdefürûş, pîr-i meyhâne"; "sâlikleri ilâhî aşk ateşinde yakan insân-ı kâmil" anlamında "pîr-i mugan"; "kalenderî ve melâmetî tavrın baskın olduğu şeyh" anlamında "pîr-i harâbât"; "ledün ilmiyle mânevî zevkler veren, kâinatın ezelî ve ebedî neşesini sağlayan kimse" anlamında "pîr-i dihkan" bu tür mecazlar arasında zikredilebilir. Pîr teriminin çeşitli dinî akımların önderleri için de kullanıldığı görülmektedir. Zerdüştîlik'te dinî lidere "pîr-i mugan", Hıristiyanlık'ta manastır hayatı yaşayan rahiplere "pîr-i deyr" adı verilir. Bu tabirler tasavvuf şiirinde mecaz olarak da kullanılmıştır. Nizârî İsmâilîler, İran tasavvufundan etkilenerek dâîleri, imam ve hüccetleri pîr unvanıyla anmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 735-737; Mevlânâ, Mesnevî (trc. Veled Çelebi İzbudak), Konya 2004, V, 278; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, İstanbul 1286, s. 28; Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Fütüvvetnâme-i Sulṭânî (nşr. M. Ca'fer Mahcûb), Tahran 1350 hş., s. 61; "Fütüvvetnâme-i Âhengerân", Ferḫunde Peyâm (nşr. Îrec Efşâr), Meşhed 1360 hş., s. 58-59; Cevâd Nûrbahş, Ferheng-i Nûrbaḫş, London 1364 hş., VI, 109-115; "Fütüvvetnâme-i Çist Sâzân", Resâʾil-i Civânmerdân (nşr. Murtazâ Sarrâf), Tahran 1370 hş., s. 226-227, 231-232; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 384-385; Ferhâd Defterî, Târîḫ ve ʿAḳāʾid-i İsmâʿîliyye (trc. Ferîdun Bedreî), Tahran 1375 hş., s. 450-451,

535; Minûçehr Murtazavî, “Pîr ez Naẓar-ı Ḫ̮âce-i Şîrâz”, Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, VI/2, Tebriz 1333 hş., s. 154-188; Tahsin Yazıcı, “Pîr”, İA, IX, 558-559; Pakalın, II, 776-778; C. E. Bosworth, “Pīr”, EI² (İng.), VIII, 306; Pervîz Vercâvend, “Pîr”, DMT, V, 645; Nasrullah Pürcevâdî, “Pîr”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1379/2000, V, 892-897; Nurettin Öztürk, “Pir”, Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, Ankara 2006, V, 101.

Safi Arpaguş

PÎR ALİ AKSARÂYÎ

(ö. 945/1539)

Bayramî Melâmîliği’ne mensup sûfî.

Müridlerinden Abdurrahman el-Askerî şeyhinin 945’te (1539) altmış üç yaşında öldüğünü kaydeder (Erünsal, s. 200). Bu bilgiden hareketle onun 882 (1477) yılında doğduğu söylenebilir. Kaynaklarda Aksaray’da dünyaya geldiği belirtilir. Abdülbaki Gölpınarlı, Aksaray’da bulunan türbesindeki mezar kitâbesine dayanarak asıl adının Bahâeddin Ali olduğunu yazarsa da (Melâmîlik ve Melâmîler, s. 45) Bayramî Melâmîliği’ne dair kaynaklarda adı Alâeddin Ali şeklinde kaydedilmiştir. Abdurrahman el-Askerî onun halk arasında Sultan Pîr Ali diye tanındığını belirtir (Erünsal, s. 200). Bayramî Melâmîliği geleneğinde Ömer Dede Sikkînî ve Bünyâmin Ayâşî’den sonra kutbiyyet makamına geçtiği kabul edilen Pîr Ali Aksarâyî’nin gençlik yılları ve mürşidi Bünyâmin Ayâşî’ye nasıl intisap ettiği konusunda bilgi yoktur.

Kaynaklarda onun İbrâhim b. Edhem’i kastederek, “Benim devrimde yaşamış olsaydı hükümdarlığı terketmesine izin vermezdim, sadık bir müridin dünya saltanatını terketmesi gerekmez” ve, “Cennetin dört ırmağı benim hânemde mevcuttur” dediği, ayrıca mehdîlik davası güttüğü gerekçesiyle Kanûnî Sultan Süleyman’a şikâyet edildiği belirtilir. Rivayete göre durumu tahkik etmek için bir heyet gönderilmiş, fakat bir sonuç alınamamış, Kanûnî Sultan Süleyman İran seferine çıktığında konuyla bizzat ilgilenmiş ve tebdîl-i kıyâfet Pîr Ali Aksarâyî’yi ziyaret etmiş, sohbet sırasında kendisinden zuhur eden bazı olağan üstü hadiseler sonunda onun büyük bir velî olduğunu anlayarak kendisini İstanbul’a davet etmiş, bunu kabul etmeyince oğlu İsmâil Ma‘şûkī’yi göndermesini istemiştir (Sarı Abdullah Efendi, s. 246-249; La‘lîzâde, vr. 133b-134b; Müstakimzâde, vr. 10b-11b).

Bu görüşmenin ardından İsmâil Ma‘şûkī’yi İstanbul’a gönderen Pîr Ali Aksarâyî’nin altı ay kadar sonra vefat ettiği kaydedilir. Atâî ve

Müstakimzâde onun ölüm tarihini 934 (1528) olarak verirler. Abdülbaki Gölpınarlı mezar kitâbesinde yer alan “es-saîd eş-şehîd” ibaresinden hareketle mehdîlik iddiasıyla şehid edildiğini ifade etmekte (Melâmîlik ve Melâmîler, s. 45), Ahmet Yaşar Ocak da bu görüşe katılmaktadır (Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, s. 271-272). Ancak Abdurrahman el-Askerî’nin Mir’âtü’l-ışk’ında onun ölüm tarihi ve ölüm şekli şüpheye mahal bırakmayacak açıklıkta ortaya konulmuştur. Buna göre Pîr Ali Aksarâyî, 26 Şâban 945 (17 Ocak 1539) tarihinde Kayseri’de halifelerinden Dedemzâde Hacı Hayreddin’in evinde vefat etmiş, cenazesi vasiyeti üzerine Aksaray’a götürülerek türbesinin bulunduğu yere defnedilmiştir (Erünsal, s. 200).

Kendisinden bahseden eserlerde yer alan ifadelerden Pîr Ali Aksarâyî’nin geniş bir nüfuza sahip olduğu ve ona çok sayıda kişinin intisap ettiği anlaşılmaktadır. Dünyevî meseleler konusunda kendisine danışmak için hıristiyan ahaliden gelenlerin varlığı şöhretinin oldukça geniş bir çevreye yayıldığını göstermektedir. Mir’âtü’l-ışk’ta onun feyiz ve tasarrufundan etrafında bulunan herkesin istifade ettiği belirtilmektedir. Melâmî geleneğinde “hakîkat-i Muhammediyye”nin vârisi ve keramet sahibi bir şahsiyet olarak nitelendirilen Pîr Ali Aksarâyî’nin (Sarı Abdullah Efendi, s. 246; Müstakimzâde, vr. 10b) son derece güçlü bir cezbeye sahip olduğu ve bazan günlerce kendinden geçmiş bir halde kaldığı ifade edilmektedir (Erünsal, s. 187-188). Vahdet-i vücûd onun tasavvuf anlayışının temelini oluşturur. Ona göre insân-ı kâmil gerçek evliyadır, insân-ı kâmile muhabbet ise zâta muhabbettir (a.g.e., s. 198).

Mir’âtü’l-ışk’ta Pîr Ali’nin tasavvuf anlayışında şeriatın çok önemli bir yeri olduğu ve bu çizginin dışına taşmaya izin vermediği ısrarla vurgulanır. Kendisi çevresindekileri bu konuda sık sık uyarmış, “Erenler, şeriatın dışında olan bizden değildir dediler, bu fakir dahi böyle deriz, şeriatın dışına çıkanı iki gözümün biri dahi olsa çıkarırım, tarikime ilhad karıştığını istemem” diyerek (a.g.e., s. 112, 194) bu konudaki hassasiyetini ortaya koymuştur. Muhabbet ve sohbete çok önem vermiş, sohbetlerinde sık sık aşkı işlemiştir. Ona göre benimsedikleri yol aşk yoludur ve bu aşkın serçeşmesi Hz. Ali’dir (a.g.e., s. 193). Sohbetlerinde tasavvufî eğitimde edebin rolünü sıkça dile getiren Pîr Ali’ye göre dervişliğin temeli edeptir. Edebe ulaşmanın yolu ise hoş olmayan fiillerden, nefsin kötülüklerinden

kaçınmak ve fâni olan bu dünyaya iltifat etmemektir (a.g.e., s. 78). Dervişlik yokluk, hiçlik, tevazu ve meskenettir. Bu hasletlere benlik duygusunu, kibir ve kini gönülden atmakla sahip olunur (a.g.e., s. 88). Pîr Ali Aksarâyî, melâmet yolunun gereği olarak dervişlerinin taç ve hırka giymelerine izin vermemiş, onların birer sanata sahip olarak halk içinde çalışmalarını istemiş, tekke ve hankah kurmayı da kabul etmemiştir (a.g.e., s. 196). Bizzat kendisinin çiftçilikle meşgul olduğu bilinmektedir.

Bayramî Melâmî silsilesi Pîr Ali Aksarâyî'den sonra oğlu İsmâil Ma'şûkī ile devam etmiştir. Silsilesi, İsmâil Ma'şûkī'den sonra kutbiyyet makamına geçen Ahmed Sârbân'ın mensuplarından Şeyh Gazanfer'e ulaşan Emîr Osman, İsmâil Ma'şûkī'nin kutbiyyetinden söz etmeksizin silsilede Pîr Ali'den sonra Sârbân Ahmed'in ismini verir (Tarîkatnâme, vr. 32a-b). 939 (1532-33) yılında İstanbul'a gönderdiği Baba Hasan, Nebî Sûfî, İstanbul'da Bozdoğan Kemeri altında tekkesi olan damadı Yâkub Helvâî, Şeyh Ahmed, Kayseri'de bulunan Ahî Baba, Mehmed Abdal ve Dedemzâde Hacı Hayreddin, Nalıncı Mehmed Dede, Pîr Ali'nin Mir'âtü'l-ışk'ta adı geçen dervişleri arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail E. Erünsal, XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı, Ankara 2003, tür.yer.; Hâşimî Emîr Osman Efendi, Tarîkatnâme, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 758/1, vr. 32a-b; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 65; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 246-249; La'lîzâde Abdülbâki, Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye (Sergüzeşt), Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2456, vr. 133b-134b; Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 10b-13b; Tomar-Melâmîlik, s. 50-52; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 471; Mehmet Ali Ayni, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343, s. 117-118; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 43-46; Konyalı, Niğde Aksaray Tarihi, II, 1484-1490; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar), İstanbul

1998, s. 270-289; Reşat Öngören, Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Sufîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl), İstanbul 2000, s. 170-174; “Alâettin Ali [Aksarayî]”, TA, I, 406; “Melâmiyye”, DİA, XXIX, 30.

Haşim Şahin

PÎR ESAD KÜLLİYESİ

Konya'da Selçuklu devrine ait külliye.

Kendi ismiyle anılan mahallede bulunan külliye, Selçuklu dönemi şeyhlerinden Pîr Esad tarafından XIII. yüzyılın ikinci yarısında inşa ettirilmiş, mescid, türbe ve zâviyeden oluşan külliyeye daha sonra bir çeşme ilâve edilmiştir. Külliye yapılarından yalnızca türbe günümüze ulaşmıştır. Vaktiyle türbenin doğusundaki geniş bahçenin kuzeydoğu köşesinde yer alan mescid kerpiç bir yapı olup 199O'a kadar kullanılmıştır. Aynı yılda türbenin güney tarafına inşa edilen yeni caminin ibadete açılmasıyla birlikte eski mescid tamamen yıktırılarak yok edilmiştir. Yeni cami, bu mahallede doğup büyüyen Ali Rıza Bahadır tarafından annesi Şefika Bahadır adına yaptırılmış olup klasik Osmanlı mimarisi görünümünde ve orta büyüklüktedir.

Dıştan 7 × 6 m. ebadında dört köşe bir yapı olan türbe moloz taş ve tuğla karışımı duvarlara sahip olup 144O yılında yenilenmiştir. Türbenin kapısı doğu yönündeki cephede yer alır. Kuzey, güney ve batı duvarlarının alt taraflarında ikişer büyük pencere, üstte ise dört yönde birer küçük pencere vardır. Alt sıra pencerelerin tam üzerinden ve üst sıra pencerelerin yarım metre altından kalın bir tahta hatıl yapıyı kuşatır. Türbenin üzeri tuğla örgülü çapraz bir tonozla örtülmüştür. Türbenin içinde solda alçıdan yapılmış zarif bir cüz rafı görülür. Ortada Pîr Esad'a ait üzeri beyaz sıvalı, üstü hörgüçlü basit bir sanduka bulunmaktadır. Bu sandukanın baş ucunda 662 (1264) tarihli, mermere

yazılı beş satır halinde Arapça kitâbe yer alır. Pîr Esad'ın sandukasının sol tarafında ayak ucuna yakın küçük bir tahta sanduka daha vardır. Halk arasındaki bir inanca göre bunun altında Şeyh Esad'ın kedisi gömülüdür. Şeyh Esad'a "Pisili Sultan" denilmesinin sebebi bu olmalıdır. Şeyh Esad, Hz. Peygamber'e isnat edilen, "Kedi sevmek imanın kemalindendir" (Aclûnî, I, 415) sözüne uyarak kedisine karşı aşırı bir sevgi göstermiş, vefatından sonra kırk gün yemeden, içmeden kesilen kedisi ölünce şeyhin vasiyetine uyularak buraya gömülmüştür. Eski vakıf ve şer'iyye kayıtları

türbenin yanında bir de zâviyenin bulunduğunu gösterir. Türbe ve zâviye 844 (1440) yılında Karamanoğulları ümerâsından Mûsâ Paşa tarafından yeniden yaptırılarak birçok vakıf daha ilâve edilmiştir. Türbenin doğusunda olduğu bilinen zâviyenin içinde Karamanoğulları döneminden şeyhlere ait mezar taşları ve sandukalar vardır. Bunlar vaktiyle toprak sıvalı iken şimdi betonla sıvanmıştır. Burada bir kısmı toprağa gömülü vaziyette on bir mezar bulunmaktadır. Pîr Esad Zâviyesi'yle alâkalı Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde iki vakfiye mevcuttur. Bunlardan birincisi Muharrem 844 (Haziran 1440) tarihli olup 585 nolu defterin 984. sayfasında kayıtlıdır. Bu vakfiyenin Konya Vakıflar Müdürlüğü'nde 4 nolu defterin 12. sayfasında hatalı bir sûreti vardır. İkinci vakfiye ise 882 Ramazanı (Aralık 1477) tarihli olup 581 nolu defterin 491. sayfasında kayıtlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Konya Şer'iyye Sicil Defteri, c. 19 (E-25), s. 67/3; c. 32 (C-21), s. 22/2; c. 50 (C-25), s. 31/1, 277/1; c. 52 (C-7), s. 267/2; c. 54 (D-32), s. 331/ 2; c. 55 (D-27), s. 119/2 (1154/1741); c. 67 (F-16), s. 213/1; c. 138 (G-9), s. 10 (1325/1907); TK, TD, nr. 255; Vakfiye, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter, nr. 581, s. 491 (Ramazan 882 / Aralık 1477); Defter, nr. 585, s. 984 (Muharrem 844 / Haziran 1440); Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ (nşr. Ahmed el-Kalâş), Beyrut 1405, I, 415; Konyalı, Konya Tarihi, s. 703, 704, 715; Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1971, s. 189; Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, s. 83; H. Abdülkadir [Erdoğan], "Pîr Esad", Türk Sözü Gazetesi, Konya 4 Mayıs 1918; Zeki Atçeken, Konya'daki Selçuklu Yapılarının Osmanlı Devrinde Bakımı ve Kullanılması, Ankara 1998, s. 117-123.

Zeki Atçeken

PÎR İLYAS TEKKESİ

(bk. YÂKUB PAŞA TEKKESİ).

PÎR MEHMED

(ö. 866/1462 [?])

Osmanlı fıkıh ve lugat âlimi.

Hayatına dair kaynaklarda bilgi yoktur. Rûmî, Ankaravî, Karapîrî, Karamânî nisbeleriyle anılır. Babasının adı Yûsuf'tur. Eserlerinde Konya Ereğlisi'nde doğduğu ve Ankara'da yaşadığı kaydedilir. Vefat tarihi kesin olarak bilinmemekte, kaynaklarda 866 (1462), 886 (1481) ve 890 (1485) gibi farklı tarihler verilmektedir. Ancak kendisine nisbet edilen eserler arasında Hacı Baba b. Hacı İbrâhim Tosyevî'ye (ö. 900/1494) ait bir şerhe yazılan hâşiye ile Molla Hüsrev'le (ö. 885/1480) Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/ 1534) bazı görüşlerinin değerlendirildiği risâlelerin bulunması daha sonraki bir tarihte vefat ettiğini düşündürdüğü gibi bu eserlerin ona nisbetinin hatalı olması da muhtemeldir.

Eserleri. 1. Mülteḳaṭü'ṣ-Ṣıḥâḥ ve'l-mülḥaḳ bi-Muḫtâri'ṣ-Ṣıḥâḥ. Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin, Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ından derlediği Muḫtârü'ṣ-Ṣıḥâḥ'ı esas alınarak hazırlanmış Arapça bir sözlüktür. Râzî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'tan almadığı bilgilerin de ilâve edildiği eser âyet, hadis ve beyitlerle zenginleştirilmiştir. Ayrıca İzmîrî'nin el-Îrâd ve tehẕîb'i, Zemahşerî'nin Muḳaddimetü'l-edeb'i, Mutarrizî'nin el-Muġrib'i, Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî'nin Meṣâdır'ı ile diğer lugatlardan da faydalanılmıştır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1175, Şehid Ali Paşa, nr. 2696, Serez, nr. 3632; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4882; Âtıf Efendi Ktp., Âtıf Efendi, nr. 2769; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 3134). 2. Lugat-ı Karapîrî (Tercümânü'l-Lugāt, Tercüme-i Sıhâhi'l-Cevherî). el-Muġrib'den ve diğer eserlerden derlediği Arapça-Türkçe sözlüktür. Türkçe kitaplarda görülen çeviri hataları sebebiyle hazırlandığı belirtilen eserin otuzun üzerinde yazma nüshası tesbit edilmiştir (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2602-2604, I-III; Süleymaniye, nr. 990, Lala İsmâil Paşa, nr. 647, 648, Hamidiye, nr. 1383, Esad Efendi, nr. 3193, Damad İbrâhim Paşa, nr. 1110; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1407; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4738, 4739, 4740, 4741; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3148, 3149; İÜ Ktp., TY, nr. 1496;

Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2057; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1833). 3. Zübdetü'l-fetâvâ. Öğrencilerin hacimli fıkıh eserleri yerine muhtasar eserlere yönelmesi sebebiyle yaygın olarak karşılaşılan meselelerle ilgili hükümlerin muhtasar bir şekilde derlendiği bir kitaptır. Fıkıh kitaplarındaki tasnife göre kitap ve fasıllar halinde düzenlenen eserin hazırlanışında muteber Hanefî fıkıh metinleriyle şerhlerinden faydalanılmıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1451; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 588, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 410; İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 333; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1981; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 980, 1029, 1030; İzmir Millî Ktp., nr. 708; Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 150). Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 708) kayıtlı olup bu zata nisbet edilen fetva mecmuası Pîr Mehmed b. Ali'ye aittir. Halil İnalcık'ın, XVII. yüzyılda Kanûnî Sultan Süleyman'ın kanunnâmesinin yerini alan Kānunnâme-i Cedîd-i Sultânî'nin hazırlanışı sırasında fetva mecmuasından yararlanıldığını kaydettiği Pîr Mehmed, Çivizâde Mehmed Efendi'nin öğrencilerinden olup Kör Müftü lakabıyla bilinen, Fetâvâ-yı Pîr Muhammed (Mehmed Efendi), Muînü'l-müftî ve Zahîrü'l-kudât adlı fetva mecmualarının müellifi Pîr Mehmed Üskübî'dir (Yıldızlı, s. 3-4; Akgündüz, IX, 394 vd.; DİA, XXIV, 336). 4. Ḥâşiyetü Ḫulâṣati'l-iʿrâb (Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Dîbâceti'l-Mişbâḥ, el-Iṣlâḥ fî şerḥi Şerḥi Dîbâceti'l-Miṣbâḥ fi'n-naḥv). Mutarrizî'nin nahve dair el-Miṣbâḥ isimli eserinin dibacesine Hacı Baba b. Hacı İbrâhim Tosyevî tarafından yapılan şerh üzerine yazılmış bir hâşiyedir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6212, 6213, 6214, Veliyyüddin Efendi,

nr. 2925; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1885, 1967, Harput, nr. 166, Lâleli, nr. 3324, Kılıç Ali Paşa, nr. 936, Şehid Ali Paşa, nr. 2326, Yazma Bağışlar, nr. 1179, 1739; Âtıf Efendi Ktp., Âtıf Efendi, nr. 2796; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 3666). Kemalpaşazâde'nin Iṣlâḥu'l-Viḳāye'de ve Secâvendî'nin Ferâʾiż'ine yazdığı şerhteki bazı itirazlarına karşı cevaplardan oluşan Şerḥu'l-Menâr ve ecvibe ʿalâ iʿtirâżâti İbn Kemâl fi'l-Iṣlâḥ adlı risâle ile (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 805/13, vr. 167b-172b) Molla Hüsrev ve Kemalpaşazâde'nin bazı fıkhî meselelerdeki görüşlerinin değerlendirildiği Risâle fi'l-Vakf da (İzmir, nr. 805/12, vr. 161b-167a) Pîr Mehmed'e nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 952, 1709; Osmanlı Müellifleri, I, 260; Îżâḥu'l-meknûn, I, 612; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 213; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 133-134; İsmail Yıldızlı, Pîr Muhammed Efendi'nin Mu'inu'l-Müfti 'Ala Cevabi'l-Müstefti Adlı Eserinden Seçme Fetvaların Transkripsiyon ve Tahkiki (yüksek lisans tezi, 1994), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1996, IX, 394 vd.; Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, III/5, İstanbul 2005, s. 346-347; Halil İnalcık, "Kanunnâme", DİA, XXIV, 336.

Tahsin Özcan

PÎR MEHMED ÜSKÜBÎ

(ö. 1020/1611)

Osmanlı âlimi.

Devşirme (kuloğlu) çocuğu olarak İstanbul'da dünyaya geldi. Muhibbî, Kastamonu'da doğduğunu belirtirse de bu muhtemelen, kendisinin kaynağı olan Atâî'deki Kostantiniye kelimesinin yanlış istinsahından kaynaklanmıştır. Babasının adını Zahîrü'l-kudât adlı eserinin mukaddimesinde Hasan olarak vermesine rağmen Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından Abdullah şeklinde kaydedilmesi, Osmanlı döneminde devşirme çocuklarının babalarından bu şekilde söz edilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Pîr Mehmed Efendi önceleri Bektaşî zümresine katılıp dervişlik yoluna girmişse de daha sonra ders okumaya başladı ve Çivizâde Mehmed Efendi'ye mülâzım oldu. Ardından çeşitli medreselerde müderris olarak görev yaptı. Yenipazar müderrisi iken eşkıya darbesiyle bir gözü sakatlandı. Bu sebeple "Yekçeşm" ve "Kör Müftü" lakaplarıyla da bilinir. 990 (1582) yılı civarında Hezargrad'daki Maktul İbrâhim Paşa Medresesi'nde müderris iken bir innîn (cinsel iktidarı olmayan kişi) ile ilgili olarak kullandığı ifadeden dolayı azledildi (bu olay Atâî'nin ayrıntılarını verdiği olayla aynı olmalıdır, bk. Nefhatü'l-ezhâr, vr. 95a-98b; Kortantamer, s. 191). Daha sonra Üsküp müftülüğüne tayin edildi, uzun yıllar burada müftülük ve müderrislik yaptı ve bu görevde iken 1020'de (1611) vefat etti. Kâtib Çelebi onu Fezleke'de 1020 (1611) yılında ölenler arasında zikretmesine rağmen Keşfü'ẓ-ẓunûn'da ölüm tarihini 1030 (1620) olarak kaydetmiş ve başta Bağdatlı İsmâil Paşa olmak üzere sonraki birçok müellif bu yanlışı devam ettirmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir ise vefatını 1026 (1617) olarak verir. Atâî, Üskübî'nin hazırcevap, şakacı, nüktedan bir kişi olduğunu ve nüktelerinin dostları arasında sohbet konusu edildiğini kaydederek Hamse'sindeki Nefhatü'l-ezhâr adlı mesnevisinde bazı nüktelerini anlatır (Nefhatü'l-ezhâr, vr. 88b-98b; Kortantamer, s. 190-191).

Eserleri. 1. Muînü'l-müftî fi'l-cevâb ale'l-müsteftî (Fetâvâ-yı Üskûbî, Fetâvâ Kör Müftî). Esere Muînü'l-müftî adının Zahîrü'l-kudât'a yazılan

girişte Pîr Mehmed Efendi tarafından verildiği ifade edilirse de (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 587, vr. 129b) müellifin oğlu ve eserin müstensihlerinden olan Beypazarı kadısı Ahmed, 1039'da (1630) yazdığı nüshanın sonunda kendisinin Üsküp'te fetva kâtibi iken babasının fetvalarını Muînü'l-müftî adıyla bir araya getirdiğini belirtir (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 520, vr. 347a-348b). Eserde Türkçe fetvalar ve Arapça nakilleri fıkıh kitapları sistematiğine göre sıralanmıştır. Kütüphanelerde otuzdan fazla yazma nüshasının mevcut olması (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 268, 2684, 2763, 2770, 2790, 2792; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 133, Ayasofya, nr. 1562, Esad Efendi, nr. 1094, 1117, Fâtih, nr. 2355, 2356, Şehid Ali Paşa, nr. 1027, Yenicami, nr. 627;

İzmir Millî Ktp., nr. 177, 782, 784, 1376, 1709, 1806) ve daha sonra kendisine sık sık atıflarda bulunulması eserin oldukça muteber sayıldığını göstermektedir. Nitekim Atâî kitabın kendi döneminde hayli meşhur olduğunu kaydeder (Zeyl-i Şekāik, s. 552). Hacı Mustafa b. Veliyyüddin b. Murâd el-Hanyevî Fetâvâ-yı Velîzâde, Akdalkudât Ebû Abdullah Ömer b. Ahmed el-Kāhirî Mecmûatü'l-mesâili'l-fıkhiyye ve Ahmed Hamdullah el-Ankaravî Mir'âtü'l-murâfiîn adlı eserlerinde bu kitabı kaynak olarak kullanmışlardır. Ayrıca eserden seçmelerin yapıldığı bir nüsha bulunmaktadır (Müntehabât min Fetâvâ-yı Kör Müftî, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2319). 2. Zahîrü'l-kudât. Arazi, vergi, vakıf hukukuyla ilgili olan eserde Üskübî'nin kendi fetvalarının yanı sıra Kemalpaşazâde, Çivizâde, Ebüssuûd Efendi, Hoca Sâdeddin Efendi, Esad Efendi, Bolulu Mustafa Efendi, Ebû Said Efendi, Bahâî Mehmed Efendi, Hanefî Mehmed Efendi, Yahyâ Efendi, Muîd Ahmed Efendi gibi Osmanlı şeyhülislâmlarının fetvalarına da yer verilmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 4789; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 587, 852, Lala İsmâil, nr. 106; Burdur İl Halk Ktp., nr. 797, 1015). Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üç nüshası esas alınarak Ahmet Akgündüz tarafından Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri içinde neşredilen eser (IX, 394-483), Osmanlı hukukunda şeriat-kanun ilişkisi hakkında zengin malzeme sunması bakımından oldukça önemlidir. Mukaddimesinde eserin Osmanlı kanunlarına dair Üskübî tarafından gerçekleştirilen bir derleme olduğu şeklindeki ifade dikkate alındığında bazı nüshaların sonunda yer alan, Hamza Paşa, Celâlzâde, Muallimzâde et-Tevkīî, Ali Efendi kanunnâmelerinden ve fermanlardan

yapılan iktibasların da Pîr Mehmed’e ait bir derleme olduğu düşünülebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Pîr Mehmed Üskübî, Muînü’l-müftî, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 520, vr. 347a-348b; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 551-552; a.mlf., Nefhatü’l-ezhâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2937, vr. 88b-98b; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 342; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1229, 1746; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, I, 456; Sicilli Osmânî, II, 142; Osmanlı Müellifleri, II, 61; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 272; Tunca Kortantamer, Nev‘izâde Atâyî ve Hamse’si, İzmir 1997, s. 63, 190-191, 331-333; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1996, IX, 394-483, 487; Muharem Omerdić, “Pir Muhammed el-Uskubi i Njegov Zbornik Fetvi”, Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ, LIV/6, Sarajevo 1991, s. 712-725.

Şükrü Özen

PÎR SULTAN ABDAL

XVI. yüzyıl halk şairi.

XVI. yüzyılın başlarında Sivas'ın Yıldızeli ilçesinin Banaz köyünde doğduğu tahmin edilmektedir. "O ruh girdi bana Haydar dost dedi / Yaradandan nasîbini istedi" mısralarından asıl adının Haydar olduğu anlaşılmaktadır. Şair soyunun Horasan'ın Hoy kasabasından geldiğini, "Benim aslım Horasan'dan Hoy'dandır" mısraında belirtir. Ataları muhtemelen Horasan'dan Hoy'a, oradan da Sivas'a göç etmiştir. Şiirlerinde genellikle Pîr Sultan mahlasını kullanmışsa da Pîr Sultan Abdal diye tanınmıştır.

Pîr Sultan Abdal hakkında tarihî kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Halk arasındaki söylentilere göre çocukluğunda koyun çobanlığı yaparken rüyasında bir elinde bâde, bir elinde elma olan nur yüzlü bir ihtiyar görür, kendisine uzattığı bâdeyi saygıyla içer, elmaya uzandığı sırada ihtiyarın elinin içinde bir ben olduğunu farkeder ve onun Hacı Bektâş-ı Velî olduğunu anlar. Hacı Bektaş ona "Pîr Sultan" mahlasını verir, şöhretinin her tarafa yayılmasını, sazının üstüne saz, sözünün üstüne söz gelmemesini dileyip gözden kaybolur. Şair, "Pîr elinden bâde içtim / Doğdum elinize düştüm / Ak cenneti gördüm geçtim / Hünkâr Hacı Bektaş Velî" dörtlüğünde bu rüyayı dile getirmiştir. Böylece Pîr Sultan Abdal pek çok halk şairi gibi rüyada bâde içme sonucu "bâdeli âşık" olmuştur.

Bu olayın ardından tanınmaya başlayan Pîr Sultan Abdal, Şahkulu'nun Anadolu'da başlattığı yoğun Safevî-Şiî propagandasının etkisinde kalarak bu görüşleri benimser. Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş-Râfizî zümrelerine karşı sert önlemler aldığı dönemde düşünce ve inançlarını savunmaya ve yaymaya devam eder. Sonunda, Alevî çevrelerindeki yaygın inanışa göre Sivas Valisi Deli Hızır Paşa'nın emriyle Banaz'dan Sivas'a götürülüp Paşa Kalesi'ne hapsedilir. Hızır Paşa, sorgulama sırasında tâvizsiz bir tutum takınan Pîr Sultan'ı Toprakkale'ye nakleder ve durumu Osmanlı sarayına bildirir. Saraydan gelen emir üzerine bugünkü Sanayi Çarşısı karşısında Kesimevi'nin bulunduğu Surdibi'nde idam edilir. İdam edildiği yer halen

“Darağacı” diye anılmaktadır. Mezarı günümüzde mal pazarı olarak kullanılan alandadır. Onun 1589 veya 1590 yılında (Öztelli, Pîr Sultan Abdal, s. 38) yahut Şah Tahmasb-Kanûnî Sultan Süleyman döneminde (Gölpınarlı-Boratav, s. 78) asılmış olabileceği ileri sürülmüştür.

Ca‘ferî-Alevî görüşlerine sahip olması, “Çeke sancağı götüre / Şah İstanbul’a otura / Firenk’ten yessir getire / Horasan’da sala bir gün” dörtlüğünden de anlaşıldığı gibi İran şahının İstanbul’a hâkim olmasını istemesi ve bu doğrultudaki çabalarının onun idamına sebep olduğu söylenebilir. Hacı Bektâş-ı Velî, Balım Sultan ve Seyyid Ali Sultan’ı saygıyla anan, Ca‘ferî olduğunu (“İmam Ca‘fer mezhebine uyarız”), şeriata (“Şeriat göğe çekildi / Âlem zulm ile yıkıldı”), Kur’an’a (“Kur’an’ın kilidi İhlâs-ı şerif”), hac ve namaz farîzalarına (“Kâbe’nin yapısı binâ yapısı / Îman etse âsilerin hepisi / Beş vakit okunur Âyetü’l-kürsî”) bağlılığını ifade eden Pîr Sultan şiirlerinde genellikle Hz. Peygamber, Ali, Hasan ve Hüseyin, on iki imam muhabbetini işlemiştir. Kırmızı giymekle övünen (Eğnimize biz kırmızı giyeriz / Hâlimizce biz de mâna duyarız), öldürülse bile inançlarından vazgeçmeyeceğini söyleyen (Kadılar müftüler fetvâ yazarsa / İşte kement işte boynum sararsa / İşte hançer işte kellem keserse / Dönen dönsün ben dönmezem pîrimden) Pîr Sultan Abdal, Hz. Ömer’le Osman’ın hiçbir kitapta yeri olmadığını (Kangı kitapta var ol Ömer Osman / Kur’an’da okunan Ali değil mi?) söyleyerek gayri Sünnî görüşlere sahip olduğunu açıkça ilân etmiştir. Ölüm, aşk, dostluk, ayrılık, özlem ve haksızlıklara karşı koyma gibi konuları içeren şiirleri de vardır, ancak bunlar edebî yönden güçlü değildir. Halk şiiri geleneğini iyi bilen Pîr Sultan’ın şiirlerinde saz şairlerinin temel nazım biçimi olan koşma önemli yer tutar, semâi nazım biçimiyle de güzel örnekler vermiştir. Diğer saz şairleri gibi daha çok yarım kafiyeyi tercih etmiş, bunu redifle destekleyerek ses öğesini etkili kılmayı başarmıştır.

Şiirlerini coşkulu bir dille söylemesi ve halkı ilgilendiren konulara yer vermesi, inançlarını tâvizsiz savunması, şiirlerinde konu bütünlüğünün bulunması Pîr Sultan’ın en önemli özellikleridir. Pîr Sultan Abdal, Anadolu Alevîleri’nin yedi büyük şairi arasında yer almış, bunların içinde Hatâî ve Kul Himmet’le birlikte en büyük üç şairden biri kabul edilmiştir. Aynı mahlası kullanan Pîr Sultanım Haydar, Pîr Sultan Abdal (aruz şairi), Pîr Sultan Abdal (Divriği yöresi), Abdal Pîr Sultan gibi başka şairlerin de

bulunması (Aslanoğlu, Pîr Sultan Abdallar, s. 25-26) onun bu çevrelerdeki yaygın şöhretini göstermektedir.

Pîr Sultan Abdal'ın en çok etkilendiği şair Hatâî'dir; ikinci olarak Kaygusuz Abdal etkisinden de söz edilebilir. Bazı araştırmacılar Dede Korkut ve Yûnus Emre

etkisini dile getirmişlerse bu bir zorlamadır. Yûnus Emre'deki kolay ve rahat söyleyiş birkaç şiiri dışında Pîr Sultan'da yoktur. Pîr Sultan Abdal'ın şiirleri ilk defa Sadettin Nüzhet Ergun tarafından derlenip yayımlanmıştır (bk. bibl.); bu derlemede 105 şiir bulunmaktadır. Daha sonraki yıllarda yapılan derlemelerde şiirlerinin diğer Pîr Sultan Abdallar'ın şiirleriyle karıştırılması sonucu bu sayı 400'ü aşmıştır. Asım Bezirci'ye göre bunların 182'si Pîr Sultan'a aittir. Pîr Sultan adına vakıf, dernek ve cemevleri kurulmuştur. Hakkında yapılan yayınların çoğu birbirinin tekrarından ibarettir. Pîr Sultan Abdal'la ilgili başlıca çalışmalar şunlardır: Abdülbaki Gölpınarlı - Pertev Naili Boratav, Pîr Sultan Abdal (Ankara 1943); Hasibe Çatalbaş, Pîr Sultan Abdal'ın Basılmamış Şiirleri (Ankara 1945); Ali Balım, Pir Sultan Abdal Hayatı ve Şiirleri (Ankara 1957); Cahit Öztelli, Pîr Sultan Abdal: Bütün Şiirleri (İstanbul 1971); İbrahim Aslanoğlu, Pîr Sultan Abdallar (İstanbul 1984); Asım Bezirci, Pîr Sultan: Yaşamı Kişiliği, Sanatı, Bütün Şiirleri (İstanbul 1994); Nurettin Albayrak, Pîr Sultan (İstanbul 2001). Ayrıca şair hakkında iki yüksek lisans tezi hazırlanmıştır: Necla Kaya, Türk Halk Şiirinde Yergi ve Pîr Sultan Abdal Örneği (1994, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü); Figen Güneş [Çakır], Pîr Sultan Abdal'ın Şiirlerinde Sosyolojik Temalar (1995, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Pîr Sultan Abdal'ın birçok nefesi Alevî-Kızılbaş ve Bektaşî âyîn-i cemlerinde okunagelmiştir. "Güzel âşık cevrimizi / Çekemezsin demedim mi"; "Sabahın seherinde cümbüşe geldim / Dağlar yâ Muhammed Ali çağırır" gibi nefesleri Sünnî tekkelerinde de yaygın biçimde okunmuştur. Sadettin Nüzhet derlemesinin sonunda sabâ (güzel âşık), uşşak (aman hey erenler), araban (sabahın seherinde) ve muhayyer (ey benim divane gönlüm) makamındaki dört nefesinin notası yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet [Ergun], XVII. Asır Saz Şairlerinden Pîr Sultan Abdal, İstanbul 1929; Abdülbâki Gölpınarlı - Pertev Nailî Boratav, Pir Sultan Abdal, Ankara 1943; Abdülbâki Gölpınarlı, Pir Sultan Abdal, İstanbul 1953; Cevdet Kudret, Pir Sultan Abdal, İstanbul 1965; Cahit Öztelli, Pir Sultan Abdal / Bütün Şiirleri, İstanbul 1971; a.mlf., “Pir Sultan Abdal’ı Astıran Hızır Paşa Kimdir?”, TFA, XI/232 (1968), s. 5109-5111; Selami Münir Yurdatap, Pir Sultan Abdal / Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1976; İbrahim Aslanoğlu, Pir Sultan Abdallar, İstanbul 1984; a.mlf., “Pir Sultan Abdal ve Hızır Paşa”, TF, I/1 (1979), s. 22-23; a.mlf., “Pir Sultan Abdal Niçin Asıldı?”, a.e., I/2 (1979), s. 29-31; a.mlf., “Pir Sultan Abdal’ın Zindandaki Yaşamı”, a.e., I/4 (1979), s. 28-30; a.mlf., “Bu da Başka Bir Pir Sultan mı?”, a.e., VII/78 (1986), s. 6-7; a.mlf., “Pir Sultan Abdal”, TDEA, VII, 250-251; İlyas Üzüm, Günümüz Alevîliği, İstanbul 1997, s. 96, 102, 159, 188; H. Haydar Avcı, “Yeni Belge ve Bilgilerin Işığında Pir Sultan Abdal”, Halkbilimi Araştırmaları, İstanbul 2003, I, 7-55; Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Bir Kızılbaş Şairi: Pir Sultan Abdal”, HM, III/64 (1928), s. 223-224; Mehmet Hilmi Gür, “Pir Sultan Abdal’ın Mezarı”, TFA, XIII/255 (1970), s. 5761; Umay Günay, “Pir Sultan Abdal Üzerine Bir Değerlendirme”, JTS (1977), s.118-138.

Nurettin Albayrak

PÎRCEMÂLİYYE

(پيرجماليّة)

Sühreverdiyye tarikatının Pîr Cemâleddin Ahmed Erdistânî'ye (ö. 879/1474) nisbet edilen bir kolu

(bk. SÜHREVERDİYYE).

PIRENNE, Henri

(1863-1935)

Belçikalı şarkiyatçı.

Belçika'nın Verviers şehrinde doğdu. Liège Üniversitesi'ni bitirdi ve 1883'te aynı üniversitede doktorasını tamamladı. 1883-1885 yılları arasında araştırmalarını Leipzig, Berlin ve Paris'te sürdürdü. Yirmi dört yaşında iken Gand Üniversitesi'nde profesör oldu ve tutuklu kaldığı üç yıl hariç 1930'da emekli oluncaya kadar aynı üniversitede Ortaçağ ve Belçika tarihi dersleri okuttu. 1891 yılında Belçika Kraliyet Tarih Komisyonu üyeliğine getirildi ve Kraliyet Akademisi çalışmalarına iştirak etmeye başladı; 1898'de bu akademiye üye seçildi. I. Dünya Savaşı'nda Almanlar'ın Belçika'yı işgali esnasında ders vermeyi reddetmesi yüzünden 1916-1918 yıllarında esir kampında tutuldu. Serbest bırakılınca üniversitesindeki görevine döndü ve 1919-1922 yılları arasında rektörlük görevini yürüttü. 1922'de New York'ta Columbia Üniversitesi'nde Ortaçağ şehirlerinin kuruluşu ve aralarındaki ticarî rekabet konusunda konferanslar verdi. 1923'te Belçika'da düzenlenen V. Milletlerarası Tarih Bilimleri Kongresi'ne başkanlık yaptı. Oslo'da yapılan altıncı kongrede İslâm'ın yayılışı ve Ortaçağ'ın başlangıcı konusundaki tebliğiyle dikkatleri üzerine çekti. Daha sonra Lille, Marsilya, Cambridge, Roma, Cezayir ve Kahire'de konferanslar verdi. 1929 yılında yeni tarih akımının ana görüşlerini oluşturan Annales d'histoire économique et sociale adlı derginin yazı kurulunda görev aldı. Çalışmalarında ekonomik tarih ve sosyal tarihe ağırlık veren Pirenne, bu akımın yanı sıra iktisat tarihinin de öncülerinden sayılır. Prix quinquennal d'histoire national (1921, 1922) ve sosyal bilimler alanında verilen Franqui Prize (1933) ödüllerine lâyık görüldü. Ortaçağ Avrupası ve Belçika tarihinin önde gelen isimlerinden sayılan Pirenne 4 Ekim 1935'te Uccle'de öldü. Oğlu Jacques da babası gibi ünlü bir tarihçidir.

Eserleri. 1. Histoire de Belgique (I-VII, Bruxelles 1899-1932). Kendisine uluslararası bir şöhret sağlayan en önemli eseridir. Belçika milliyetçiliğinin öncülerinden olup Belçika'nın birliğini savunan Pirenne bu eserinde, 1830

olarak kabul edilen Belçika'nın kuruluş tarihini 843 yılındaki Verdun Sözleşmesi'ne kadar götürür. Milliyetçi görüşüne rağmen Belçika halkının Valon ve Flaman asıllı iki ayrı toplumdan geldiğini kabul eder. 2. Mahomet et Charlemagne (Bruxelles 1937; Paris 1992). Eserin dördüncü bölümünde Ortaçağ'ın başlangıç tarihi konusunda yeni bir tez ortaya atarak Ortaçağ döneminin oluşmasında en etkili unsurun İslâm fetihleri olduğunu ileri sürmüştür. Eseri M. Vinciguerra İtalyanca'ya (Maometto e Carlomagno, Bari 1939), P. E. Hübingen Almanca'ya (Geburt des Abendlandes, Amsterdam 1942; Frankfurt 1952), Bernard Miall İngilizce'ye (Mohammed and Charlemagne, London 1954; New York 1957), Mehmet Ali Kılıçbay Türkçe'ye (Hz. Muhammed ve Charlemagne, İstanbul 1984, 2006) çevirmiştir. 3. Mediavel City: Their Origins and the Revival of Trade (Princeton 1925). Batı Avrupa'da ekonomik canlanma ve şehir uygarlığının doğuşu, tüccar sınıfının oluşumu, şehirlerin kuruluşundaki etkileri, toprak köleliğinin ortadan kalkması, burjuvazinin doğuşu, belediye kurumlarının ortaya çıkışı gibi konuların ele alındığı eserin daha sonra Fransızca'sı yayımlanmıştır (Les villes du moyen âge: Essai d'histoire économique et sociale, Bruxelles 1927).

Eser Şadan Karadeniz tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması, Ankara 1982, 1994, 2000). 4. Histoire économique et sociale du moyen âge (Paris 1933). Alanının en etkili eserlerinden sayılan bu kitabında Pirenne, Roma İmparatorluğu'nun sonlarından XV. yüzyıl ortalarına kadar Avrupa'nın ekonomik ve sosyal değişimini incelemiştir. Bernard Miall tarafından İngilizce'ye (Economic and Social History of Medieval Europe, London 1936, 1939), Uygur Kocabaşoğlu tarafından Türkçe'ye (Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi, İstanbul 2005) çevrilen eseri Hans van Werveke bazı ilâvelerle yeniden yayımlamıştır (Paris 1963). 5. Histoire de l'Europe, des invasions au XVIe siècle (Bruxelles 1936). Bernard Miall eseri İngilizce'ye tercüme etmiştir (A History of Europe from the Invasions to the XVI Century, New York 1956). 6. Les périodes de l'histoire sociale du capitalisme (Hayez 1914). 7. Les anciennes démocraties des Pays-Bas (Paris 1910, 1928). J. V. Saunders tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Belgian Democracy: Its Early History, Manchester 1915). 8. Dînant dans la Hanse teutonique (Namur 1904). 9. Histoire de la constitution de la ville de Dînant au moyen âge (Gand 1889). 10. Bibliographie de l'histoire de

Belgique (Paris 1902, Henri Ernest Adolphe Nowé ve Hendrik Tjaard Obreen ile birlikte).

Pirenne hakkında iki hâtıra kitabı yayımlanmıştır: Etudes d'histoire dédiés à la mémoire de Henri Pirenne (Brüksel 1937), Henri Pirenne: Hommages et souvenirs (ed. Jules Duesberg, Brüksel 1938). Ayrıca görüşlerinin tartışıldığı pek çok makale ve kitap yazılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Bryce Lyon, "The letters of Henri Pirenne to Karl Lamprecht (1894-1915)" (Bulletin de la commission royale d'histoire, CXXXII [Bruxelles 1966], s. 196-231); a.mlf., The Journal de guerre of Henri Pirenne (Amsterdam-New-York-Oxford 1976); a.mlf., "Henri Pirenne's Réflexions d'un solitaire and his re-evaluation of history" (Journal of Medieval History, XXIII/3, Sept. Amsterdam 1997, s. 285-299); Richard Hodges - David Whitehouse, Mohammed, Charlemagne and The Origins of Europe (New York 1983); P. Rion, "La correspondance entre G. Kurth et H. Pirenne (1880-1913)" (Bulletin de la commission royale d'histoire, CLII [1986], s. 147-255); Andrée Despy-Meyer, "Le fonds Henri Pirenne aux archives de l'université libre de Bruxelles" (Archives et bibliothèques en Belgique, LIX [Bruxelles 1988], s. 79-90); Bryce and Mary Lyon, The Birth of Annales History: the Letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921-1935), (Bruxelles 1991). Çok sayıda eser ve makale yazan Pirenne'in 120 makalesinin ayrı basımı Fonds Ganshof'da muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAYFA :

Edward W. Said, Orientalism, New York 1978, s. 70-71; R. Hodges - D. Whitehouse, "Mohammed, Charlemagne and Pirenne", Mohammed, Charlemagne and The Origins of Europe, New York 1983, s. 1-19; Tevfik Güran, İktisat Tarihi, İstanbul 1988, s. 38-40, 44-45; "Henri Pirenne", Byzantion: Revue internationale des études byzantines, X, Bruxelles 1935, s. 813-819; F.-Louis Ganshof, "Pirenne (Henri), historier, professeur à l'université de Gand (1862-1935)", Biographie nationale, XXX, Bruxelles 1958-59, s. 671-723; Murat Koraltürk, "Henri Pirene (1862-1935): Yapıtları ve Tezleri", MÜ İktisat Araştırmaları Dergisi, I/1, İstanbul 1995, s. 111-121.

Ahmet Kavas

PÎRÎ BABA

XV. yüzyılda Merzifon'da yaşayan Kalenderî dervişi.

Hayatı hakkındaki bilgiler, Hoca İbrâhim adlı bir kişi tarafından yazılan Menâkıb-ı Pîrî Baba adlı eserle Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sine dayanmaktadır. Hoca İbrâhim, 926 (1520) tarihli Tahrir Defteri'nde adı geçen Pîrî Baba Zâviyesi'ni kendisinin yaptırdığını söyler. Eserin yazılması sırasında Pîrî Baba'nın yeğeni Ali Dede'nin hayatta olması onun ölümünün üzerinden çok uzun süre geçmediğini göstermektedir. Bu bilgilerden hareketle eserin Yavuz Sultan Selim döneminde kaleme alındığı ileri sürülmüştür (Faroqhi, sy. 32 [1979], s. 662, 668). 1057 (1647) yılında Merzifon'a uğradığında Pîrî Baba'nın türbesini ziyaret eden ve hakkındaki rivayetleri nakleden Evliya Çelebi, onun Ahmed Yesevî'nin Hacı Bektâş-ı Velî ile birlikte Anadolu'ya gönderdiği dervişlerinden olduğunu ve Orhan Gazi devrinden Fâtih Sultan Mehmed devrine kadar yaşadığını belirtir (Seyahatnâme, II, 207). M. Fuad Köprülü, Evliya Çelebi'nin görüşünü tekrarlayarak Ahmed Yesevî'nin Anadolu'daki halifelerin arasında Pîr Dede ismiyle onun adını da sayar.

Menâkıbnâme'ye göre Pîrî Baba, Merzifon'un Narince köyündedir. Yedi sekiz yaşlarında iken annesi tarafından Merzifon'da bir ayakkabıcı ustasının yanına çırak verilmiştir. Eserde ilk olarak onun çıraklığı esnasında olağan üstü durumlarından bahsedilmekte, bu yaşta bile ibadetine çok düşkün olduğu ve öğle namazlarını Kâbe'de kıldığı, ustası su istediği zaman zemzem kuyusundan su getirdiği hikâye edilmektedir. Bir rivayete göre, ustası hacca giderken Pîrî Baba'yı akşamları kendi evinde kalması şartıyla başka bir ustaya emanet etmiş, usta hacda iken hanımının yaptığı helvayı kendisine ulaştırmış, hac dönüşü hanımına Pîrî Baba'nın getirdiği helvadan bahsedince onun mübarek bir kişi olduğuna inanan hanımı kendisini ailesine teslim etmeye karar vermiştir. Bu kadın Pîrî Baba'nın velâyetini keşfetmekle kalmamış, kocasının da bu durumun farkına varmasını sağlamıştır (Faroqhi, sy. 32 [1979], s. 671). Menâkıbnâme'de küçük yaşta ermiş olduğuna vurgu yapılmasının yanı sıra kendisine inanmayan ikinci ustasının bir gözünü bir işaretiyle kör ettiğine dair rivayet onun

cezalandırıcı velî statüsünde görüldüğüne, bir defasında Kerbelâ'dan yeşil bir bardakla su getirmesi ve yine Kerbelâ'dan kendisini ziyarete gelenler olduğundan bahsedilmesi de Ehl-i beyt muhabbetine vurgular olarak dikkat çekmektedir.

Gerek Menâkıbnâme'nin gerekse Evliya Çelebi'nin değindiği asıl konu Pîrî Baba'nın dönemin Osmanlı padişahıyla olan ilişkisidir. Menâkıbnâme'ye göre sabahtan erkeklere, öğleden sonra kadınlara ayrılan hamamın külhanında yaşayan Pîrî Baba kadınların gelmesi sırasında da hamamda kalmaya devam edince Merzifon ulemâsının tepkisini çekmiş ve padişaha şikâyet edilmiştir. Evliya Çelebi ise Pîrî Baba'nın şikâyet edilme gerekçesinin kadınların sırtına kese ve sabun sürmesi, hamilelere doğuracakları çocukların cinsiyetini haber vermesi olduğunu söylemektedir (Seyahatnâme, II, 206). Menâkıbnâme'ye göre Pîrî Baba'nın şikâyet edildiği hükümdar Fâtih Sultan Mehmed'dir. Pîrî Baba'yı cezalandırmak üzere Merzifon'a gelen hükümdar Pîrî Baba'nın bazı kerametlerini görüp onun ermiş bir kişi olduğunu anlamış, Pîrî Baba da ona İstanbul'u fethedeceği müjdesini vermiştir. Fetihten sonra Fâtih, Pîrî Baba'ya pek çok hediye ve arazi bağışlamak istemişse de o bunları reddetmiş ve kendisine hayır dua etmeleri için Merzifon ulemâsına bağışlamasını talep etmiştir. Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'a dönerken Osmancık'ta ziyaretine gittiği Koyun Baba da Pîrî Baba'nın velâyetini tasdik etmiştir. Evliya Çelebi ise Pîrî Baba'nın şikâyet edildiği padişah'ın II. Murad

olduğunu yazar. Onun rivayetine göre II. Murad "kâfir, zındık, mülhid ve bî-mezhep cevlâkī ışıkını" ortadan kaldırmak için hiddetle Merzifon'a gider. Ancak Pîrî Baba olağan üstü haller göstererek sultana velî olduğunu ispatlar ve kendisine İzmir'in, Şehzade Mehmed'e de İstanbul'un fethini müjdeler. Müjdesi gerçekleşince padişah tarafından tekkeye 366 köy ile Merzifon şehri vakfedilir (Seyahatnâme, II, 206).

Menâkıbnâme'de Pîrî Baba, kendisini cezalandırmaya gelen padişahın önce gönlünü fethedip daha sonra şehirlerin fethini müjdeleyen bir velî şeklinde anılarak devrin hükümdarından üstün bir konuma getirilmiştir. Bu motif o dönemde yazılan diğer menâkıbnâmelerde, meselâ Vilâyetnâme-i Otman Baba'da da görülmektedir. Bunu, Fâtih Sultan Mehmed'in dervişlere karşı izlemiş olduğu olumsuz politikaya yönelik bir tepki şeklinde

değerlendirmek mümkündür. Bu menkıbe, aynı zamanda Pîrî Baba'nın kalendermeşrep karakteri dolayısıyla dönemin ulemâsı tarafından pek sevilmediğine işaret etmektedir.

Pîrî Baba'nın ölüm tarihi bilinmemektedir. Menâkıbnâme'de vefatından sonra Narinceli hemşehrilerinin ona sahip çıkmak istedikleri, Merzifon ulemâsının buna razı olmadığı belirtilir. Hoca İbrâhim, Pîrî Baba'nın ölümünün ardından yaşanan bazı olaylardan da bahseder. Yakalandıkları bir fırtınada gemileri batmak üzere iken güvercin kılığına giren Pîrî Baba tarafından kurtarıldıklarını, bu olay üzerine onun için bir türbe yaptırdığını ve ailesine mensup bir kızı Pîrî Baba'nın yeğeni Ali Dede ile evlendirdiğini anlatır. Bu son olay Hoca İbrâhim'in Pîrî Baba ile akrabalık bağı kurma çabası olarak da kabul edilebilir.

Ahmet Yaşar Ocak, Menâkıb-ı Pîrî Baba'yı XVI. yüzyılda yazılan Bektaşî menâkıbnâmeleri arasında sayar (Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, s. 61). Ancak eserde verilen bilgilerden hareketle Pîrî Baba'nın Bektaşî olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Öte yandan Hacı Bektâş-ı Velî'nin gösterdiği rivayet edilen keramet motifleriyle Pîrî Baba'nınkiler arasında benzerlikler göze çarpmaktadır. Meselâ her ikisinin de olağan üstü Kâbe yolculuğu, mevsimi gelmeden meyveleri olgunlaştırma, güvercin kılığına girme gibi kerametleri ortak motifler arasında sayılabilir (Vilâyetnâme, tür.yer.; Faroqhi, sy. 32 [1979], s. 666-667). Bununla birlikte Seyahatnâme'de XVI. yüzyıl civarında Kalenderî dervişlerini nitelemek için kullanılan "ışık" terimiyle anılması, çıplak bir halde dolaşması (II, 206), Menâkıbnâme'ye göre (vr. 13b-14b) Fâtih Sultan Mehmed ile karşılaştığı sırada ona karşı gösterdiği tavırlar ve Otman Baba ile benzerlikleri onun Kalenderî dervişi olduğunu düşündürmektedir.

Evliya Çelebi ziyareti esnasında Pîrî Baba Zâviyesi'nin bir Bektaşî zâviyesi olduğunu söylemektedir (Seyahatnâme, II, 207). Faroqhi tekkenin XVII. yüzyılda Bektaşîler'in kontrolünde bulunduğunu, ancak Bektaşî zâviyesi olarak kurulduğunu söylemenin pek mümkün görülmediğini belirtir (Anadolu'da Bektaşilik, s. 147-148). 926 (1520) tarihli Tahrir Defteri'nin hazırlandığı dönemde bu zâviyede Şahkulu Baba b. Bâyezîd adında bir kişinin şeyhlik yaptığı ve 982-983 (1574-1575) tarihli Tahrir Defteri'nden Şahkulu Baba'nın halen bu görevini sürdürmekte olduğu anlaşılmaktadır

(Faroqhi, sy. 32 [1979], s. 662-663). Daha sonraki devirlerde Pîrî Baba'nın şahsiyeti etrafında pek çok menkıbe meydana gelmiştir. Evliya Çelebi, Pîrî Baba'nın tekkesine ve yaşadığına inanılan hamama pek çok ziyaretçinin gidip geldiğini, bu hamamda yıkanan hastaların iyileştiğini rivayet etmekte ve bu dönemde tekkede Memi Dede Can adlı bir şeyhin görev yaptığını belirtmektedir (Seyahatnâme, II, 207). Pîrî Baba'nın türbesi Merzifon'un Tekke mahallesindedir. Birkaç defa onarım gördüğü bilinen türbe en son 1977 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hoca İbrâhim, Menâkıb-ı Pîrî Baba, TSMK, Hazine, nr. 1313; Küçük Abdal, Vilâyetnâme-i Otman Baba, Ankara-Cebeci Halk Ktp., nr. 495, tür.yer.; Vilâyetnâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), II, 206-208; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1993, s. 46; M. Şükrü [Akkaya], Orta Anadolu'da Bir Dolaşma, Ankara 1934, s. 47; Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Amasya Târihi (s.nşr. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş), Ankara 1986, I, 326-327; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 379; Hikmet Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967, s. 166-167; A. Aziz Taşan, Dünden Bugüne Merzifon, İstanbul 1979, s. 113-114; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 126; a.mlf., Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım, Ankara 1997, s. 61; Muzaffer Doğanbaş, Kültürel ve Sanatsal Boyutuyla Amasya, Amasya 2003, s. 170-174; S. Faroqhi, Anadolu'da Bektaşilik (trc. Nasuh Barın), İstanbul 2003, s. 39-40, 147-148; a.mlf., "The Life Story of an Urban Saint in the Ottoman Empire: Pīrī Baba of Merzifon", TD, sy. 32 (1979), s. 653-678.

Haşim Şahin

PÎRÎ MEHMED PAŞA

(ö. 939/1532)

Osmanlı vezîriâzamı.

Muhtemelen 867'de (1463) Konya'da doğdu. Selçuklu âlimlerinden, Fahreddin er-Râzî'nin soyundan gelen Cemâleddin Aksarâyî'nin ahfadıdır. Babası, Çelebi Halife olarak da bilinen Şeyh Cemâl-i Halvetî, II. Bayezid dönemi Halvetiyye meşâyihinden olup bu tarikatın Cemâliyye kolunun kurucusudur. Pîrî Mehmed Paşa medrese tahsiline babasının Halvetiyye şeyhi olarak bulunduğu Amasya'da başladı ve İstanbul'da tamamladı. Bir süre Amasya Mahkemesi'nde kâtiplik yaptı (896/1491). Amasya valiliği sırasında babasından dolayı kendisini tanıyan II. Bayezid'in tahta çıkması üzerine Sofya, Siroz ve Galata kadılıklarında bulundu, İstanbul Fâtih İmareti mütevelliliğine getirildi. II. Bayezid'in son yıllarında kadılıktan hazine defterdarlığına geçti. Yavuz Sultan Selim'in cülûsunun ardından başdefterdar oldu. Çaldıran seferine Rumeli defterdarı olarak katıldı. Çaldıran'da Safevî ordusu ile karşılaşıldığı sırada yapılan müşaverede hemen savaşa girilmesi konusundaki fikirleri kabul gördü ve bu görüşüyle Yavuz Sultan Selim'in takdirini kazandı. Şah İsmâil'in savaş meydanından kaçıp Tebriz'i terketmesi üzerine onun şehirdeki hazine ve mallarının denetim altına alınması işiyle görevlendirildi. 25 Şâban 920'de (15 Ekim 1514) Mustafa Paşa'nın azli neticesinde boşalan vezirliğe getirildi.

Amasya'da meydana gelen yeniçeri ayaklanmasında evi yağmalanan Pîrî Mehmed Paşa, İstanbul'a dönüldükten sonra yapılan tahkikat sırasında bu işte ihmali olduğu gerekçesiyle vezirlikten azledildiyse de hemen ardından vezirlik yeniden kendisine

verildi (12 Receb 921 / 22 Ağustos 1515). Fakat birkaç ay sonra Diyarbekir yöresinden gelen olumsuz haberler sebebiyle padişah tarafından vezîriâzamla birlikte azledilip Yedikule'ye kapatıldı. Aynı günün akşamı yeni sadrazamın aracılığı ile hapisten çıkarılan Pîrî Mehmed Paşa bir ay sonra padişahın Mısır seferine gidişi dolayısıyla İstanbul muhafızlığına

getirildi (Cemâziyelevvel 922 / Haziran 1516). Güneydoğu Anadolu ve Suriye fethinin ardından kurulan Arap ve Acem kazaskerliği görevini de üstlendi. İstanbul muhafızıyken aldığı önlemlerle Mısır'daki ordunun maaş problemini halletti, kısa sürede hazırlattığı seksen iki parça gemiyle ordunun ihtiyacı olan erzakı ve iki büyük topu Mısır'a gönderdi. Yavuz Sultan Selim'in Vezîriâzam Yûnus Paşa'yı idam ettirmesinden sonra Şam'a gelmesi istenen Pîrî Mehmed Paşa 13 Muharrem 924'te (25 Ocak 1518) vezîriâzamlığa getirildi. Yavuz Sultan Selim, İstanbul'a dönüşü sırasında bir miktar askerle onu Diyarbekir yöresinde bıraktı. Burada kaldığı sırada Güneydoğu Anadolu'da İran nüfuzunu ortadan kaldırmaya çalıştı ve Kuzey Irak'ta bazı yerleri ele geçirip fethedilen bölgelerin tahririni yaptırdı.

Pîrî Mehmed Paşa, Yavuz Sultan Selim'in vefatına kadar vezîriâzamlık görevini koruduğu gibi Kanûnî Sultan Süleyman'a da üç yıla yakın vezîriâzamlık yaptı. Bu süre içinde bazı önemli olayların çözümünde rol oynadı. Belgrad'ın Avrupa'nın kilidi olması dolayısıyla mutlaka fethedilmesi gerektiği yolunda yeni padişahı sürekli teşvik etti ve buraya öncelik verilmesi görüşünü savundu. Belgrad kuşatmasına katılarak kalenin ele geçirilmesinde yararlılık gösterdi (Ramazan 927 / Ağustos 1521). Ertesi yıl Rodos'un zaptı hususunda toplanan divanda buranın da mutlaka alınması gerektiğinde ısrar etti. Rodos seferine karar verildiğinde padişahla birlikte kuşatmaya katıldı. Rodos Kalesi'nin kuşatılması işi uzayınca sefere serdar olarak tayin edilen damadı Mustafa Paşa görevinden alınıp yerine Pîrî Mehmed Paşa'nın rakibi Ahmed Paşa (Hain) getirildi. Rodos'un alınmasında vezîriâzamın önemli rolü olduysa da ikinci vezir Ahmed Paşa'nın padişah üzerindeki baskısı yüzünden zor durumda kaldı. Sefer dönüşü, vaktiyle Mısır'dan İstanbul'a sürülmüş memlük ileri gelenleri, sanatkârları ve ulemâsının serbest bırakılması esnasında onlardan rüşvet aldığı gerekçesiyle hakkında soruşturma açıldı. Rumeli ve Anadolu kazaskerlerince yapılan tahkikat neticesinde suçlu bulundu. Bunda vezîriâzam olmak isteyen Ahmed Paşa'nın parmağı olduğu, kararı veren kazaskerlerden Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi'nin Ahmed Paşa'yı desteklediği ileri sürülür.

Bu durum, yaşlı vezîriâzamın yerine yakın adamı olan İbrâhim Paşa'yı (Makbul) getirmek isteyen Kanûnî Sultan Süleyman'a niyetini gerçekleştirme fırsatı verdiği gibi Ahmed Paşa ekibinin beklentilerinin de

başarısızlıkla sonuçlanmasına yol açtı. Nitekim Pîrî Mehmed Paşa azledilerek yerine İbrâhim Paşa getirildi (13 Şâban 929 / 27 Haziran 1523). Ardından Mehmed Paşa vefatına kadar kalacağı Silivri'deki çiftliğine çekildi. Kanûnî'nin Alman seferinden dönüşünden sonra çiftliğinde vefat etti (939/1532 sonbaharı). Kabri Silivri'de yaptırdığı caminin hazîresindedir. Onun ölümünde yeniden padişah katında itibar kazanmaya başlamasından endişe eden İbrâhim Paşa'nın rolü olduğu ve Pîrî Paşa'nın oğlu Edirne kadısı Muhyiddin Mehmed Râşid Efendi'ye babasını zehirlettiği rivayet edilir.

Pîrî Mehmed Paşa kaynaklarda genellikle iyi bir devlet adamı olarak tanımlanır ve özellikle Yavuz Sultan Selim'e uzun süre vezîriâzamlık yapmış olması onun tecrübeli ve iş bilir bir şahsiyet olmasına yorulur. İlmiyeden yetişmesine rağmen savaşlarda ve kuşatmalarda askerî yeteneklerini de göstermiş ve kazanılan başarılarda önemli rol oynamış, donanmanın gelişmesinde ve İstanbul'da büyük bir tersane yapılmasında hizmeti görülmüştür. Tasavvufla yakından ilgilenen Pîrî Mehmed Paşa, Safevî tarikatına karşı olan mutasavvıflara büyük imkânlar sağlamış, özellikle Mevlevî ve Halvetîler'e sempati duymuştur. Kendisi âlim ve şair olduğu gibi bu sahada uğraşanları da korumuştur. Onun himayesine mazhar olanlar arasında Câfer Çelebi, Kalkandelenli Sücûdî Çelebi ve Celâlzâde Mustafa Çelebi sayılabilir. Kaynaklarda "Remzî" mahlasıyla şiirler yazdığı ve bunları bir divançede topladığı belirtilirse de böyle bir eseri günümüze ulaşmamıştır.

İstanbul Zeyrek'te cami, mektep ve medrese; Çapa'da cami, imaret ve Halvetiyye hankahı; Hasköy'de mescid ve hamam; Yayla civarında ve Haliç sahilinde cami; Silivri'de cami, misafirhane, imaret, mektep ve medrese (bk. PÎRÎ MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ); Belgrad Kalesi'nde han, imaret; Konya'da cami, zâviye, hamam ve imaret; Aksaray'da mektep; Gülek Kalesi yakınında zâviye ve ribât; Tekirdağ Nail köyünde ve Bursa Pınarbaşı'nda mescid yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 6142, E 6608, E. 8043; Matrakçı Nasuh, Süleymannâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1286, vr. 39a-b; Kemalpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osmân, X. Defter, TTK Ktp., nr. 66, vr. 6b-7b; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 300; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 22a-b, 45b, 60b-62a; a.mlf., Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 220-221; Bostan Çelebi, Süleymannâme, TTK Ktp., nr. 18, vr. 12a, 18a-b, 36b, 54b; Feridun Bey, Münşeât, I, 509; Yusuf Küçükdağ, Vezîr-i Âzam Pîrî Mehmed Paşa, Konya 1994; a.mlf., II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi, İstanbul 1995; Mehmed Zeki, "Pîrî Mehmed Paşa", TTEM, XVI/18[95] (1926), s. 325-350; Şerâfeddin Turan, "Pîrî Mehmed Paşa", İA, IX, 559-561.

Yusuf Küçükdağ

PÎRÎ MEHMED PAŞA, Ramazanoğlu

(ö. 974/1567)

Ramazanoğulları beyi ve Osmanlı devlet adamı.

Adana merkezli bir beylik olan Ramazanoğulları Beyliği'nin Osmanlı idaresi altına girmesinden sonra sancak beyliğini irsen sürdüren Ramazanoğulları ailesine mensup olup 916 (1510-11) yılında vefat eden Halil Bey'in oğludur. Ramazanoğulları Beyliği'nin bir sancak haline getirilmesi üzerine sancak beyi tayin edilen Halil Bey'in kardeşi Mahmud Bey'in 922'de (1517) Ridâniye'de şehid olmasının ardından yerine Pîrî Bey'in kardeşi Kubâd Bey getirilmişti. Daha sonra Pîrî Bey sancak beyliğini ele geçirip kardeşleri Kubâd, Dâvud, Korkut ve Mahmud'a Rumeli'de zeâmet verdirerek onları uzaklaştırdı. Bu şekilde eski Ramazanoğulları Beyliği'nin sınırlarını kapsayan Adana sancağının özel statüde (ocaklık, hâkimlik) yöneticisi oldu.

Hayatının ilk yılları hakkında fazla bilgi yoktur. Resmî Osmanlı kayıtlarından 926'dan

(1520) itibaren Adana sancak beyliğini yürüttüğü anlaşılır. İlk bilinen faaliyeti, 932'de (1526) Bozok bölgesinde isyan çıkaran Zünnûn'a karşı Sivas Beylerbeyi Hüseyin Paşa ile birlikte harekete geçmesidir. Bunun ardından kendi bölgesi olan Çukurova'da ortaya çıkan ayaklanmaların bertaraf edilmesinde önemli rol oynadı. Ceyhan yakınlarındaki Berendi nahiyesinden Domuzoğlan, Tarsus'a bağlı Ulaş nahiyesinden Beğce (Yeğce / Yekçe) ve Karaisalı'dan Mustafa oğlu Velî Halîfe'nin ayaklanmalarını bastırdı. Özellikle bu sonuncu isyan sırasında Tarsus Kalesi'ne kapanan âsileri buradan çıkarmayı başarmış, bu bölgedeki hizmetleri sebebiyle Kanûnî Sultan Süleyman'ın takdirini kazanmıştı. Vezîriâzam İbrâhim Paşa hizmetlerinden dolayı onu İstanbul'a çağırttı. Pîrî Bey İstanbul'da padişahın huzuruna çıktı ve kendisine hil'at giydirildi. Adana'ya dönüşünde

hastalandı, onun bu durumundan istifade eden Üzeyir sancağı beyi Ahmed'in kardeşinin oğlu Seydi yeni bir isyan başlattı. Pîrî Bey 1500 askeriyle onun üzerine yürüdü. Ayas'ı terkeden âsiler kaçarak Kadirli taraflarında İnciryemez adlı bir başka âsi ile birleşti. Pîrî Bey, Kozan yöresinde bunları dağıtmaya muvaffak oldu (935/1529).

Pîrî Bey bu başarılarının da etkisiyle daha sonra Karaman beylerbeyiliğine getirildi (948/1541). Ardından Şam beylerbeyi oldu. 951'de (1544) düşünülen bir sefer için Belgrad'a çağrıldı. Şam'da iken bölgenin asayişini sağlamaya çalıştı. Hükümet merkezine eyaletin durumuyla ilgili rapor gönderdi (Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E. 12321 Mühimme Defteri, s. 181-182, 343-344, 348-350). Daha sonra tekrar Adana'ya döndü. 1548'deki ikinci İran seferi sırasında Karaman beylerbeyi sıfatıyla hizmet gördü. Erzurum Beylerbeyi Tekeli Ulama Paşa ile birlikte Van Kalesi kuşatmasında bulundu (955/1548). Pîrî Paşa bu sırada yeniden Şam beylerbeyi oldu. 956 (1549) tarihli bir belgede Adana hâkimi diye anılmış ve Şam beylerbeyi olarak zikredilmiştir. Ardından Nahcıvan seferine katıldığında Adana sancak beyi idi. 7 Cemâziyelâhir 960'ta (21 Mayıs 1553) Kızıltepe mevkiinde Kanûnî Sultan Süleyman'ın ordusuna katıldı. Bundan sonra ölümüne kadar Adana beyliğinde bulundu. 966'da (1559) Şehzade Selim ile Şehzade Bayezid arasında cereyan eden Konya savaşında Selim'in yanında yer aldı. 973'te (1566) Sigetvar seferi sırasında Kayseri'nin muhafazası ile görevlendirildi. 974'te (1567) Adana sancağı oğlu Derviş Mehmed'e verildi. Vefatının da bu sıralarda olduğu bilinmektedir. Mustafa Âlî Efendi onun 976'da (1568) öldüğünü bildirirse de 975'te (1567) kendisinden "merhum" diye söz edilir (BA, MD, nr. 7, hk. 342, 372). Vefatında yaşının doksanın üzerinde olduğu belirtilir.

Kaynaklarda daima övgü ile zikredilen Pîrî Paşa'nın etrafında bir kültür çevresi oluşturduğu, döneminin ünlü şair ve sanat adamlarınca bir hâmi olarak görüldüğü anlaşılır. Tarihçi Celâlzâde Mustafa eserinde ondan sitayişle bahseder. Kendisine damat yapmak istediği Mustafa Âlî de onun hakkında takdirkâr ifadelere yer verir. Babası ve kendisiyle ilgili ondan dinlediklerini aktararak Kanûnî Sultan Süleyman'ın kendisine beyzade diye hitap ettiğini nakleder (Künhü'l-ahbâr, IV, 58-60). Pîrî Paşa'nın 946-962 (1539-1555) yılları arasında düzenlediği sekiz vakfiye ile babasından devraldığı Ramazanoğulları vakfının gelirlerini arttırmış, Adana'da ulucami

yanında büyük bir imarethâne (aşevi) açtırmıştır. Yağ Camii içinde bulunan Yenimedrese de onun eseridir. Adana'da daha başka hayratı da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E. 12321 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Halil Sahillioğlu), İstanbul 2002, s. 181-182, 343-344, 348-350; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 158b, 162a-b; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, IV, 58-60; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 391, 450; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 172; Enver Kartekin, Ramazanoğulları Beyliği Tarihi, İstanbul 1979, tür.yer.; Kasım Ener, Tarih Boyunca Adana Ovasına (Çukurova'ya) Bir Bakış, İstanbul 1986, tür.yer.; Naci Kum, "Ramazanoğulları Tarihi ve Adana Şehrindeki Eserleri", Görüşler, sy. 35, Adana 1941, s. 6-8, 22-23; Faruk Sümer, "Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar (Fetihden XVI. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar)", TAD, I/1 (1963), s. 1-113; a.mlf., "Ramazan-Oğulları", İA, IX, 618.

Yılmaz Kurt

PÎRÎ MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul Silivri'de XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edilen külliye.

Pîrî Mehmed Paşa tarafından yaptırılan külliye 2 Receb 927 (8 Haziran 1521) tarihli Arapça vakfiyesinden anlaşıldığına göre cami, medrese, misafirhane, imaret, yemekhane, sıbyan mektebi, mutfak, kiler, fırın, odunluk, imaret hanı (ahır), dükkânlar, çeşitli hizmetler için odalar, muvakkithâne ve hazîreden oluşmaktaydı. Bu tesisten günümüze cami, han, sıbyan mektebi ve muvakkithâne ulaşmıştır.

Düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilen cami zâviyeli / tabhâneli planda yapılmıştır. Önde dört sütuna oturan mukarnas başlıklı, beş sivri kemerli açıklıklı son cemaat yerinin iki yanı pencereli bir duvarla kapatılmıştır. Üzeri pandantiflerle geçişleri sağlanan beş kubbe ile örtülü olup orta birim diğerlerine göre biraz yüksek tutulmuştur. Orta kemer üstünde yapının 1313'te (1895-96) tamir gördüğünü belirten bir kitâbe mevcuttur. Mihrap ekseninde yer alan ve hafifçe öne çıkıntı yapan cümle kapısı üzerinde kelime-i şehâdet ile 937 (1530-31) yılını gösteren kitâbe vardır. Geniş bir avlunun ortasında birkaç basamakla çıkılan yüksek bir set üstünde inşa edilen cami 1961-1971 yılları arasında vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılmıştır.

Harimde kare planlı orta mekân 11,90 m. çapında bir kubbe ile örtülmüş, kubbe dıştan kurşun kaplı olup köşelere birer payanda kemeriyle bağlanarak takviye edilmiştir. Alt sırada sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı, üst sırada sivri kemerli açıklıklı pencerelerle harim aydınlanmaktadır. Mihrap bölümü öne doğru çıkıntılı olup üzeri yarım kubbe ile örtülmüştür. Bu bölüm orta mekâna büyük bir sivri kemerle bağlanmaktadır. Üstte bir dizi palmetle sonlanan mihrap mukarnaslı yaşmaklıdır ve çokgen bir niş olarak düzenlenmiştir. Orta mekânın iki yanında kare planlı ve kubbe ile örtülü küçük birer zâviye / tabhâne yer almakta, bunlara dıştan ve içten birer kapı ile geçiş sağlanmaktadır.

Her iki mekânın kuzeyde son cemaat yerine ve güneyde dışa açılan pencereleri vardır. Harimde ve son cemaat yerinde kubbe içlerinde, kemerlerde, duvarlarda ve özellikle pencere çevrelerinde son yıllarda yenilenmiş kalem işleri mevcuttur. Ana kubbenin merkezinde “Âyetü’l-kürsî” bulunmaktadır.

Kuzeybatı köşesindeki tek şerefeli ve cami içinden geçilen minarenin kaidesi ilk döneme aittir, üst tarafı ise XVIII. yüzyılda yeniden yapılmıştır. Bu işler, son cemaat yerinde kapının sağında ve solunda yer alan tamir kitâbelerinde belirtildiğine göre külliyenin mütevellisi Sâdeddin Bey tarafından 1179’da (1765-66) gerçekleştirilmiştir. Pîrî Mehmed Paşa Camii’nin mimarının kim olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Cümle kapısında yer alan 937 (1530-31) tarihli inşa kitâbesi Acem (Esir) Ali’nin başmimarlık görevinde olduğu zamana rastlanmaktadır.

Sıbyan mektebi caminin doğusunda alçak duvarlarla çevrili bir bahçe içinde yer alan kareye yakın planlı iki katlı binadır; tamamen kesme taştan inşa edilen yapının üstü kiremitli bir çatı ile örtülüdür. Sıbyan mektebinin bahçesinde kuzeybatı köşesinde, caminin kuzeydoğu köşesi yakınında bugün müezzinler odası olarak kullanılan muvakkithâne yer almaktadır. Kare planlı olan yapı kesme taştan inşa edilmiştir. Vakfiyede imaret hanı olarak zikredilen bina, avlunun doğu cephesi boyunca çarşı kapısından kuzeydoğu köşesine kadar uzanmaktadır ve 13 × 47 m. ebadında dikdörtgen bir plana sahiptir. Moloz taştan inşa edilmiş ve kiremit bir çatı ile örtülmüştür. Pîrî Mehmed Paşa, Silivri kasabasındaki on dükkânı vakfetmiş olup belgelere göre bunlardan ikisi imaret hanı adıyla bilinen bu ahırın önünde yer almaktaydı. 1313’te (1895-96) tamir edildiği bilinen dükkânların yerinde şimdi yeni dükkânlar vardır.

Günümüze ulaşmayan imaret yapıları avlunun içinde ve batı tarafında bulunmaktaydı. Vakfiyeye göre misafirhane, yemekhane, mutfak, kiler, fırın ve odunluk bölümleri yanında bir de ahır mevcuttu. Avlunun kuzeyinde medrese yer almaktaydı. İmaretin yakınında yapılan bu medresede talebenin oturması için hücreler vardı. Medresenin bulunduğu kesimde yetim çocuklar için mektep inşa ettirilmişti. Bu mektepte bir muallim ve bir kalfa görev yapıyordu. Medreseye ise bir müderris tayin edilmiş ve talebe sayısının ondan fazla olmaması şart koşulmuştu. Mektebin arkasında avluya

bitişik olan dükkânlarla imaret hanına bitişik dükkânlar bugün mevcut değildir.

Avlunun ortasındaki set üstünde caminin tam mihrap eksenindeki şadırvanın üzerini örten çinkodan piramidal külâh ve bunu taşıyan sekiz kare sütun orijinal olmayıp 1966-1971 yıllarındaki onarımlar sırasında yapılmış, böylece merkezdeki onaltıgen fıskıyeli havuz ve çeşmelerin dışarıya sekiz eşit aralıkla açılması sağlanmıştır. Şadırvanın orijinal halinin de bu şekilde olduğu tahmin edilebilir. Cami avlusunu çeviren müştemilât yapısının bazı gözleri yıktırılarak yerlerine yüksek binalar yapılmış, bu da külliyenin bütünlüğünü bozmuştur.

Vaktiyle avlunun içinde geniş bir alana yayılan hazîre, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün onarımları sırasında küçük bir alan içerisine alınarak derli toplu bir hale getirilmiştir. Etrafı bir duvarla sınırlandırılan 12 × 23 m. ebadındaki mezarlığın üstü açıktır. Caminin kıble tarafındaki bu mezarlıkta mezar taşları ve lahitler dikkat çekmektedir. Mezarlığın kuzeybatı köşesinde Pîrî Mehmed Paşa'nın ve onun yanında oğlu Muhyiddin Mehmed Râşid Efendi'nin sandukaları yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Defter, VGMA, nr. 1991/9; Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan, Hayatı, Eserleri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler, Ankara 1965, s. 25; Cumhuriyet'in 50. Yılında Vakıflar, Ankara 1973, s. 27; Tayfun Akkaya, Selymbria (=Silivri)'nin Tarih İçindeki Gelişimi ve Eski Eserleri (doktora tezi, 1984), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 223-265, 313; a.mlf., "Silivri'de Bir Osmanlı Abidesi Pirî Mehmed Paşa Camii ve Külliyesi", STAD, sy. 5 (1989), s. 43-48; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 175-178; Ahmet Sacit Açıkgözoğlu, Osmanlı Camisinde Mihrab Önü Mekanı (doktora tezi, 2002), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 32-35; Abdülkadir Erdoğan, "Silivri ve Konya", Konya, sy. 12, Konya 1937, s. 740; İsmail Eren, "Rucer Yosip Boşkovic'in 1762 Tarihli İstanbul-Lehistan Seyahatine Ait Hatıra Defteri", TD, XII/16 (1961), s. 92;

Semavi Eyice, “İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler”, İFM, XXIII/1-2 (1962-63), s. 47-48, plan, s. 78, nr. 55; Emine Naza, “Pirî Mehmed Paşa Külliyesi”, DBİst.A, VI, 251.

Tayfun Akkaya

PÎRÎ REİS

(ö. 960/1553)

Kitâb-ı Bahriyye müellifi, ünlü Osmanlı haritacı ve denizcisi.

Pîrî Muhyiddin b. Hacı Mehmed, Gelibolu'da dünyaya geldi. Amcası Kemal Reis'le beraber bulunduğu yıllar dikkate alınarak 1470 civarında doğduğu ileri sürülebilir. Hayatına dair bilgiler daha çok Kitâb-ı Bahriyye'de kendisiyle ilgili beyanlara dayanır. Burada anlattığına göre Kemal Reis'le birlikte Venedik'e ait kale ve sahiller başta olmak üzere bütün Akdeniz'de korsanlık yaptı ve daha sonra devlet hizmetine girdi.

Bu faaliyetleri sırasında Toulon'un güneydoğusundaki İzledare / Üçadalar yakınında üç tüccar gemisine (barça) el koyup Tunus'ta sattılar ve Mayorka adası yakınlarında bir gözcü kalesi aldılar. Sicilya'nın batısındaki Terranova (Yenişehir) önünde üç gemiyi ele geçirdiler. Ancak Malta'nın güneyindeki Pantelarya adasını ve İspanya'ya tâbi Hamamet yakınındaki Çuhudluk Kalesi'ni rüzgârın yön değiştirmesi sebebiyle fethedemeden geri döndüler. Kuzey Afrika'daki faaliyetleri esnasında Tunus sahillerindeki Bûne ve Sefâkus'ta iki defa kışlayan ve Tunus Sultanı Mevlây Muhammed'le görüşen Pîrî Reis, Cezayir'in Bicâye şehrinde yaşayan Seydî Muhammed Tuvâttî'nin zâviyesinde kaldıklarını, yaz olunca oradan denize açıldıklarını belirtir. Aynı zamanda Korsika yakınlarındaki Pianosa adasını amcası ile birlikte ele geçirdiklerini, ada halkını esir ederek şehri yağmaladıklarını, İspanya'nın önemli liman şehri Belensiye (Valencia) önlerinde yedi barça zaptettiklerini ifade eder (Kitâb-ı Bahriye, s. 518, 578, 596, 636). Pîrî Reis'in iştirak ettiği Akdeniz'deki akınların 901 (1495-96) yılına kadar sürdürüldüğü anlaşılmaktadır.

II. Bayezid tarafından devlet hizmetine çağrılan Kemal Reis'in 901'de (1495-96) İstanbul'daki kabulü sırasında Pîrî Reis de muhtemelen onun yanında idi. Kemal Reis'in Anadolu'daki Haremeyn vakıflarının gelirlerini deniz yoluyla İskenderiye'ye götürmesinde, dönüş yolunda Rodos şövalyeleriyle yapılan çarpışmalarda, bir göke kaptanı sıfatıyla yer aldığı

İnebahtı kuşatması sırasında (905/1499), Modon, Koron (1500) ve Anavarin'in (Navarin) (1501) fethi esnasında bir kadırga reisi olarak onun emrinde bulunuyordu (BA, D. Müteferrik, nr. 36806, s. 373; Kitâb-ı Bahriye, s. 311). Pîrî Reis, Ege'de ticaret güvenliğini sağlamak amacıyla gönderilen filoda, Memlük Devleti'ne giden olağan üstü elçi heyetinde yine amcasıyla beraberdi. Rodos'taki müslüman esirlerin kurtarılması için Kemal Reis'in görevlendirildiği 909'daki (1504) seferine katıldığı gibi Trablusgarp emîrinin yardım talebi üzerine 910'da (1505) oraya da gitti. Bir yıl sonra Kuzey Afrika'da ve Endülüs'teki müslümanların korunması ve İspanya sahillerine düzenlenen akınlarda Portekizliler'e karşı Memlükler'e yardım için sevkedilen asker, mühimmat ve top yüklü filoyu Mısır'a elçilikle birlikte götüren amcasının yanında yer aldı. Kemal Reis'in ölümüyle Pîrî Reis'in hayatında yeni bir dönem başladı (916/1510).

Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinde Kaptanıderyâ Câfer Bey kumandasındaki filoda bir gemi reisi olarak hazır bulunan Pîrî Reis, Nil nehri üzerinden ulaştığı Kahire'de 919 (1513) tarihli ilk dünya haritasını (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1633 mükerrer) padişaha takdim etti (923/1517). Kanûnî Sultan Süleyman'ın 927'deki (1521) Belgrad seferi sırasında Tuna donanmasında bulundu, ertesi yıl gerçekleştirilen Rodos seferine de katıldı. Hâin Ahmed Paşa isyanını bastırmak için 930'da (1524) deniz yoluyla Mısır'a giden Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa'nın filosunda kılavuz olarak görev yaptı. İbrâhim Paşa ile yakından görüşme fırsatı buldu; bu sırada sadrazam onun yazdığı ilk Kitâb-ı Bahriyye müsveddesini gemide inceledi (Kitâb-ı Bahriye, s. 849-855). Hava muhalefeti yüzünden İbrâhim Paşa, Rodos'tan sonra yolculuğuna karadan devam edince Pîrî Reis sadrazamın isteği üzerine kitabını temize çekmek için Gelibolu'ya döndü. 932'de (1526) Kitâb-ı Bahriyye'nin ikinci telifini ve 935'te (1528) ikinci dünya haritasını (TSMK, Hazine, nr. 1824) Kanûnî'ye sundu. Bu sırada kendisinden Pîrî Kethüdâ diye bahsedilmesi onun Gelibolu Tersanesi'nde görevli olduğunu düşündürmektedir. Daha sonra Barbaros Hayreddin Paşa'nın yeniden kurduğu donanmaya katıldı. Korfu kuşatması için 15 Rebîülevvel 944'te (22 Ağustos 1537) Avlonya'da toplanan Osmanlı donanmasında bulunan diğer sancak beyleri ve gemi reisleri arasında Pîrî Reis'e de bir hil'at giydirildi (BA, D. BRZ, nr. 20619, s. 10).

954'te (1547) Ferhad Paşa'nın yerine Hint kaptanlığına getirildi. Bu

görevde iken ilk faaliyeti, Hint Okyanusu'ndaki yegâne Osmanlı üssü olan Aden'i mahallî idarecisi Ali b. Süleyman'dan geri almak oldu. 29 Ekim 1547'de Süveyş'ten hareket eden Pîrî Reis altmış gemiden oluşan donanması ile önce Moha Limanı'nda karaya çıktı. Yemen Beylerbeyi Ferhad Paşa'nın takviye ettiği donanma 955 Şevvalinde (Kasım 1548) Aden civarına ulaştı. Osmanlı donanması üç Portekiz gemisini ele geçirdi ve içlerindeki 120 gemici esir edildi. Eski Aden sancak beyi Kasım Bey'in karadan, Pîrî Reis'in denizden yürüttüğü harekât karşısında yardıma gelen Portekiz gemileri önce Aden Limanı'na girdiyse de Osmanlı donanmasını görünce geri döndü. Pîrî Reis 19 Zilkade 955'te (20 Aralık 1548) Aden önlerine geldi, karaya asker ve top çıkardı. Başlatılan genel bir hücumun ardından 14 Muharrem 956'da (12 Şubat 1549) Aden yeniden fethedildi. Mısır Beylerbeyi Dâvud Paşa'nın Aden'in fethi haberini İstanbul'a bildirmesi üzerine Pîrî Reis'e 100.000 akçelik terakkî verildiği gibi bütün kumandanların ulûfeleri arttırıldı (Matrakçı Nasuh, vr. 88b; Kâtib Çelebi, s. 89). Ayrıca 5 Ramazan 957'de (17 Eylül 1550) sancak beyi rütbesindeki Hint Kaptanı Pîrî Bey'e 25.000 akçe terakkî verildiğine dair bir kayda rastlanır (BA, KK, nr. 209, s. 98).

Pîrî Reis'in ikinci seferi Portekizliler'in Basra körfezindeki en önemli üssü olan Hürmüz üzerine oldu. Bu sefer için kadırga, baştarda, kalyata ve kalyondan oluşan otuz gemilik donanmayla Cemâziyelevvel 959'da (Mayıs 1552) Süveyş'ten hareket etti. Bâbülmendep'i geçerek Hint Okyanusu'na çıktı ve Aden, Şihr, Zufâr limanlarına ulaştıktan sonra Re'sülhadd'e vardı. 21 Şevval 959'da (10 Ekim 1552) muhtemelen oğlu Mehmed Bey idaresinde bir kalyatayı Basra'ya gönderip Basra Beylerbeyi Kubâd Paşa'yı kendisine verilen görevden haberdar etti. Buna göre Pîrî Reis, Hürmüz'ü ele geçirdikten sonra Bahreyn adalarına kadar ilerleyip buraları Osmanlı hâkimiyeti altına alacak, ardından emrindeki donanmayla Basra'da kışlayacak veya on gemiyi burada bırakarak Süveyş'e dönecekti (Orhonlu, XXXIV/134 [1970], s. 241).

Uman denizine girdikten sonra Maskat'ı kuşatan Pîrî Reis, bir hafta süren kuşatmanın

ardından kale kumandanı ile birlikte 128 Portekiz askerini esir alıp kaleyi fethetti. Arkasından Hürmüz üzerine yürüdü. Yirmi sekiz gemiden oluşan

donanma ve 850 askerle Portekizliler'in elindeki Hürmüz'ü muhasara etti. Adanın hemen hemen tamamı ele geçirildiyse de kale kumandanı D. Alvaro de Noronha direnişini sürdürdü ve iç kale alınamadı. Çarpışmanın uzun sürmesi Osmanlı kuvvetlerinin mâneviyatını sarsmıştı. Pîrî Reis kuşatma devam ederken üstün bir Portekiz donanmasının baskınına uğramaktan endişe ediyordu (a.g.e., XXXIV/134 [1970], s. 243-244). Böyle bir ihtimal karşısında muhasarayı kaldırarak Basra'ya doğru hareket etti. Ancak bunun kendisine verilen altın ve mücevher karşılığında olduğu haberi Basra'da yayıldı (Celâlzâde, vr. 482a-b). Kubâd Paşa da durumu İstanbul'a bildirdi. Buna karşılık çok geçmeden bir Portekiz donanmasının Hürmüz önlerine geldiği haberi bu ithamların yersiz olduğunu gösterir.

Basra körfezinin Portekiz donanması tarafından kapatılma tehlikesi karşısında asıl donanmasını Basra'da bırakarak üç kadırga ile Süveyş'e hareket eden Pîrî Reis, gemilerden birinin yolda karaya oturup parçalanması yüzünden sadece iki kadırgayla Süveyş'e ulaştı ve oradan karayoluyla Kahire'ye gitti. Ancak Mısır Beylerbeyi Semiz Ali Paşa tarafından iyi karşılanmadı ve ordusunu savaş meydanında bırakıp kaçan bir kumandan gibi algılandı. Basra Beylerbeyi Kubâd Paşa'nın yaydığı, Hürmüz'deki müslümanların mallarını mülklerini yağma ettirdiği ve rüşvet karşılığında kuşatmayı kaldırdığı yolundaki haberler de Mısır'a ulaşmıştı. Bu sırada Kanûnî Sultan Süleyman Halep'te bulunuyordu. Bu ithamlar yüzünden muhtemelen Dîvân-ı Mısır'da öldürüldü (960 sonu / 1553 sonları). Bütün malları ve eşyası Mısır'daki idareciler tarafından müsadere edilerek İstanbul'a gönderildi. Pîrî Reis'in eşyası İstanbul'a götürülürken koruma görevinde bulunduğu için Mısır sancak beylerinden İbrâhim Bey 6 Cemâziyelevvel 961'de (9 Nisan 1554) 30.000 akçe terakkî aldı (BA, KK, nr. 211, s. 35). Bir süre sonra Kubâd Paşa'nın da Basra beylerbeyiliğinden uzaklaştırıldığı 15 Rebîülevvel 961'de (18 Şubat 1554) mâzul olarak İstanbul'da bulunmasından anlaşılmaktadır (BA, KK, nr. 1766, s. 43).

Pîrî Reis asıl, çizdiği iki dünya haritası ve Akdeniz portolanı olan Kitâb-ı Bahriyye adlı eseriyle büyük ün kazanmıştır. Gelibolu'da çizdiği 919 (1513) tarihli dünya haritası parçası İspanya, Portekiz ve Batı Afrika kıyıları ile Amerika kıtasının doğu kıyılarını göstermektedir. Günümüzde mevcut en eski dünya haritası olması bakımından önemi tartışılmaz olan haritanın kaynakları Doğu ve Batı dünyasından kendisine ulaşan eski

haritalarla Kristof Kolomb'un haritasıdır. Pîrî Reis Kitâb-ı Bahriyye'de, Hint ve Çin denizlerinin yeni yapılan haritaları hakkında ilk bilgileri kendisinin elde etmiş olduğunu ve Yavuz Sultan Selim'e bu haritaları takdim ettiğini bildirir. Haritada o zamana kadar yapılan yeni keşiflerin dikkatle takip edildiğini gösteren ipuçları vardır. Pîrî Reis, Portekizliler ve İspanyollar'ın Hint ve Atlas Okyanusu seferlerini dikkatle izlemiş olmalıdır. Nitekim 935'te (1528-29) çizdiği ikinci dünya haritası Atlas Okyanusu'nun kuzeyini, Kuzey ve Orta Amerika kıyılarını göstermektedir. Ege ve Akdeniz kıyılarının atlası niteliğindeki Kitâb-ı Bahriyye ilki 927'de (1521) mensur olarak, ikincisi gözden geçirilmiş ve temize çekilmiş, kısmen manzum şekilde 932'de (1526) Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim edilmiştir. Birinci telif Kitâb-ı Bahriyye nüshalarında en fazla 134 olan harita sayısı ikinci telifte 223'e ulaşmaktadır. Az sayıda kaynak dışında esas itibariyle Pîrî Reis'in kendi gözlemlerine dayanan Kitâb-ı Bahriyye denizcilerin elinden düşürmediği bir rehber kitap olmuştur. Yabancı dillerde tam ve kısmî tercümeleri bulunmaktadır (bk. KİTÂB-ı BAHRİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, Ankara 1935, s. 311, 518, 578, 596, 636, 849-855; Matrakçı Nasuh, Süleymannâme, Arkeoloji Ktp., nr. 379, vr. 88b; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 482a-b; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 89; S. Soucek, Pīrī Reis and Turkish Mapmaking after Columbus: The Khalili Portolan Atlas, London 1996; a.mlf., "Pīrī Reʾīs", EI² (İng.), VIII, 308-309; Uluslararası Pîrî Reis Sempozyumu Tebliğler Kitabı: 27-29 Eylül 2004, İstanbul, ts.; Cengiz Orhonlu, "Hint Kaptanlığı ve Pîrî Reis", TTK Belleten, XXXIV/134 (1970), s. 235-254; Fuad Ezgü, "Pîrî Reis", İA, IX, 561-565; İdris Bostan, "Kemal Reis", DİA, XXV, 226-227.

İdris Bostan

PİRİNÇ HANI

Bursa’da XVI. yüzyılın başında inşa edilen han.

Önceleri Hân-ı Cedîd-i Hâkānî, Kârbansaray, Hân-ı Cedîd-i Âmire gibi isimlerle anılan Pirinç Hanı, Koza Hanı’ndan sonra Sultan II. Bayezid tarafından İstanbul’daki camisine vakıf olarak Bursa’da yaptırılan ikinci handır. Bu sebeple Koza Hanı’na Hân-ı Cedîd-i Evvel, Pirinç Hanı’na Hân-ı Cedîd-i Sânî adı da verilmiştir. XVII. yüzyıl başlarından itibaren Pirinç Hanı adıyla anılan yapı Cumhuriyet caddesi üzerinde bulunmaktadır. İnşası hakkında Bursa Kadı Sicilleri’nden bilgi edinilen hanın eskiden kapısında üzeri sıvanmış bir kitâbenin bulunduğu ileri sürülmüşse de yapılan son büyük onarımda kitâbe yerinin boş olduğu anlaşılmıştır. II. Bayezid hanın inşaat masrafları için 10.000 akçe göndermiştir. Arşiv belgelerine göre yapının mimarı Yâkub Şah b. Sultan Şah, yardımcısı Ali b. Abdullah olup 913 Muharreminde (Mayıs 1507) inşaata başlanmıştır. 914 Rebîülevvelinde (Temmuz 1508) tamamlanan yapıda hizmeti geçen ulûfeciler cemaatinden Zaîm İbrâhim’e 1000 akçe atıyye verilmiş ve Bursa benek kumaşından yapılan bir hil‘at giydirilmiştir. Hanın su yollarını döşeyip Pınarbaşı menbaından suyunu getiren Kasım su yolu meremmetçiliğine, Üstat Hayreddin ise dâimî han meremmetçiliğine tayin edilmiştir.

Pirinç Hanı yontma moloz taş ve üç sıra tuğla ile örülmüş duvar örgüsüne sahiptir. Taçkapısı kesme taş ve üç sıra tuğla, kemerler, kubbeler ve tonozlar yine tuğla, avlu kemerleri ve ayakları kesme taştandır. Dış pencere kemerleri bazan tuğla, bazan taş-tuğla karışıktır. 70 × 75 m. ebadında iki katlı hanın alt katında otuz odası vardır. Odalar, 1,35 × 1,35 m. ebadında kesme taş ayaklarla taşınan sivri kemerli ve çapraz tonozlu revakların arkalarında yer alır. Kapıları hanın içine açılan otuz dört adet odadan biri önündeki revak kemeriyle birlikte tuvalet haline getirilmiştir. Cümle kapısının kuzeyindeki dört adet odanın arkalarında depoları da bulunduğundan cepheden dışarı taşkınlık yapmakta, bunlara han içine bağlantıları bulunmayan, cümle kapısının kuzeyinde bir ve güneyinde üç adet 3,70 m. derinliğindeki dükkânlar da eklenirse oda sayısı otuz sekiz olmaktadır. Bu odalar binanın doğu, kuzey ve güney cephelerini

dolanmaktadır; batı cephesinin boydan boya beşik tonozla geçilmiş olması burasının ahır kısmı olduğunu göstermektedir. Üst katta 1,35 × 1,35 m. ebadında kesme taş ayaklarla taşınan sivri kemerli ve kubbeli revakların arkalarında hepsi ocaklı kırk sekiz adet oda vardır. Kapının sağ ve solundaki iki odanın cepheden taşan uzantıları alt kattaki depoların üstünü örtmekte ve hanın taçkapısına anıtsal bir görüntü vermektedir. Alt kattaki odaların dış cepheleri mazgallıdır; bu odalarda pencereler han içine, üst

kat odalarında ise dışarıya açılmaktadır. Dikdörtgen planlı odaların üzeri tonozla, köşelerdeki dört adet kare planlı oda aynalı tonozla örtülüdür. Cumhuriyet caddesi açılırken hanın kuzeydoğu köşesi kesilmiş ve burada bulunan altlı üstlü üçerden toplam altı oda yıktırıldığından sadece han içine bakan kapıları kalmıştır. 1642 tarihli belgede han içinde olduğu belirtilen mescid ve altındaki dört dükkân günümüzde mevcut değildir. Avlu ortasındaki onaltıgen şadırvanın izleri ise bugün hâlâ belli olmaktadır. Binanın doğu cephesinde sivri kemerli büyük bir eyvan şeklindeki taçkapı günümüzde sadedir. Kemer köşe dolgularında tuğladan yapılmış geometrik motif kalıntılarından kapının bir zamanlar gayet ihtişamlı olduğu anlaşılır. 2,96 m. genişliğindeki kemersiz kapı aralığında 2,20 × 1,50 m. ölçüsünde iki girinti bugün dükkân olarak kullanılmaktadır. Eldeki belgelerden Avrupalı, Venedikli ve Rus tüccarların hanın hemen alt kısmındaki Şehreküstü mahallesinde oturdukları ve burada kürk ticareti yaptıkları anlaşılmaktadır. 1970'li yılların sonlarına kadar handa deri işleri yapan atölyelerin, ayakkabı imalâthanelerinin, ipek bükücülerinin ve ipek boyacılarının bulunduğu bilinmektedir. Hanın mülkiyeti Millî Emlak, Celal Bayar Vakfı ve özel şahıslara geçmiştir.

925'te (1519) taçkapı önünde bulunan iki sıra halindeki Saraçlar Çarşısı yanmış ve hanın emini tarafından tamir ettirilerek yeniden kiraya verilmiştir ki bu dükkânların birkaç tanesi halen ayaktadır. 1033 (1624) ve 1037 (1627-28) yıllarında su tesisatı ile avlunun ortasındaki fevkanî mescid toplam 26.433 akçeye tamir edilmiştir. 1040'ta (1630-31) fevkanî ve tahtanî helâlar giderleri bozulduğundan 18.085 akçe harcanarak onarılmıştır. 17 Receb 1082 (19 Kasım 1671) tarihli belgede hana gelen su yolunun, su makseminin ve terazisinin, içerideki ve dışarıdaki şadırvanların tamir edildiği ve 11.265 akçe sarfedildiği yazılıdır. 1088 (1677) tarihli bir belgeden odaların tuğla döşemelerinin, pencerelerin ahşap kısımlarının,

ocakların, hatılların, üzerine döşenen kurşunların, ahırın kemer ayaklarının ve merdivenlerinin, taçkapının çatısının tamir edildiği, bu esaslı tamire toplam 113.350 akçe harcandığı anlaşılmaktadır. XVII. yüzyılda âdet olduğu üzere bu hanın da kurşunlarının satılarak üzerinin kiremitle kaplandığını bazı müellifler belirtirlerse de bununla ilgili bir belgeye henüz rastlanmamıştır.

31 Ocak 1855 tarihinde Bursa'yı yerle bir eden büyük depremde birçok bina ile birlikte Pirinç Hanı da zarar görmüş, batı ve kuzey revakları ve dükkânları tamamen yıkılmıştır. Bir asırdan fazla bu haliyle kullanılmakta iken 1980'li yıllarda başlayan büyük onarım yaklaşık yirmi yıl sürmüş, bu esnada üst kat tuvaletleri kaldırılmış, batı cephesine yeni bir kapı açılmıştır. Sicillerde bahsedilen mescid ile şadırvan ise yapılmamıştır. Günümüzde üst kat dükkânları tamamen boş olup alt kat dükkânları kahvehâne olarak işletilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bursa Kadı Sicilleri, A-20, s. 61; A-23, s. 101; A-25, s. 6; A-27, s. 359; A-33, s. 179; A-34, s. 65, 67; B-49, s. 97; B-90, s. 76; B-116, s. 19; B-140, s. 91; C-3, s. 8; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 11, 19; Kâmil Kepeci, Bursa Hanları, Bursa 1935, s. 10-12; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950, s. 93; A. Gabriel, Une capitale turque Brousse-Bursa, Paris 1958, I, 188-191; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 78-82; Devrim Eke, Bursa Pirinç Hanı Restorasyon Projesi (yüksek lisans tezi, 1986), İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Tarihi bölümü; Yusuf Oğuzoğlu, "Osmanlı Arşivi Kayıtlarına Göre 1855 Bursa Depremi", Bursa Yöresi'nin Depremselliği ve Deprem Tarihi (ed. Nurcan Abacı), Bursa 2001, s. 81-88; Raif Kaplanoğlu, "Geçmişten Günümüze Bursa Hanları", Tarihi Bursa Hanları ve Kapalıçarşı (haz. Ramis Dara), Bursa 2003, s. 31; Banu Demirağ, "Pirinç Han'ın Yeniden Doğuşu: Geri Gelen Güzellik", a.e., s. 58-61; Can Binan, "Pirinç Hanı ve Koruma Sorunları", a.e., s. 120-126; Mefail Hızlı, "Bursa Mahkeme Sicilleri Rehberi", Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XII/1, Bursa 2003, s. 367-426.

Doğan Yavaş

PÎRÎZÂDE İBRÂHİM

(پیریزاده إبراهيم)

Burhânüddîn İbrâhîm b. Hüseyn b. Ahmed (ö. 1099/1688)

Hanefî fakihi ve Mekke müftüsü.

Ḥâşiyetü'l-Eşbâh'ın başında verilen bilgilere göre yaklaşık 1022'de (1613) ailesinin ziyaret için bulunduğu Medine'de doğdu. Dedesinin büyük dedesi Pîrî'ye nisbetle Pîrîzâde (İbn Bîrî) lakabıyla tanınmıştır. İlimle şöhret bulan Mekke'nin sayılı ailelerinden birine mensuptur. Mekke'de yetişti. Amcası Muhammed b. Ahmed el-Bîrî, Şeyhülislâm Abdurrahman b. Îsâ el-Mürşidî, Ebû Bekir Kusayr el-Mağribî'den ders aldı; Ali b. Ebû Bekir el-Cemmâl'den Arapça, İbn Allân'dan hadis okudu. Birçok âlimden icâzet aldı. Hocalarından biri de Şehâbeddin el-Hafâcî'dir. Aralarında Hasan b. Ali el-Uceymî, Tâceddin b. Ahmed ed-Dehhân ve Süleyman Hînû gibi âlimlerin bulunduğu çok sayıda talebe yetiştirdi. Kendi döneminde fıkıhta otorite kabul edilen Pîrîzâde İbrâhim uzun yıllar Mekke müftülüğü yaptı. 1083'te (1672) Mekke emîri olan Şerîf Berekât b. Muhammed zamanında azledildi. Tek oğlunun vefatı üzerine insanlarla ilgisini keserek ilim ve telifle meşgul oldu. 16 Şevval 1099'da (14 Ağustos 1688) vefat etti ve Mualllâ Kabristanı'na defnedildi. Bazı kaynaklarda ölüm yılı olarak verilen 1096 (1685) tarihi eserlerinden birinin telif yılı olmalıdır. Medine'de vefat ettiği yolundaki bilgi ise doğru değildir.

Eserleri. Bursalı Mehmed Tâhir, büyük bir cilt halindeki bir mecmua içinde bizzat gördüğünü kaydettiği, sonuncusu 1096 (1685) tarihli on dokuz eserinin adını zikreder. Muhibbî ile diğer bazı kaynaklar yetmiş küsur, bazıları ise 100'den fazla risâlesi olduğunu belirtir. Bu eserlerden ancak

bir kısmının mevcudiyeti tesbit edilebilmiştir. Pîrîzâde İbrâhim çeşitli konularda devrin âlimleriyle tartışmaya girmiş ve bunlara reddiyeler yazmıştır. İbrâhim Ebû Seleme el-Mekkî, Hanîfüddin b. Abdurrahman el-Mürşidî, Abdullah b. Hasan el-Afîf el-Kâzerûnî ve Ca'fer b. Ahmed er-

Rûmî bunlardan bazılarıdır. 1. ʿUmdetü ẕevi'l-(elbâb ve'l)beṣâʾir li-ḥalli mübhemât (mühimmât)i'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (Ḥâşiyetü'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir). Zeynüddin İbn Nüceym'in eserine yazdığı hâşiyedir. Pîrîzâde, 1097'de (1686) tamamladığı eserin girişinde el-Eşbâh'ın önemine işaret ettikten sonra bazı bilgilerin mutlak ve mücmel olarak aktarıldığını, mezhep imamlarından nakledilenlere aykırı birtakım zayıf rivayetlere yer verildiğini söyleyerek kendisinin mutlak olanları takyid ve mücmel olanları tafsil etmek, mezhep imamlarından nakledilen rivayetlerden mutemet olanlarını açıklamak için bu eseri kaleme aldığını söylemekte, ayrıca rivayet bulunmayan konularda tesbit ettiği rivayetleri eklediğini belirtmektedir. el-Eşbâh'ın hâşiyeleri arasında büyük öneme sahip olan eserin çeşitli nüshaları mevcuttur (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 730; İÜ Ktp., AY, nr. 837; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 406, Hacı Beşir Ağa, nr. 220, Kılıç Ali Paşa, nr. 386, Lâleli, nr. 1106, 1107, Şehid Ali Paşa, nr. 743; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1445; ayrıca bk. Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, III, 81; Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 182-183). 2. Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾ li'ş-Şeybânî (el-Fetḥu'r-Raḥmânî bi-Şerḥi'l-Muvaṭṭaʾ rivâyeti Muḥammed b. Ḥasan eş-Şeybânî; yazma nüshaları için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1993; DİA, XXXI, 417). 3. Şerḥu Taṣḥîḥi'l-Ḳudûrî. İbn Kutluboğa tarafından Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı üzerine yazılan eserin şerhidir. 4. İrşâdü'l-ḳadîr fî şerḥi'l-Menseki'ṣ-ṣaġīr. Ali el-Kārî'nin Rahmetullah es-Sindî'ye ait Lübâbü'l-menâsik adlı esere yazdığı el-Meslekü'l-müteḳassıṭ bi'l-menseki'l-mütevassıṭ isimli şerhine yazılmış bir şerhtir. Bir nüshası Mekke Kütüphanesi'nde bir mecmua içinde kayıtlıdır (Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, s. 41; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 187). Kaynaklarda Pîrîzâde'ye et-Taʿbîrü'l-münîr ʿalâ mevâżiʿ min şerḥi'l-Menseki'ṣ-ṣaġīr adlı bir eser daha nisbet edilir. 5. el-Keşf ve't-tedḳīḳ li-Şerḥi Ġāyeti't-taḥḳīḳ fî menʿi't-telfîḳ. Telfikin câiz olduğu görüşünü benimseyen Molla Ferruh'a reddiyedir (Risâletü ġāyeti't-taḥḳīḳ fî ʿademi cevâzi't-telfîḳ ve't-taḳlîd ismiyle kaydedilen nüshaları için bk. İÜ Ktp., AY, nr. 6392; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 420/4, vr. 55b-61a). Bu risâle sebebiyle Pîrîzâde İbrâhim'in, Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi ile Şehâbeddin Ahmed el-Cevherî'nin de içinde bulunduğu bir grup âlimin övgüsünü kazandığı belirtilir. Pîrîzâde'nin ayrıca Şerḥu mesʾeleti't-telfîḳ min taḥrîri İbni'l-Hümâm adlı bir risâlesi zikredilir. 6. Risâle fî ḥilli't-tonbâk (Risâle fî teʿâṭi't-tonbâk, Refʿu'l-iştibâk fî reddi daʿva'l-iltibâk). el-İltibâk ʿan ḥükmi mâʿi't-tonbâk isimli müellifi bilinmeyen bir risâleye

reddiye olarak kaleme alınmıştır. Her iki risâlenin Münih Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlı bir mecmua içinde birer nüshası mevcuttur (el-İltibâk, nr. 884/7, vr. 108-115 ve Refʿu'l-iştibâk, nr. 884/8, vr. 119-124). 7. Risâle fî meẕhebi'l-İmâmi'l-Aʿẓam Ebî Ḥanîfe (İÜ Ktp., AY, nr. 6392; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 420/5, vr. 62b-65b). 8. Mücâvezetü'l-mîḳāt bi-ġayri iḥrâm (Risâle fi'stiʿmâli'l-ḥîle limen ḳaṣade mücâvezete'l-mîḳāt, Risâle fî ḥükmi cevâzi'l-ʿamel bi'l-hîle limen ḳaṣade mücâvezete'l-mîḳāt bilâ iḥrâm). Risâlenin dört varaktan oluşan bir nüshası Mekke Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fıkhu Hanefî, nr. 115). 9. Risâle fî ḥükmi ḳaṣri'ṣ-ṣalât fî ṭarîḳi Cidde (Risâle fî ḥükmi'l-ḳaṣr fî ṣalâti'l-müteveccih min Mekke ilâ Cidde). Bu risâleyi Tâceddin b. Ahmed ed-Dehhân'ın İcâdetü'n-necde bi-menʿi'l-ḳaṣr fî ṭarîḳi Cidde adlı risâlesinde naklettiği kaydedilir. 10. İḫtiṣârü'ṭ-Ṭırâzi'l-müẕheb fî beyâni'ṣ-ṣaḥîḥ mine'l-meẕheb. Hocası Bedrüddin eş-Şehâvî el-Mısrî'ye ait eserin muhtasarıdır.

Pîrîzâde İbrâhim'in kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinin başlıcaları şunlardır: Şerḥu Manẓûmeti İbni'ş-Şıḥne fi'l-ʿaḳāʾid, Fetâvâ, Şerḥu'l-Müsâyere li'bni'l-Hümâm, Şerḥu'l-Îżâḥ, ʿUddetü's-sâlik fî aḥkâmi'l-menâsik, el-Ḳavlü'l-ezher fîmâ yüftâ fîhi bi-ḳavli'l-İmâm Züfer, el-Ḳavlü'l-fâṣılı'l-mâżî fî beyâni ḥükmi ʿazli's-sulṭân li'l-ḳāḍî, Bulûġu'l-ereb fî beyâni arżi'l-Ḥicâz ve Cezîreti'l-ʿArab, el-Lümʿa fî ḥükmi'ṣ-ṣalâti'l-erbaʿ baʿde'l-cumʿa, el-Ḳavlü'l-bât fî îṣâli'ṯ-ṯevâb li'l-emvât, Risâle fî meşrûʿiyyeti'l-ʿumre fî eşhüri'l-ḥac, el-Ḳavlü's-sedîdü'l-müfîd fî ḥükmi't-taḳlîd, el-Aḳvâlü'l-marżiyye fî taḥḳīḳi ḥükmi'l-iḳtidâʾ bi'l-muḫâlif, Risâle fi'l(fî ḥükmi'l)-işâre fi't-teşehhüd, es-Seyfü'l-meslûl fî cevâzi defʿi'z-zekât li-âli'r-Resûl, Risâle fî enne li'l-insâni en yuḥdiṯe fî milkihî mâ şâʾe mâ lem yeḍurra bi-cârihî, Risâle fî maʿne'l-istiḥsân ve'l-ḳıyâs, Risâle fî cevâzi teʾḫîri'ṣ-ṣalât fi's-sefer, Reddü'l-ḳavli'l-ʿanîd fî cevâzi'l-iḳtidâʾ bi'l-muḫâlif fi'l-ʿîd, Teblîġu'l-emel fî ʿademi cevâzi't-taḳlîd baʿde'l-ʿamel, Risâle fî ḥükmi isḳāṭi'ṣ-ṣalât,

Risâle fî men yuṭlaḳ ʿaleyhi's-seyyid ve'ş-şerîf (risâlelerinin bir listesi için bk. Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, s. 40-43). Kaynaklarda zikredilmemekle birlikte Ḥâşiye ʿale'l-Beyżâvî, Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl ve es-râri't-teʾvîl adlarıyla kayıtlı bir eser Pîrîzâde İbrâhim'e nisbet edilmektedir (İÜ Ktp., AY, nr. 2096). Kütüphane kayıtlarında el-Fıḳhü'l-Keydânî ismiyle Pîrîzâde'ye izâfe edilen eser (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 386)

İbrâhim b. Mîr Dervîş el-Buhârî'nin Lutfullah en-Nesefî el-Keydânî'ye ait esere yazdığı şerhtir.

BİBLİYOGRAFYA

Pîrîzâde İbrâhim, Şerḥu'l-Eşbâh ve'n-nezâˀir, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 189, "Tercemetü'l-müˀellif"; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-nezâˀir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, neşredenin girişi, s. 12; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṡer, I, 19-20; Abdülmelik b. Hüseyin el-Âsımî, Semṭü'n-nücûmi'l-ʿavâlî fî enbâˀi'l-evâˀil ve't-tevâlî (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, IV, 472; Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, III, 81; Osmanlı Müellifleri, I, 261-262; Tûnekî, Muʿcemü'l-muṣannifîn (nşr. Sıddîk Kemâl el-Mekkî), Beyrut 1344/1925, III, 109-110; Brockelmann, GAL Suppl., II, 647; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 34; Îżâḥu'l-meknûn, II, 36, 121, 606, 676; M. Es'ad Tales, el-Keşşâf an maḫṭûṭâti ḫazâˀini kütübi'l-evḳāf, Bağdad 1372/1953, s. 69; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 36-37; Kehhâle, Muʿcemü'l-müˀellifîn, I, 22; Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, el-Muḫtaṣar min Kitâbi Neşri'n-nevr (nşr. M. Saîd el-Âmûdî - Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 39-44, 157, 168, 311, 413; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 37, 136; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müˀerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 362-364; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/ 2004, I, 182-183; III, 1871, 1993; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 9-10; Mustafa Baktır, "el-Eşbâh ve'n-nezâir", DİA, XI, 459; M. Yaşar Kandemir, "el-Muvatta'", a.e., XXXI, 417.

Tahsin Özcan

PÎRÎZÂDE MEHMED SÂHİB EFENDİ

(ö. 1162/1749)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1085 (1674) yılı başlarında İstanbul'da doğdu. Dergâh-ı Âlî yeniçeri ağalarından Pîrî Ağa'nın oğludur. Babasından dolayı Pîrîağaoğlu olarak da bilinir. İsmail Hami Danişmend devşirme kökenli olduğu için milliyetinin bilinmediğini kaydeder. Şeyh Süleyman Efendi, Tâhir Efendi ve Bursalı İshak Efendi'nin hocası Ahmed Efendi gibi âlimlerden ders aldı. Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'nin hizmetinde bulundu. 1106'da (1695) II. Mustafa'nın cülûsu esnasında ve Fetva Emini Gelibolulu Mahmud Efendi Kudüs kadılığına gittiği sırada mülâzemete nâil oldu. Bir süre Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin kitapçılık hizmetini ifa etti. Feyzullah Efendi'nin tavsiyesiyle o esnada sadrazam olan Daltaban Mustafa Paşa'ya imam oldu, daha sonra da Râmi Mehmed Paşa'ya imamlık yaptı. Safer 1113'te (Temmuz 1701) ibtidâ-i hâric pâyesiyle Âlicân Medresesi'nde müderrisliğe başladı. Ardından sırasıyla İbrâhim Ağa Medresesi Dârülhadisi, 1120'de (1708) Halil Paşa Medresesi, 1123'te (1711) Abdullah Ağa Medresesi, 1124'te (1712) mûsıle-i Sahn pâyesiyle Hâfız Paşa ve Koca Mustafa Paşa medreseleri, 1127'de (1715) Haydar Paşa, daha sonra Tophane'de Kılıç Ali Paşa, 1131'de (1719) Kalenderhâne ve Şehzade medreselerinde müderrislik yaptı.

Menteşzâde Abdürrahim Efendi şeyhülislâm olduğunda Pîrîzâde Evkāf-ı Haremeyn müfettişliği de yapmış ve Süleymaniye Dârülhadisi'nde reîsü'l-müderrisîn unvanını almıştı. Bir süre Mahmud Paşa Mahkemesi'nde nâiblik görevini yürüttü. 1135'te (1723) Selânik kadısı oldu, ardından Yenişehr-i Fenâr kazasına nakledildi. I. Mahmud döneminde 1140'ta (1727-28) ikinci sultan imamlığına ve şehzade hocalığına getirildi. Kendisine zengin arpalıklar ihsan edildi ve Bursa pâyesi verildi; 1142'de (1729-30) bilfiil Bursa kadılığına tayin edildi ve Kite kazası da ona bağlandı. Aynı yıl içinde

Mekke pâyesi aldı, 1143'te (1730-31) Arapzâde Abdurrahman Bâhir Efendi'nin yerine birinci sultan imamlığına getirildi, bununla birlikte İstanbul kadılığı da kendisine verildi ve Anadolu pâyesi aldı. Rebîülevvel 1146'da (Ağustos 1733) fiilen Anadolu kazaskeri oldu. 1149'da (1736-37) Rumeli pâyesi aldı ve Muharrem 1150'de (Mayıs 1737) Zeynelâbidîn Efendi'nin yerine bilfiil Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Şevval 1151'de (Ocak 1739) azledildikten sonra Tokat arpalığı verildi. 3 Muharrem 1156'da (27 Şubat 1743) tekrar Rumeli kazaskeri oldu. Senesini doldurunca azledilerek Kütahya, Bayramiç ve Sapanca kazaları arpalıkları verildi. 30 Muharrem 1158'de (4 Mart 1745) vefat eden Feyzullahefendizâde Seyyid Mustafa Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa tayin edildi. Bir yıl bir ay kadar şeyhülislâmlık yaptıktan sonra hastalığı sebebiyle 13 Rebîülevvel 1159'da (5 Nisan 1746) ayrılarak Beşiktaş'taki sâhilhânesine çekildi. Şem'dânîzâde, onun İstanbul kadılığına tayin ettiği oğlu Osman Efendi'nin uygunsuz davranışları yüzünden azledildiğini yazar (Müri't-tevârîh, I, 124). Oğluyla birlikte aynı yıl hacca gitti. 1747'de döndüğünde Gelibolu'da ikamet etmesi uygun görüldü. Muharrem 1161'de (Ocak 1748) Tekfurdağı'nda ikametine müsaade edildi, birkaç ay sonra da Üsküdar'daki evine dönmesine izin verildi. 9 Receb 1162 (25 Haziran 1749) tarihinde vefat etti. Cenaze namazı ertesi gün Üsküdar'daki Vâlide Sultan Camii'nde kılındıktan sonra Üsküdar Çiçekçi'de Selimiye Dergâhı karşısında ve Karacaahmet Mezarlığı'nda sekizinci adanın ortalarında bulunan babasının mezarının yanına defnedildi.

Pîrîzâde'nin her fende mahareti olan ilim ve fazilet sahibi bir kişi olduğu belirtilir. Döneminde etkili ve güzel hitabetiyle meşhurdu. Onun yeni buluşlara meraklı olduğu bilinmektedir. Üsküdar'da kurulan hendesehânenin ilk hocası olan Yenişehir Müftüsüzâde Mehmed Said Efendi icat ettiği, iki cisim arasındaki mesafeyi uzaktan ölçmeye yarayan ve "rub'-i müceyyib-i zü'l-kavseyn" adı verilen aleti ilk defa ona anlatmış, şeyhülislâm da bu aleti I. Mahmud'a götürüp tanıtmıştı. Padişahın teşvikiyle alet düzeltilerek bir üçgenin bir kenarı ile iki açısı bilindiğinde diğer açıları ve kenarları da bulunabilecek şekilde kullanılır hale getirilmişti (Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 165). Pîrîzâde'nin bir süre, Müteferrika Matbaası'nda basılan kitapların tashih işleriyle meşgul olduğu da kaydedilir. Ayrıca onun Ca'ferîliği beşinci mezhep olarak kabul şartıyla İran ile yapılacak sulh müzakereleri için görüşüne başvurulan ulemâ arasında yer aldığı bilinmektedir (Şem'dânîzâde, I, 62). Oğlu Osman Sâhib

Efendi'nin kızı vasıtasıyla süren ve Pîrîzâde diye tanınan neslinden devletin önemli kademelerinde hizmet veren şahsiyetler yetişmiştir. Bunlardan oğlu Osman Sâhib Efendi ile onun kız tarafından torununun oğlu olan Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi (Molla) şeyhülislâmlık makamına kadar

yükselmiş, Mehmed Sâhib Efendi'nin (Molla) babası Pîrîzâde İbrâhim İsmet Bey de Anadolu kazaskerliği ve Meclisi Maârif reisliği yapmıştır.

Eserleri. 1. Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn. İbn Haldûn'un eserini Türkçe'ye ilk defa Pîrîzâde çevirmeye başlamış, ancak eserin başından itibaren beşinci faslın sonuna kadar olan kısmını tercüme edebilmiştir. Pîrîzâde eserin girişinde tercümeye 1138 (1725) yılında başladığını ve beş yıllık süre sonunda ancak üçte ikisini çevirebildiğini, Rebîülevvel 1143'te (Eylül 1730) I. Mahmud'un isteği üzerine takdim ve dîbâcesinin tertip edildiğini belirtmektedir. Tercümenin ilk baskısı Mısır hidivinin isteğiyle Bulak'ta (Matbaa-i Âmire) büyük boy bir cilt olarak yapılmıştır (1274). Bu baskının girişinde (s. 4), Pîrîzâde'nin Muḳaddime'den altıncı fasılda fıkıhtan ferâizle ilgili kısmın yarısına kadarını çevirdiği ve bu faslın çevirisinin Ahkâm-ı Mısriyye Mazbata Odası Reisi Mehmed Rifat Efendi tarafından tamamlandığı bilgisi yer almaktadır. Bu baskıda ayrıca Muḳaddime'nin kalan kısmının Arapça metni de ilâve edilmiştir. 1275'te (1859) Bulak'ta yeniden yayımlanan eser aynı yıl İstanbul'da Takvimhâne-i Âmire'de iki cilt halinde basılmıştır. Ancak İstanbul'da yapılan baskıda çevirinin sadece ilk beş faslı yer almış, Pîrîzâde'nin tercüme etmediği sonraki kısımlar konulmamıştır. Babinger, torunlarından Şeyhülislâm Mehmed Sâhib Molla'nın Kahire (Bulak) baskısını beğenmediğini, İstanbul baskısının ise kendisinin elinde bulunan ve mütercimin bizzat hazırladığı bir nüshadan yapıldığını söylediğini nakleder (s. 309). Daha sonra Encümen-i Dâniş'in faaliyetleri çerçevesinde Ahmed Cevdet Paşa altıncı faslı tekrar tercüme etmiş, çevirinin bu kısmı Pîrîzâde'nin çevirisine ilâveten III. cilt olarak İstanbul'da yayımlanmıştır (1277). Ahmed Cevdet Paşa altıncı faslın ilk kısımlarıyla ilgili bazı tercüme metinlerinin mevcut olduğunu, ancak çevirinin Pîrîzâde'ye ait yazma nüshalarında bu kısmın bulunmadığını kaydeder ve altıncı fasla ait tercümelerin II. Mahmud dönemi ricâlinden İsmâil Ferruh Efendi'ye ait yazma nüshalarda yer almasından hareketle ona ait olduğu ihtimalinden söz eder (I, 3-4; III, 3-4). Dolayısıyla Bulak baskısında yer alan altıncı faslın baş tarafına ait çevirinin

kime ait olduğu konusu tartışmalıdır. Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde Pîrîzâde adına kayıtlı bir yazma cüz ise (Âtıf Efendi Eki, nr. 191, 40 varak) altıncı faslın başından itibaren ilm-i ferâizin bir sayfa öncesine kadarki kısmını kapsamaktadır ki buradaki metin Bulak baskısı 503-528. sayfaları ile hemen hemen aynıdır. Bulak baskısında yer alan bu kısımla ilgili çevirinin kimin tarafından yapıldığı konusu da tam olarak aydınlatılamamıştır. Ayrıca yine Bulak baskısında Mehmed Rifat Efendi'nin, çevirisini tamamladığı belirtilen ilm-i ferâizle ilgili kısmın ne kadarını yaptığı belli değildir. Cevdet Paşa söz konusu çevirinin Pîrîzâde'nin çevirisiyle yeknesaklık arzetmediğini, birtakım hata ve noksanlarının bulunduğunu belirterek kendisinin çeviriye tekrar Pîrîzâde'nin bıraktığı yerden, yani altıncı fasıldan başladığını kaydeder. Ahmed Cevdet Paşa'nın yaptığı çeviri Sultan Abdülmecid'e takdim edilmiştir. Muhtelif baskıları yapılan Muḳaddime çevirisinin kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshasının bulunması eserin büyük bir ilgi gördüğünün işaretidir. Matbu nüshaların başında yer alan İbn Haldûn'un biyografisiyle ilgili kısım ise Ali Cevdet tarafından kaleme alınmış, mütercim Pîrîzâde'nin hal tercemesi de İzzî'nin Târih'inden aktarılarak II. cildin başına eklenmiştir. Pîrîzâde'nin tercümeyi yaparken zaman zaman geniş açıklamalara da yer vermesi sebebiyle onun tercümenin ötesinde tarihçiyi yorumladığı belirtilir. Özellikle girişte ilmin kısımları ve tarih ilminin diğer ilimler arasındaki yeri hakkında verdiği bilgiler kıymetlidir. Yapılan ilâve ve izahlar sebebiyle çevirinin aslından daha değerli olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılırsa da A. Adnan Adıvar çeviride yapılan ilâve ve izahları eleştirir. Muḳaddime'nin ve çevirisinin devlet yönetimiyle ilgili konuları ihtiva etmesi yüzünden II. Abdülhamid döneminde satışı ve okunması yasak olan kitaplar arasında bulunduğu kaydedilir (İA, V/2, s. 740-741). 2. Divan. Şairliği ilmî şahsiyetinin gölgesinde kalmakla birlikte üç dilde şiir yazabildiği görülen Pîrîzâde'nin sade bir dille kaleme aldığı şiirleri daha çok ahlâkî ve dinî-tasavvufî konuları ihtiva eder. Şiirlerinde "Sâhib" mahlasını kullanmıştır. Divan iki ayrı teze konu olmuştur (bk. bibl., divanın İstanbul'daki yazmaları: TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1469; İÜ Ktp., TY, nr. 738, 1710/6, vr. 128-149; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 243; Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 532; ayrıca bk. TYDK, III/2, s. 753-755). Millî Kütüphane'de (nr. A. 1601) Kasâid adıyla kasidelerinin yer aldığı bir başka nüshası daha mevcuttur. 3. Risâle ʿalâ baḥs̱ min ebḥâs̱i'l-Lümʿa fî milki'l-mütʿa. Hanefî fakihlerinden Hâmid el-İmâdî'nin (ö. 1171/1758) kaleme aldığı, müt'a nikâhını konu alan

risâlesinde, Mü'minûn sûresinin 5-7. âyetlerinin müt'a nikâhının haramlığına delâlet edip etmeyeceği hususundaki tereddüdü üzerine hatalarını göstermek ve müt'a nikâhının haramlığını ispat etmek amacıyla yazılan tekmiledir. Risâle Saffet Köse tarafından neşredilmiştir (İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi, sy. 5 [2005], s. 421-432). 4. Kitâbü's-Siyâse. Kâtib Çelebi'nin Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel adlı eserini esas alarak ve İbn Haldûn ile Makrîzî'nin görüşlerinden faydalanarak kaleme aldığı bu risâlede Pîrîzâde'nin "atvâr-ı hamse" adını verdiği beş başlık çerçevesinde ahlâkî, içtimaî ve siyasî konulardaki nasihatler yer almaktadır. Eserin bilinen tek nüshası Kitâbü's-Siyâse fî atvâri'l-hamse adıyla İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 2698). Pîrîzâde'nin ayrıca bazı kitaplara ta'likat ve hâşiyelerinin bulunduğu, Arapça, Farsça ve Türkçe şiir ve nesirlerinin olduğu kaydedilir. Bursalı Mehmed Tâhir ile İsmet Parmaksızoğlu, Pîrîzâde'nin Şerḥu'l-Eşbâh isimli fıkha dair bir eserinden daha bahsederlerse de söz konusu eser, Mekke Müftüsü Pîrîzâde İbrâhim'in (ö. 1099/ 1688) Zeynüddin İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir adlı eserine yazdığı ʿUmdetü ẕevi'l-beṣâʾir li-ḥalli mühimmâti'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir isimli hâşiyesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn (trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi), İstanbul 1275, I, 3-4; Mukaddime-i İbn Haldûn'un Fasl-ı Sâdisinin Tercemesi (trc. Ahmed Cevdet Paşa), İstanbul 1277,

III, 3-4; Safâî, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 350-351; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 408-411; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 204b-205b; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 62, 110, 124, 147; Devhatü'l-meşâyih, s. 93-94; İlmiyye Salnâmesi, s. 519-520; Sicilli Osmânî, III, 187, 473; IV, 685-686; Behcetî, Merâkid-i Mu'tebere-i Üsküdar, s. 65; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 162, 165; a.mlf., "İbn Haldûn", İA, V/2, s. 740-741; Z. Fahri Fındıkoğlu, "Türkiye'de İbn Haldunizm", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s.153-163; TYDK,

III/2, s. 753-755; Olcay Köprücü, Pîrî-zâde Mehmed Sâhib: Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti ve Dîvan'ı: Edisyon Kritik (lisans tezi, 1967), İÜ Ed. Fak. Genel Ktp., nr. 1723; Danişmend, Kronoloji2, V, 139, 167; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 128-129; Babinger (Üçok), s. 308-309; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 529-530; Meral Topal, Pîrî-zâde Mehmed Sâhib: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı'nın Tenkitli Metni (yüksek lisans tezi, 2004), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmet Parmaksızoğlu, "Pîrî-zâde Mehmed Sâhib Efendi", TA, XXVII, 33-34; C. E. Bosworth, "Pīrī-Zāde", EI[2] (İng.), VIII, 309; Saffet Köse, "İmâdî", DİA, XXII, 171; Tahsin Görgün, "Mukaddime", a.e., XXXI, 120.

Tahsin Özcan

PÎRÎZÂDE MEHMED SÂHİB EFENDİ

(1838-1910)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Muharrem 1254’te (Nisan 1838) İstanbul’da doğdu. Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi’nin (ö. 1162/1749) torununun torunudur. Aynı zamanda Topal Osman Paşa’nın damadı olan vüzerâdan Sarı Mehmed Paşa’nın soyuna dayandığı için bey unvanı ile de zikredilir. Babası Kazasker İbrâhim İsmet Efendi’dir. Bir yandan Arapça ve dinî ilimlerde eğitimine devam ederken diğer yandan hat meşketti. 1853’te hattat Abdullah Zühdü Efendi’den ketebelik aldı. Mâbeyn-i Hümâyun ve Mektebi Nüvvâb hat hocası Mehmed Bâhir Efendi’den ta‘lik dersi gördü. Dinî ilimlerde Dağıstanlı Abdullah Şâkir Efendi’den ders aldı, uzun süre Mustafa Zeki Efendi ile birlikte fıkıh ve fıkıh usulü çalıştı. Mevlevî tarikatına intisap etti. Hal tercümesinde yer alan, kendisine 1844’te İstanbul müderrisliği pâyesi verildiği bilgisinden altı yaşında müderris olma hakkını kazandığı anlaşılır. Ekrem Reşad ise bu pâyeyi sekiz yaşında aldığını kaydeder.

On dört yaşında babasının Anadolu kazaskerliği sırasında 24 Ocak 1852’de Anadolu kazaskerliği tezkireciliğine getirildi. 29 Aralık 1858’de Meşihat Dairesi mektupçuluğu muavinliğine tayin edildi. Temmuz 1861’de mektupçuluğa terfi ettirildi. Müderrislikte gerekli mertebeleri aşarak 14 Ekim 1863’te Eyüp kadısı oldu. Bu sırada şeyhülislâm değişikliği sebebiyle mektupçuluktan ayrıldı. 28 Mart 1865’te İzmir niyâbetine tayin edildi. 3 Ocak 1866’da Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti’nde oluşturulan Mahkeme-i Teftîş üyeliğine ve 13 Mayıs’ta Dîvân-ı Muhâsebât Muhâkemât Dairesi Mesâlih-i Umûmiyye kısmı üyeliğine getirildi.

11 Mart 1867’de Mekke pâyesi aldı. 7 Eylül 1867’de Dîvân-ı Muhâkemât-ı Mâliyye ve 3 Mayıs 1868’de Şûrâ-yı Devlet üyesi oldu. 29 Ocak 1869’da

Adranos kazası arpalığı verildi. 20 Eylül 1871'de Trabzon müfettiş-i hükkâmlığına tayin edildiyse de daha Trabzon'a gitmeden görev yeri Edirne olarak değiştirildi. Ancak bu memuriyetin lağvedilmesiyle aynı yılın şevvalinde Dîvân-ı Temyîz başkanlığı ile birlikte Edirne vilâyeti niyâbetine gönderildi. Bir süre görev yaptıktan sonra istifa edip İstanbul'a döndü ve 13 Mart 1873'te maaşsız olarak Meclisi İntihâb-ı Hükkâm-ı Şer' üyeliğine getirildi. 27 Mayıs'ta İstanbul pâyesi aldı. Ardından Karabiga, Nevrekop ve İslimye kazaları arpalık verildi. 1876'da Asâkir-i Muâvene Teçhiz Cemiyeti üyesi oldu ve 14 Ağustos 1876'da ikinci defa Şûrâ-yı Devlet üyeliğine tayin edildi. Bu arada Bosna-Hersek halkı için yardım toplanması, asker tertibi ve muhacirlerin yerleştirilmesi için oluşturulan komisyonda fahrî şekilde görev yaptı. 1873-1878 yıllarında hazine ile diğer daireler arasındaki hesapların ve ihtilâflı meselelerin görülmesi için oluşturulan komisyonla Ziraat Odası üyeliğinde bulundu. 1881'de kendisine Balıkesir kazası arpalığı tahsis edildi. İki yıl sonra Anadolu kazaskerliği pâyesi aldı. 18 Mart 1884'te Şûrâ-yı Devlet Muhâkemât Dairesi ikinci reisi oldu. 11 Ağustos 1886'da Cemil Paşa meselesinde tahkikat amacıyla Halep'e gönderildi, beş ay sonra İstanbul'a döndü. 15 Ocak 1897'de Şûrâ-yı Devlet Temyiz Mahkemesi başkanlığına getirildi ve 6 Ağustos 1899'da Şûrâ-yı Devlet Mülkiye Dairesi üyeliğine nakledildi. Paşabahçe'deki çiftliğini Mısır hidivine satarak aldığı parayı padişah aleyhine kurulan bir komiteye vermekle itham edildi. Yine bu dönemde Rumeli'deki hadiseleri tertip edenler arasında bulunduğu, İttihat ve Terakkî Cemiyeti mensuplarının Paşabahçe'deki yalısında misafir edildiği şeklindeki bir jurnal üzerine evi 14 Temmuz 1908'de II. Abdülhamid'in emriyle Çerkez Mehmed Bey tarafından arattırıldı. Herhangi bir delil bulunamamakla birlikte padişah rütbesinin indirilmesini ve mutasarrıflığa tayin edilmesini irade ettiyse de Sadrazam Mehmed Ferid Paşa'nın isteği üzerine bundan vazgeçildi (Ekrem Reşad, s. 201).

Meşrutiyet'in ilânı ile 3 Eylül 1908'de Şûrâ-yı Devlet Mülkiye Dairesi ikinci başkanlığına ve aynı yıl Hey'et-i A'yân üyeliğine getirildi. 31 Mart Vak'ası'nı müteakip 6 Mayıs 1909'da Hüseyin Hilmi Paşa'nın ikinci kabinesinde Ziyâeddin Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu. Ancak kabinenin yaptığı işlerin aceleye getirilmesine ve şekline muhalefet ettiği için eski kafalı olmakla itham edildi. Meclisi Meb'ûsan'ın Çırağan Sahilsarayı'nda açılmasına sarayın yanabileceği gerekçesiyle karşı çıktı, fakat sözünü dinletemedi, tâdilâtı yapılarak 14 Kasım 1909'da açılan saray

19 Ocak 1910’da yandı. Hükümetin istifasıyla birlikte Mehmed Sâhib Efendi de 12 Ocak 1910’da şeyhülislâmlıktan ayrıldı. Aynı tarihte âyan üyeliğinden istifa etmek istediyse de bizzat Sultan Reşad’ın iradesiyle buna mani olundu. 6 Temmuz 1910’da İstanbul’da vefat etti. Cenazesi Üsküdar Çiçekçi’de Selimiye Dergâhı karşısında bulunan, dedesi Şeyhülislâm Mehmed Sâhib Efendi’nin de medfun olduğu Karacaahmet Mezarlığı’nın sekizinci adasındaki aile kabristanına defnedildi. Mezar taşının Hattat Sâmi Efendi tarafından yazıldığı belirtilir.

Mehmed Sâhib Efendi’nin tarihçi Hayrullah Efendi’nin damadı, şair Abdülhak Hâmid Tarhan’ın eniştesi olduğu kaydedilir. Oğlu İbrâhim Hayrullah Bey, Said Halim Paşa kabinesinde Adliye nâzırlığı yapmıştır.

Kaynaklara göre Mehmed Sâhib Efendi cömert, zühd ve takvâ sahibi, doğruluğu ile meşhur, vefakâr ve hukuka riayet eden bir kişi idi. Avlonyalı Ekrem Bey anılarında, kazaskerliği döneminde ziyaret ettiği Kandilli’deki konağının zenginlik ve ihtişamını büyük bir hayranlıkla anlatır. Zengin bir kişi olmakla birlikte Bursa Yenişehir’deki çiftliğini rehin vererek aldığı 10.000 altını azledilip Halep’e sürgüne gönderilen Sadrazam Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa’ya borç verdiği, ancak Rüşdü Paşa’nın vefatı ve mirasçılarının borcu ödeyememeleri üzerine alacağından vazgeçtiği için malî sıkıntıya düşerek hayatının sonuna kadar yokluk içinde yaşadığı nakledilir. Şirvânîzâde ile olan yakınlığı sebebiyle Mizancı Murad tarafından “Şirvânîzâde bendesi” diye nitelendirilmesi üzerine Selânik valiliği yapan oğlu İbrahim Hayrullah Bey tarafından “Redd-i İftirâ” başlığıyla kısa bir cevap yayımlanmıştır.

Mehmed Sâhib Efendi’nin siyasî tartışmalarda taraf olmaktan ve gerektiğinde görüşlerini beyan etmekten çekinmediği belirtilir. Midhat Paşa’nın idamına karşı çıkanlar arasında yer almıştır. Muhalefeti sebebiyle II. Abdülhamid tarafından sevilmediği anlaşılmaktadır. 31 Mart Vak‘ası’na katılanlara açıkça karşı çıkmış, Hareket Ordusu’nun kurduğu mecliste II. Abdülhamid’in hal‘edilmesi için yapılan oylamaya katılmıştır. Ancak II. Abdülhamid’in hal‘inden sonra 31 Mart olayları sebebiyle yargılanması için Dîvân-ı Âlî’de hazırlanan mazbataya Vekiller Heyeti’nde Adliye nâzırı ile birlikte muhalefet etmiştir. Meşrutiyetle ilgili tartışmalar esnasında ulemâ arasında meşrutiyet idaresinin dine uygunluğunu savunan tarafta yer almış

ve şeyhülislâmlığı sırasında bu konudaki görüşlerini bir beyannâme ile ilân etmiştir. Bu beyannâmede Hareket Ordusu'nun gerçekleştirdiği işin gerekçeleri anlatılarak bunun dinî açıdan meşrû ve gerekli olduğu ifade edilmekte, devr-i sâbıkta pek çok zulüm ve kötülüğün yapıldığı, bu sebeple padişahın hal'edildiği ve yerine V. Mehmed'in getirildiği bildirilmektedir. Sırât-ı Müstakîm dergisinin 10 Şâban 1327 (14 Ağustos 1325 r.) tarihli (II/51, s. 385-387) sayısında neşredilen beyannâmenin Arapça metni de aynı derginin 1 Ramazan 1327 (3 Eylül 1325 r.) tarihli (III/54, s. 17-19) sayısında yayımlanmıştır. Beyannâme müstakil olarak da basılmıştır (İstanbul 1327). Mehmed Sâhib Efendi'ye nisbet edilen (Altunsu, s. 229) Mecmûa-i Eş'âr adlı eserin onun kitapları arasında bulunan ve Zîver Bey'e ait olan bir mecmua olduğu anlaşılmaktadır (İbnülemin, I, 164).

BİBLİYOGRAFYA

Mufassal Hal Tercemesi: Pîrîzâde Mehmed Sâhib Molla, TTK Ktp., Yazmalar, nr. 149; İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Ulemâ Sicil Dosyaları, nr. 1153; Ekrem Reşad, "Şeyhülislâm-ı Esbak Merhum Sâhib Bey", 1327 Sene-i Mâliyyesine Mahsus Musavver Nevsâl-i Osmânî, İstanbul 1329, s. 193-204; Mizancı Mehmed Murad, Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?, İstanbul 1329, s. 48 (a.e. [haz. Alaattin Fidancı], İstanbul 2005, s. 45); İlmiyye Salnâmesi, s. 619-622; Sicilli Osmânî, IV, 685-686; Behcetî, Merâkıd-i Mu'tebere-i Üsküdar, s. 65; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 164; Danişmend, Kronoloji2, V, 159; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 226-229; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1996, III, 314-316; Avlonyalı Ekrem Bey (Vlora), Osmanlı Arnavutluk'undan Anılar: 1885-1912 (trc. Atilla Dirim), İstanbul 2006, s. 93-97; İbrahim Bey, "Redd-i İftira", SM, VII/159 (1327), s. 44.

Tahsin Özcan

PÎRÎZÂDE OSMAN SÂHİB EFENDİ

(ö. 1183/1770)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1122’de (1710) İstanbul’da doğdu. Babası İbn Haldûn mütercimi diye bilinen Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi, dedesi yeniçeri ağalarından Pîrî Ağa’dır. Öğrenimini tamamlamasının ardından I. Mahmud döneminde 1142’de (1729-30) yapılan tevcihatta müderris oldu. Âdet olduğu şekilde çeşitli medreselerde görev yaptıktan sonra 1151’de (1738) Mahreci Galata pâyesiyle mevleviyete nâil oldu. 1157’de (1744) Mekke pâyesini aldı. 1158’de (1745) babasının şeyhülislâmlığı sırasında İstanbul kadılığına getirildi, ancak bu pâyeyi almamış olduğundan iki ay sonra azledildi. Şem‘dânîzâde bu vesileyle, onun mârifet erbabı olmakla birlikte “mirasyedi-meşrep” olduğu ve günden güne sefahati şüyû bulduğu için babasıyla birlikte azledilip Mekke’ye gönderildiklerini belirtir (Müri’t-tevârîh, I, 124). İstanbul’a döndükten sonra Şâban 1165’te (Haziran-Temmuz 1752) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi. Süresini tamamlayıp 1169 Muharreminde veya Safer ayı başında (Ekim veya Kasım 1755) Şeyhülislâm Dürrîzâde Feyzullah Efendi’nin tavsiyesiyle Konyalı Hacı Mehmed Efendi’nin yerine III. Osman’ın birinci imamlığına getirildi. Birkaç ay görev yaptıktan sonra şevval ayının sonlarında (Temmuz 1756) Rumeli kazaskeri oldu.

Koca Râgıb Paşa’nın sadrazamlığı sırasında Danimarka elçiliğiyle üç yıldan beri sürdürülen ticaret antlaşmasının müzakerelerini Danimarka lehine sonuçlandırması üzerine Danimarka elçisinden 100 kese rüşvet aldığı yolundaki suçlamalarla karşı karşıya kalan Pîrîzâde Osman Efendi, 1170 Rebîülevvel ayı başında (Kasım 1756) Rumeli kazaskerliğiyle birlikte imâm-ı sultânîlikten azledildi ve Gelibolu’ya sürgüne yollandı. Ardından Bursa’ya nakledildi. III. Mustafa’nın kızı Şah Sultan’ın doğumu sebebiyle çıkarılan af üzerine İstanbul’a döndü.

1175 Şâban ayı sonlarında (Mart 1762) ikinci ve 1179 Rebîülâhir ayı sonlarında (Ekim 1765) üçüncü defa Rumeli kazaskeri oldu. Bir yıllık süresini tamamlayınca istifa ederek inzivaya çekildi. Lehistan meselesinde Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa ve Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi'ye muhalefet ederek Ruslar'la savaş yapılmasını savundu. Şem'dânîzâde kendisinin savaş taraftarı olmasını şeyhülislâmlık beklentisine yorar (Müri't-tevârîh, II/A, s. 112). Nitekim onun savaşı istemeyen Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın azledilmesinde rol oynadığı, İstanbul'daki Rus elçisinin Yedikule'ye kapatılmasını sağladığı bilinmektedir. Bunun hemen ardından Veliyyüddin Efendi'nin vefatı üzerine 4 Cemâziyelâhir 1182 (16 Ekim 1768) veya

14 Cemâziyelâhir 1182'de (26 Ekim 1768) şeyhülislâmlığa getirildi. Ancak bu sırada hastalandı ve felç geçirdi. III. Mustafa döneminde gerçekleştirilen Rusya seferleri esnasında ülkenin içine düştüğü felâketler ve Osmanlı-Rus savaşının bozgunla neticelenmesinden dolayı üzüntüye kapıldığından rahatsızlığı arttı. Şeyhülislâmlık makamında iken 5 veya 6 Zilkade 1183'te (2-3 Mart 1770) vefat etti. Cenazesi Aksaray'da Murad Paşa Camii hazîresinde eski sadrazamlardan Kara Dâvud Paşa'nın kabri civarına defnedildi. Şeyhülislâmlığı on altı aydan biraz fazla sürmüştür. 1335'te (1916-17) Aksaray caddesi açılırken o dönemde Evkaf nâzırı vekili olan torunlarından İbrâhim Bey tarafından kemiklerinin Üsküdar'daki Selimiye Tekkesi karşısında bulunan aile mezarlığına taşındığı kaydedilir. Ancak şâhidesi Murad Paşa Camii hazîresinde Kara Dâvud Paşa'nın kabrinin yanında kalmıştır. Osman Sâhib Efendi'nin erkek evlâdı olmamış, soyu İbrâhim Bey ile evlenen kızından devam etmiştir. Son dönem şeyhülislâmlarından Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi, Osman Sâhib Efendi'nin kızının torunudur.

Kaynaklarda Osman Sâhib Efendi'nin âlim, fâzıl, kalem sahibi, güzel konuşan bir kişi olduğu, nazım ve nesriyle akranları arasında öne çıktığı belirtilir. Aynı zamanda güçlü bir divan şairi olduğu kaydedilen Osman Sâhib Efendi bazı hadiselere tarih düşürmüş ve şiirlerinde "Sâhib" mahlasını kullanmıştır. Divan şiirinin XIX. yüzyıldaki son temsilcilerinden Keçecizâde İzzet Molla'nın dedesi Mustafa Efendi'den ders aldığı kaydedilir (DİA, XXIII, 561). Ayrıca hat çalışmış ve Kâtibzâde Mehmed

Refî Efendi'den ta'lik yazısını öğrenmiştir. Osman Sâhib Efendi, Üsküdar'da Balaban İskelesi civarında Şemsipaşa caddesi üzerinde babası için vefatından on sekiz yıl sonra bir çeşme yaptırmıştır. Türk barok mimarisi üslûbunda kemeri dilimli ve tamamen mermerden inşa edilen çeşme 1955'te yıktırılmıştır.

Bursalı Mehmed Tâhir, Osman Sâhib Efendi'nin Topkapı Sarayı'nda bulunan Revan Odası (Köşkü) Kütüphanesi'nde Ḳāmûs'un on maddesine ta'likatı içeren bir eseri bulunduğunu belirtirse de kayıtlarda bu esere rastlanmamaktadır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (AY, nr. 6232) Taʿlîḳa ʿalâ mâddeti'l-ʿaşr li-ṣâḥibi'l-Ḳāmûs adıyla kayıtlı olan eser muhtemelen budur. Sehven babasına da nisbet edilen ve beş varaktan ibaret olan risâle Ḳāmûsü Lisâni'l-ʿArab'daki "aşr" maddesiyle ilgili bilgileri değerlendiren bir ta'liktir. Makāmâtü'l-bedîa ise onun şiirlerinden oluşan bir mecmua olup müellif hattı olduğu kaydedilen yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Reşid Efendi, nr. 1022). Aynı mecmua içinde bazı beyitlerine yazdığı şerhler de yer almaktadır. Ayrıca babası Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi'ye ait divanın sonunda Osman Sâhib Efendi'ye ait olduğu anlaşılan iki kaside ile iki tarih vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 1710/6).

BİBLİYOGRAFYA

Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 124; II/A, s. 112-114, 120; II/B, s. 24; Devhatü'l-meşâyih, s. 103; Sicilli Osmânî, IV, 685-686; Osmanlı Müellifleri, II, 113; İlmiyye Salnâmesi, s. 536-538; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, s. 84-86; TYDK, III/2, s. 754; Danişmend, Kronoloji2, V, 143; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 145; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 74; Yılmaz Öztuna, Devletler ve Hânedanlar, Ankara 1989, II, 973; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 339; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, II, 795; III, 1137-1138; İsmet

Parmaksızoğlu, “Osman Sâhib Efendi”, TA, XXVI, 84; Naci Okçu, “İzzet Molla, Keçecizâde”, DİA, XXIII, 561.

Tahsin Özcan

PİSAGOR

(m.ö. 570 [?]-500 [?])

Ünlü Grek filozofu, matematikçi ve astronom.

Pisagor'un (Fisagor, Pythagoras) hayatı, kişiliği ve çalışmalarıyla ilgili bilinenler genellikle menkıbeye dayandığından kesin değildir. Kaynaklarda milâttan önce 570 civarında Sisam (Samos) adasında dünyaya geldiği, otuz yaşlarına kadar burada yaşadığı, daha sonra tiran Polykrates'in yönetiminden hoşlanmadığı için Güney İtalya'daki Kroton'a göç ettiği ve orada felsefî, dinî, siyasî mahiyette bir okul kurduğu anlatılır. Pisagorcular denilen, ilk defa aralarında kadınların, kızların da bulunduğu öğrencileri aynı felsefî ve siyasî görüşlere sahip, her alanda ortak konularla uğraşan kimselerdi ve öğrendiklerini, sırlarını açıklamamaya karar vermişlerdi. Hayat ilkeleri basit gıdalarla beslenme, sıkı disiplin kurallarına uyma, nefse hâkim olma, azla yetinme ve ustaya kesin itaatten ibaretti. Halk arasında yaşantıları ve fikirleri bir tarikat gibi görülen Pisagor ve öğrencileri sonuçta, siyasî düşmanlarının tahrikiyle galeyana gelen kalabalık bir kitlenin saldırısına mâruz kaldı. Bazı kaynaklar Pisagor'un bu sırada öldürüldüğünü, bazıları ise Metapontion'a kaçarak bir süre daha yaşadığını bildirmektedir. Böylece Pisagor ve öğrencilerinin Kroton'daki politik etkileri sona ermiş, ancak felsefî ve bilimsel etkileri bütün İlkçağ boyunca devam etmiştir. Hıristiyanlığın yayılmaya başladığı yüzyıllarda Pisagorculuğu yeniden canlandırma çabaları (Yeni Pisagorculuk) olmuşsa da bu etkinliklerde daha çok Pisagor'un efsanesi ve mistik dünya görüşü öne çıkarılmıştır.

Pisagor'un kişiliği ve inançlarıyla ilgili değişik rivayetler bulunmaktadır. Çağdaşlarından bazıları onu bir peygamber olarak tanımıştı. Onun inanışına göre Tanrı evreni sayılar vasıtasıyla düzenlemiştir. Tanrı birlik, dünya çokluktur ve zıtlardan meydana gelmiştir. Bu zıtlar on çifttir: Sınırlı ve sınırsız, tek ve çift, bir ve çok, sağ ve sol, erkek ve dişi, sükûnet ve hareket, doğru ve eğri, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü, kare ve dikdörtgen. Bu çiftlerin ilk unsurları düzen ilkelerinin, ikinci unsurları düzensizlik ilkelerinin ifadesidir. Zıtlara birliği veren oran ve uyumdur (harmoni).

Sayıların uyumunu tam anlamıyla idrak eden kutsallığa ve ölümsüzlüğe erişir. Bu dinî çerçeve içinde ruh göçüne ve bu göçün yalnız insandan insana değil her canlıya olabileceğine inanılır. Bu yüzden Pisagor ve

takipçileri et yemezler, hayvan kurban etmezler. Onlara göre bağımsız bir varlığa sahip olan ruh bedenle kurduğu ilişki sonucunda kirlenip saflığını yitirmiştir ve arınmak için başka bir bedene geçmesi, ölümsüzlüğe erişmek için de mutlak bilgiyle aydınlanması gerekir. Pisagor "filozof" terimini ilk kullanan kişidir. Kaynaklara göre kendisini "sophos" (bilge) olarak nitelememiş, onun yerine "philosophos" (bilgelik seven) demeyi tercih etmiştir (Laertios, s. 384). Benimsediği mistik âyinler ve felsefesindeki sayı mistisizmi Doğu din ve felsefelerinden alınmış olduğundan Pisagor'un Doğu'ya seyahatler yaptığına inanılır. Onun Mısır'a gittiğine kesin gözüyle bakılmakta, Pers Hükümdarı Kambiz tarafından esirler arasında Bâbil'e götürüldüğü ve orada rahiplerin yönettiği âyinlere katıldığı kabul edilmektedir. Iamblihos'a göre Bâbil'de yedi yıl kalmış, bu süre zarfında Mecûsîler'den (işgalci Persler) sayılar ve müzik teorisiyle diğer bilgileri öğrenmiştir. Pisagor'un Antikçağ'dan beri süregelen menkıbevî kişiliği İslâm kaynaklarına da yansımıştır. Kādî Sâid'e göre Empedokles'ten (m.ö. V. yüzyıl) sonra yaşayan Pisagor Mısır'da geometri tahsil etmiş, Hz. Süleyman'ın öğrencileri Mısır'a gelince onlardan felsefe okumuştur. Ardından Yunanistan'a dönüp geometri, fizik ve teoloji öğretmiş, bu arada sayısal orantı esasına dayanarak müziği icat etmiş, fakat bunun peygamberlik nurunun kendisine yansımasının bir sonucu olduğunu söylemiştir (Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 24; İbnü'l-Kıftî, s. 258).

Eserleri günümüze ulaşmayan Pisagor'un çalışmaları hakkında genelde Aristo'nun, Pisagorcu Filolaos ve Diogenes Laertios'un yazdıklarından bilgi edinilmektedir. Pisagor ve öğrencileri matematiğe büyük önem vermişler ve onu bilim mertebesine yükseltmişlerdir. Günümüzde Pisagor daha çok matematikçi kimliğiyle tanınır. Ancak ona atfedilen buluşların bizzat kendisine mi yoksa okulunun mensuplarına mı ait olduğunu belirlemek mümkün değildir. Çünkü öğrencilerinin ustaya saygı ilkelerinden dolayı yeni buluşlar daima ona mal edilmiştir.

Pisagor matematik konularını dört gruba ayırmıştır: Soyut sayı bilimi (aritmetik), uygulamalı sayı bilimi (müzik), sükûnet halindeki büyüklükler

bilimi (geometri) ve hareket halindeki büyüklükler bilimi (astronomi). Daha sonraları "quadrivium" (dörtlü) denilen bu bilim dalları Avrupa uygarlığında eğitimin temelini teşkil etmiştir. Pisagor'a göre sayılar nesnelerin özüdür. Bu düşünceden özel sayılara ve geometrik şekillere özel nitelikler yükleme düşüncesine geçmiştir. Meselâ aile 3, adalet 4, evlilik 5, canlılık 6, uygun durum ya da zaman 7 sayılarıyla gösterilmiştir. 10 en mükemmel sayıdır; ayrıca çift sayılar dişi, tek sayılar erkektir. Geometrik şekillerden en mükemmel düzlem şekli daire, en mükemmel cisim küredir.

Pisagor'un matematiğe asıl katkıları geometri alanındadır. Günümüzde kendi adıyla tanınan, dik üçgenlerle ilgili ünlü teoremi o düşünmüş ve kanıtlamıştır. Ancak onun, bir dik üçgende hipotenüs üzerine çizilen karenin alanının iki dik kenar üzerine çizilen karelerin alanları toplamına eşit olduğunu ifade eden bu teoremi BC2=AB2+AC2 Mısırlılar'dan ve Mezopotamyalılar'dan öğrendikleriyle kurduğu ve kanıtladığı sanılmaktadır.

Mezopotamya'da bulunan çivi yazılı iki tablet bu olgunun Pisagor'dan en az 1000 yıl önce bilindiğini göstermektedir (Sayılı, s. 195). Ayrıca bir üçgenin iç açıları toplamının 180° tuttuğunu kanıtlayan Pisagor astronomi alanına da büyük bir yenilik getirmiş, dünyanın ve gezegenlerle yıldızların küre şeklinde olduğuna ve dairesel yörüngeler üzerinde hareket ettiğine inandığını açıklamıştır. Onun öğrencisi Filolaos gibi bazıları da dünyayı evrenin merkezine yerleştirmekten vazgeçmiş ve onu gezegen gibi düşünerek hareketli saymışlardır ki bu görüş, XVI. yüzyılda Copernicus'in ortaya koyduğu güneş merkezli evren modelinin ilham kaynağı olmuştur. Pisagor'un görüşleri, tıp alanında evrendeki uyum düşüncesinin insan bedenine uygulanması şeklinde ortaya çıkmıştır. Buna göre bedende yaş ve kuru, sıcak ve soğuk, acı ve tatlı gibi zıt güçlerin dengede olması sağlık durumunu, bu zıtlardan birinin diğerlerinden fazla olması hastalık durumunu gösterir.

İslâm dünyasındaki sayılar teorisi ve müzikle ilgili araştırmalar Pisagor'dan izler taşımaktadır. Özellikle İhvân-ı Safâ Pisagor'dan esinlenmiş, sayılara mistik anlamlar yüklemiş ve tam sayılarla dost sayılara (birbirinin bölenlerinin toplamına eşit olan sayılar) ulaşmaya çalışmıştır. İbn Fellûs el-Mardînî, elementer sayılara dair eserinde sayıları sınıflandırma ve

özelliklerini açıklama konusunda Pisagor geleneğini izler. Eserinde Pisagorcu sayı kavramını esas alan bir diğer matematikçi de İbnü'l-Havvâm'dır. Felsefe yanında tasavvuf ve kelâm alanında da Pisagor'un bazı etkilerini görmek mümkündür. Ondan etkilenenler ve görüşlerini nakledenler arasında Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, İbn Miskeveyh, Sühreverdî el-Maktûl, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi şahsiyetler anılabilir. Basit ilâçlara dair Kitâb fî ebdâli'l-edviyeti'l-müfrede adlı eserine (Sezgin, III, 22) başta Ebû Bekir er-Râzî'nin el-Ḥâvî fi'ṭ-ṭıbb'ı olmak üzere İbnü'l-Cezzâr, İbn Semecûn, İbnü'l-Baytâr, İbn Vâfid gibi tıp ve botanik bilginleri konuya dair çalışmalarında atıflarda bulunmuştur. Pisagor'a nisbet edilen ve Arapça'sı er-Risâletü'ẕ-ẕehebiyye (el-Veṣâya'ẕ-ẕehebiyye) adıyla bilinen öğütler çeşitli Batı dilleri yanında Arapça ve Türkçe olarak yayımlanmıştır (bk. bibl.; İbn Fâtik ve İbn Ebû Usaybia bu öğütleri eserlerinde nakletmiştir).

BİBLİYOGRAFYA

Vaṣıyyetü Fîṣâġūres eẕ-Ẕehebiyye (nşr. L. Şeyho, Maḳālât Felsefiyye li-meşâhîri'l-müslimîn ve'n-naṣârâ içinde), Kahire 1985, s. 59-63; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 24; İbn Fâtik, Muḫtârü'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kelim (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 52-72; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 258; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 61-70; W. W. R. Ball, A Short Account of the History of Mathematics, London 1940, s. 19-27; B. L. van der Waerden, Science Awakening (trc. A. Dresden), Groningen 1954, s. 92-101; Sezgin, GAS, III, 20-22; IV, 45-46; V, 75-76; Sarton, Introduction, I, 73; Aydın Sayılı, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp, Ankara 1982, s. 195, 201; H. J. Störig, İlkçağ Felsefesi: Hind, Çin, Yunan (trc. Ömer Cemal Güngören), İstanbul 1994, s. 195-198; Ahmet Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Bursa 1998, s. 20-24; D. Laertios, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri (trc. Candan Şentuna), İstanbul 2003, s. 382-383, 384; Bekir Karlığa, "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansıması", Felsefe Arkivi, sy. 22-23, İstanbul 1981, s. 245-261; a.mlf., "Türk-İslâm Kaynaklarına Göre Pythagoras'ın Altın Mısraları", a.e., s. 263-

279; F. Rosenthal, “Fī-t͟hāg͟hūras”, EI² (İng.), II, 929-930; W. K. C. Guthrie, “Pyhtagoras and Pythagoreanism”, The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), London 1972, VII, 37-39; B. Ramsey, “Pythagoras”, ER, XII, 113-115.

Melek Dosay Gökdoğan

PÎŞDAR

(پیشدار)

Yürüyüş halindeki askerî birliğin önünde giden, keşif ve güvenlik hizmeti gören öncü kuvvet

(bk. ORDU).

PÎŞKEŞ

(پيشكش)

Osmanlı bürokrasisinde üst makama sunulan hediye için kullanılan terim.

Sözlükte “hediye, armağan” anlamına gelen Farsça pîşkeş kelimesi terim olarak Osmanlı Devleti’nde padişah başta olmak üzere sadrazam ve diğer devlet adamlarına, şehzadelere alt makamlardan takdim edilen hediyeleri ifade eder. Yüksek makamdan verilen bahşiş ve in‘âmın bir nevi karşıtıdır. Fatih’in Teşkilât Kanunnâmesi’nde (s. 47) vezirlerin gelirlerinden bahsedilirken, “Ve onlara âyide benim rikâb-ı hümâyunuma her nereden haraç ve âdet-i ağnâmdan ve pîşkeş gelirse vüzerâma ve defterdarlarıma dahi hisseleri gelsin” şeklinde yer alan ifadeden pîşkeşin kısmî de olsa bir gelir telakki edildiği ve bu tarihlerde padişaha takdim edilen pîşkeşlerde bazı görevlilerin de hisselerinin bulunabileceği anlaşılır. XVIII. yüzyılda rikâb-ı hümâyuna ıydiyye (bayramlık) olarak sunulan pîşkeşler padişahın şahsından başka kadınlarına, enderun ağalarına, diğer enderun görevli ve hizmetlilerine de tahsis edilmiştir.

Daha çok padişahı ilgilendiren pîşkeş uygulaması bir büyüğe hediye sunma geleneği olarak kuruluş döneminden beri mevcuttu. Bilhassa padişahı görme, huzura çıkma gibi durumlarda hediye takdim etme usulü yaygındı. Kanûnî Sultan Süleyman zamanından itibaren çeşitli vesilelere bağlı olarak (cülûs, bayram ve düğün merasimleri) padişaha pîşkeş sunmak âdet haline geldi. Buna daha sonra padişah adına ziyafet düzenleyen devlet adamlarının yemekten sonra pîşkeş sunmaları gibi yenileri de eklendi. XVII. yüzyıl sonlarına gelindiğinde pîşkeş miktarları giderek belirli duruma geldi, böylece zorunluluk haline dönüşen pîşkeş geleneği hediye olma özelliğinden iyice uzaklaştı. Bu değişim ifadelere de yansıdı; veriliş vesilesi ve miktarı muayyen hale gelen pîşkeşler için daha çok farklı isimler kullanılmaya başlandı. Meselâ bayramlarda verilenlere “ıydiyye” denildi. Pîşkeş ifadesi tamamen terkedilmemekle beraber XVIII. yüzyıl içerisinde kullanım alanı giderek daraldı.

XVI. yüzyıl ortalarından itibaren bu gelenek rüşvet-pîşkeş-câize / cevâiz üçlüsüyle ifade edilen uygulamalarla suistimale açık hale geldi. Vezîriâzamlığı sırasında rüşvetle mücadele ettiğini yazan Lutfi Paşa'nın (ö. 970/1563) kaleme aldığı Âsafnâme'de (s. 70) rüşvetten söz ederken muhtaç olmayan bir dosttan gelen hediyenin dışında alınanların bu kapsama girdiğini ve bundan sakınmak gerektiğini ifade etmesi bu anlamda dikkat çekicidir. Rüşvet ve hediye karışıklığı bilhassa III. Murad zamanında daha da yoğunlaştı. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ıslahat risâlelerinde görevlerin pîşkeş ve câize adı altında alınan rüşvetlerle satıldığından yakınıldığı, hatta başta padişahla sadrazam olmak üzere başdefterdar ve yeniçeri ağası gibi görevlilerin rüşvet almakla suçlandığı görülür. Bu tarihlerde câize pîşkeşten pek farklı görülmemekte ve pîşkeş kelimesi bu anlamda da kullanılmaktaydı (Koçi Bey, s. 29). Sonraki yüzyıllarda daha açık bir uygulama şekline kavuşan câize Eflak ve Boğdan voyvodaları, vezirler, beylerbeyi ve sancak beyleriyle bazı bürokratik makamlara tayin veya ibkalarda alınan nakitleri ifade etmeye başladı. Nâdiren nakitle birlikte verilen kürk gibi şeyleri de ihtiva ederdi. Câizelerin büyük kısmı sadrazama aitti. Sadrazam dışında sadâret kethüdâsı ile reîsülküttâbın payları vardı. Ayrıca bazı tayinlerde Bâbıâli'deki daha küçük görevlilerin de câize aldığı belirtilmektedir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında artık padişahın câize almadığı kaydedilir.

XVI. yüzyılda rüşvet diye nitelenen ve görev tevcihlerinde alınan pîşkeş ve câizelerin çoğunlukla merkezden istendiği, hatta pîşkeş elde etmek için bir göreve yılda üç dört defa tayin yapıldığı, bazan da pîşkeşi alınarak tayin edilen bir şahsın görevine başlamadan yerine başkasının görevlendirildiği görülmektedir. Bu şekilde tayin yapılan makamlar çoğunlukla beylerbeyilik, sancak beyliği, kadılık, eyalet defterdarlıkları ve sultan vakıfları tevliyetleri gibi vazifelerdi. Bu konuda geniş bilgi veren Selânikî görevlerin "pîşkeş ü hedâyâ vü armağan nâmıyla ağır bahâlu rüşvetlerle" satıldığından, böylece istihkak sahipleri yerine ehil olmayanlara verildiğinden şikâyet etmektedir (Târih, s. 504). Rüşvet niteliği taşıyanlarla taşımayanlar arasındaki fark yapılacak tayinin bir ön şartı olarak pîşkeş talep edilmesi, miktarlarının fazlalığı ve geleneksel olarak pîşkeş ve câize vermeyen görevlilerden de istenmesiydi. Bir süre sonra bu yöntemin sakıncaları ortaya çıkınca çareler aranmaya başlandı. İlk olarak sultan vakıflarındaki vazifelerin bu şekilde tevcihinden vazgeçildi. XVIII. yüzyılda câizelere "tebrîkiyye, tebşîriyye"

gibi isimler altında yeni eklemeler yapıldı. III. Selim'e sunduğu lâyihasında Tatarcık Abdullah Efendi, bunun sebebi olarak sadrazamların bir süreden beri gelirlerinin giderlerini karşılamaya yeterli olmamasını gösterir.

Pîşkeş olarak sunulan hediyeler bazan bir miktar nakit; kıymetli madenlerden -çoğunlukla gümüş- ve değerli taşlarla süslenmiş eşya (şamdan, buhurdan, gülâbdan, maşraba, matara, kavanoz, şişe, tepsi, sürahi, leğen, ibrik, kupa gibi); mücevherlerle süslü koşum takımları, atlar; kılıç, hançer, ok, yay gibi silâhlar; başlık, kemer, nalın, kumaş, kürk gibi giyim eşyaları ve çadır, halı, ayna, saat gibi çeşitli şeylerdi. Bunlar arasında en yaygın olanı kumaşlar olup genellikle bohça içinde verilirdi. Nâdiren esir ve kölelere, hatta forsalara da rastlanmaktadır. Ulemânın takdim ettiği pîşkeşler içerisinde kitaplar önemli yer tutuyordu. Kur'ân-ı Kerîm, tefsir, hadis, fıkıh, fetva kitapları, divanlar daha çok sunulan kitap türleriydi. 1683 Viyana seferinde Serdârıekrem Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'yı Belgrad civarına kadar uğurlayan IV. Mehmed'e yol üzerinde sunulan pîşkeşler arasında ekmeğe de rastlanmaktadır. Öte yandan patriklik, hahambaşılık, metropolitlik makamlarına tayin edilenlerin sunduğu aidatlar da pîşkeş adıyla anılırdı.

Hediye ile gelen elçilerin ve Eflak-Boğdan voyvodalarının hediyeleri Dîvân-ı Hümâyun'un ardından elçinin arza girişi sırasında sunulurdu. Hediyeler, divan toplantısı devam ederken pîşkeşçi ağa kontrolünde Bâbüssaâde yakınında özel olarak hazırlanmış bir yere dizilir ve teşrifatçı tarafından listesi yapılarak pîşkeşçi ağaya verilirdi. Pîşkeşçi ağa vasıtasıyla Bâbüssaâde veya Dârüssaâde ağasına ulaştırılan bu liste divan toplantısından sonra elçinin arza girişi sırasında padişaha teslim edilirdi. Diğer taraftan pîşkeşler, pîşkeşçi ağa öncülüğünde ve genellikle ikişer sıra halinde dizilmiş kapıcılar tarafından taşınarak Arz Odası penceresi önünden geçirilip enderun hazinedarbaşısı ağaya verilirdi. Bu sırada ihtiyaç duyulursa yeniçeriler kapıcılara yardım ederdi (Selânikî, s. 656-657). Böylece pîşkeşler listesiyle birlikte padişaha sunulmuş olurdu. Elçilerin getirdiği hediyelerin saraya gelişinden enderun hazinesine teslimi arasındaki kontrol ve sunumuyla

ilgili işlere nezaret eden pîşkeşçi ağa / pîşkeşçi-i şehriyârî sarayın kapıcı bölükbaşılarındandı. Hezarfen Hüseyin Efendi, pîşkeşçinin saraydaki kırk

beş kapıcı bölükbaşısının en muteberlerinden olup kâtip ve kethüdâdan sonra üçüncü sırada yer aldığını söylemektedir. Görevini de, “Elçiler getirdiği pîşkeşi dizer. Ve mansıp alanlar el öpmeye vardıkta önüne düşüp selâm yerlerini gösterir” şeklinde özetlemektedir (Telhîsü’l-beyân, s. 58).

Tayin dolayısıyla kendilerine hil‘at giydirilerek arza girip el öpmesi gerekenler de bu vesileyle padişaha hediyeler takdim etmiştir. Eflak ve Boğdan voyvodaları tayinlerinde Dîvân-ı Hümâyun’a gelir, merasimle önceleri börk, sonradan kuka denilen başlıklarını giyerek arza girip padişahın elini öperlerdi. Bu sırada padişaha pîşkeş sunarlardı. İstanbul’da bulunmayan beylerbeyi ve sancak beyleri pîşkeşlerini kapı kethüdâları, kadılar ise muhzır denen görevlileri aracılığıyla takdim ederlerdi (BA, KK, nr. 665). Devlet adamları tarafından saraya gönderilen pîşkeşler Dârüssaâde ağasına teslim edilerek onun vasıtasıyla sunulurdu. Saray dışındaki bir kısım merasimler esnasında bazan doğrudan, bazan da sadrazam aracılığıyla pîşkeşler takdim edilmiştir. Pîşkeşler genellikle bunları sunan tarafından pusulasıyla birlikte teslim edilir, pusulası olmayanların listesi yapılarak padişaha verilirdi. Sadrazam vasıtasıyla teslim edilenler için de sadrazam tarafından telhis yazıldığı görülmektedir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 60).

Sadrazamın ıydiyye olarak sunacağı pîşkeş vüzerânın hediyeleri ve sadâret kethüdâsı, kaptan paşa, yeniçeri ağası ile defterdar tarafından gönderilecek atlarla birlikte bayramdan bir hafta kadar önce saraya yollanırdı. Belirlenen gün hediyeler ve atlar sabahın erken saatlerinde güneş doğmadan Bâbıâli önünde toplanır ve buradan sadâret kethüdâsı öncülüğünde kapıcılar tarafından taşınarak saraya götürülürdü. Sarayda Dârüssaâde ağasının divan odasında önce sadrazamın, ardından vüzerâ ve diğerlerinin hediyeleri, daha sonra da Mısır, Bağdat, Basra, Sayda ve Trablus eyaletleriyle Eflak / Boğdan voyvodasının hediye bahaları pusulaları ile birlikte ağaya teslim edilirdi. Bu üç hediye grubundan her biri ayrı ayrı üç defada ağa öncülüğünde baltacılar tarafından taşınarak padişahın huzuruna götürülür ve dönüşte hediye sahibinin temsilcileri sıfatıyla orada bulunanlara hil‘atler giydirilir, bahşişler dağıtılırdı. Atları getiren saraçlara da birer ikişer altın verilirdi.

Padişaha gelen pîşkeşle ilgili hazine gelir kayıtlarıyla önceleri Mevkufat

Kalemi’nin ilgilendiği anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılda bu görev başdefterdara bağlı Teşrifat Kalemi’ne, daha sonra ise Rûznâmçe-i Hümâyun’a geçmiştir (Karaca, s. 38-40). Pîşkeşler, XVI. yüzyıl bütçelerinde düzenli olmayan gelirlerden olarak ait oldukları bölgenin bağlı bulunduğu defterdarının gelirleri arasında ayrı ayrı ve genellikle mevkufla birlikte yer almıştır (Sahillioğlu, s. 56, 66; Barkan, XIX/1-4 [1957-58], s. 284, 303). 1567-1568 bütçesini inceleyen Ömer Lutfi Barkan, ayrıca “emvâl-i sâire” şeklinde yer almış gelirler arasında cülûs münasebetiyle takdim edilmiş pîşkeş mahsulünün bulunduğu kanaatine varmıştır. Böylece Hazîne-i Âmire’nin geliri olarak kaydedilen padişaha ait pîşkeşler gerek duyulduğunda tamamıyla iç hazineye aktarılabiliyordu.

Vezîriâzamlara da benzer şekilde hediyeler sunulmuştur. Selânikî vefatı dolayısıyla Koca Sinan Paşa’dan bahsederken, “Pîşkeş ü hedâyâ alıp vermede azîmü’l-iktidâr idi” demektedir (Târih, s. 582). Sefere çıkan serdâr-ı ekreme İstanbul kaymakamı ve başşehirdeki diğer erkân, beylerbeyiler ve yol üzerindeki muhafızlar tarafından sıkça pîşkeşler takdim edilirdi. Sefer esnasında sunulan pîşkeşler arasında en çok rastlananı atlardır. Vezîriâzamın pîşkeşle alâkalı kayıt işlemleriyle sadâret kethüdâlığı ilgilenirdi. Beylerbeyi ve sancak beylerinin bu tür işleri ise kapı kethüdâlarının göreviydi. Sancağa çıkışlarında şehzadelere devlet erkânı tarafından pîşkeşler takdim edilmiş (a.g.e., s. 142-143), padişaha pîşkeş sunulurken yakınında bulunan şehzadeye de zaman zaman verilmiştir.

XVII. yüzyıl sonlarına gelindiğinde çoğunlukla miktarları belirginleşerek mecburiyet haline dönüşen uygulama şekliyle pîşkeş, malî sıkıntılar yüzünden gelir gider dengeleri bozulmuş olan pîşkeş vericilerini zor durumda bırakmıştır. II. Süleyman döneminde Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa’nın vezîriâzamlığında bayramlarda rikâb-ı hümâyuna verilmesi âdet olan pîşkeşler kaldırılmışsa da bu uzun sürmemiş, II. Ahmed’in hatt-ı hümâyunu ile ıydiyyeler tekrar eski şekliyle verilmeye başlanmıştır (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 43; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 423). Râgıb Paşa’nın sadrazamlığı devrinde câizeler verenlerin gelir durumuna göre azaltılarak yeniden düzenlenmiştir.

Iydiyye ve câizelere dair tamamen kaldırılmalarından önceki son geniş çaplı düzenleme III. Selim zamanında 1792’de yapılmıştır. Bu düzenlemenin

gerekçesi israfı önlemekti. Câize verenlerin malî sıkıntıya düşürülmemesi gözetilerek resmî göreve getirilenlerden alınanların çoğu kaldırılmış, diğerlerinin ise miktarları azaltılmıştır. Bilhassa câizeler dolayısıyla borçlanıp göreve başlayan Eflak ve Boğdan voyvodalarının bu sıkıntılarının giderilmesi hedeflenmiştir. Iydiyyeler de padişah ve sadrazam tarafından nakit olarak alınanlar dışında kaldırılmıştır. Bunlar yılda bir defa ödenecek ve bir yılını doldurmadan görevden ayrılanların verdikleri câizelerin görev süresini aşan kısmı selefinden alınan câizeden geri ödenecekti. Bu arada sadrazamların belli günlerde padişaha at hediye etmelerinin devamına karar verilmiş, böylece sadrazam dışında at hediye etme usulü kaldırılmıştır. Bu düzenlemeye göre padişah câize almamaktadır. Iydiyye olarak sadrazamdan 100.000 (bu miktar sadrazamın verdiği ıydiyye ve yıllığın birleştirilmesiyle tesbit edilmiştir; bunun 39.850 kuruşu Enderûn-ı Hümâyun'a ait olup Dârüssaâde ağasına, 60.150 kuruşu Dâire-i Bîrûn-ı Hümâyun'a ait olup silâhdar ağaya gönderilirdi), Mısır ve Bağdat eyaletlerinden 5000'er, Trablus ve Sayda eyaletlerinden 4000'er, şıkk-ı evvel defterdarından 8000, Eflak ve Boğdan voyvodalarından 30.000'er kuruş ıydiyye alacaktı (10.000 kuruşu ıydiyye-i hümâyun, 20.000 kuruşu ıydiyye-i dâire-i hümâyun olarak). Daha sonraki tarihlerde Kaptanpaşa eyaletinden de 5000 kuruş ıydiyye alınmıştır. Sadrazamın padişahın ıydiyye aldığı eyaletlerden miktarın yarısı kadar, ayrıca Şam eyaletinden 3000 kuruş, şıkk-ı evvel defterdarından 10.000 kuruş, Eflak ve Boğdan voyvodalarından 8500'er kuruş, İstanbul gümrüğünden 2500 kuruş (esb-bahâ) ıydiyye tahsisatı vardı. II. Mahmud'un saltanatında önce III. Selim zamanında belirlenen miktarlara bazı ilâveler yapılmış, daha sonra maaş sistemine geçiş dolayısıyla yapılan yenilikler sırasında birçoğu kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 696 M, vr. 105a; BA, BEO, Sadaret Defteri, nr. 347, s. 52; nr. 350, vr. 9b-27a; nr. 353, vr. 26b; nr. 355, vr. 9a-19a, 28b-31b, 39a-40b, 113b-115a; nr. 359, s. 20-24; nr. 360, vr. 31a, 36a; nr. 437, vr. 34b; nr. 438, vr. 7a; BA, MAD, nr. 8989, s. 25; Defteri Teşrîfât, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1310, vr. 7b, 11b, 17b, 20b, 23a, 25b, 26a-27a, 29b, 30b-32b, 33b, 35a-36a,

37a, 59a, 66b-67a, 89b-90a, 111b; Başmuhasebe Kalemi Nizamnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 3634, vr. 35b; Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 47; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan

içinde), İstanbul 1991, s. 70; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 29; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānûnnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 514; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), İstanbul 1998, s. 58, 82, 207-246; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 108b; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 40, 43, 104-106, 175-176, 205, 247, 262, 266-268, 290, 440-442; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 58-68, 271-272, 423, 636, 741, 813; M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı Müessese Teşkilâtı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış, İstanbul 1977, s. 112; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 65; Halil Sahillioğlu, Türkiye İktisat Tarihi: Giriş, Bazı Kurum ve Kavramlar, İstanbul 1989, s. 56, 66; Filiz Karaca, Tanzimat Dönemi ve Sonrasında Osmanlı Teşrifat Müessesesi (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 38-40; Ahmed Refik, "Enderûn-ı Hümâyûn Devâir-i Âliyesinden: Arz Odası", TOEM, sy. 38 (1334), s. 115; Ö. Lutfi Barkan, "H. 974-975 (1567-1568) Malî Yılına Âit Bir Osmanlı Bütçesi", İFM, XIX/1-4 (1957-58), s. 284, 303; Muzaffer Doğan, "Osmanlı İmparatorluğunda Makam Vergisi: Caize", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 7, İstanbul 2002, s. 35-74.

Filiz Karaca

PİYÂLE PAŞA

(ö. 985/1578)

Osmanlı kaptan-ı deryâsı, vezir.

“Evâil-i Muharrem 980” (14-23 Mayıs 1572) tarihli Pertev Paşa Vakfiyesi’nin şahitleri arasında adı Piyâle b. Abdurrahman olarak geçer (vr. 119b). Macaristan’ın Tolna şehrinden Hırvat asıllı bir ayakkabıcının oğludur (Gerlach, I, 103). Mohaç Muharebesi esnasında (932/1526) esir edilen Piyâle, Başdefterdar İskender Çelebi’nin maiyetinde iken onun idamı üzerine (941/ 1535) saraya alındı (Âlî Mustafa Efendi, vr. 263a). Kaptan-ı deryâlığı sırasında hıristiyan annesini İstanbul’a getirttiği bilinmektedir (Betzek, s. 36).

954’te (1547) kapıcıbaşı oldu ve 13 Safer 962’de (7 Ocak 1555) Sinan Paşa’nın yerine 550.000 akçelik has geliriyle Gelibolu sancak beyi olarak kaptanlığa getirildi (BA, MD, nr. 1, hk. 1568). Akdeniz’e yapacağı ilk sefer için Kanûnî Sultan Süleyman’ın Tercan ovasından gönderdiği fermanda gerekli hazırlıkları yapması ve Akdeniz’de Fransa donanması ile birleşerek İspanya’ya karşı mücadele etmesi emredildi. Bunun üzerine 24 Cemâziyelâhir 962’de (16 Mayıs 1555) Galata ve Gelibolu’daki gemilerde bulunan reis, cenkçi, kürekçi, alatçı (halatçı) ve marangoz gibi görevlilerin maaşı için Piyâle Bey’e 6.574.152 akçe teslim edildi (BA, D. BRZ, nr. 20617, s. 168). Piyâle Bey kumandasında altmış kadırgadan oluşan Osmanlı donanması Fransa’ya yardım maksadıyla Receb 962 başlarında (22-31 Mayıs 1555) denize açıldı ve bu seferde Karlı-ili sancak beyi Turgut Reis’in de desteği sağlandı (Lokmân b. Hüseyin, vr. 73a). Önce Pulya kıyılarını vurarak 6 Şâban 962’de (26 Haziran 1555) Mesine Boğazı üzerindeki Riçe Kalesi’ni fethetti. Bölgeye yapılan çıkarma sırasında etrafı yağma ve tahrip eden Piyâle Bey, Andrea Doria’yı takip amacıyla İtalya’dan İspanya sahillerine kadar büyük bir deniz harekâtı yaptı (BA, MAD, nr. 23305). Bu arada Korsika yakınlarındaki Elbe adası kuşatıldıysa da alınamadı. Ertesi yıl baharda kırk beş kadırga ile Cezayir’e gitti ve Cezayir Beylerbeyi Sâlih Paşa’nın yardımıyla Vehrân Kalesi’ni İspanyollar’dan geri aldı (Kâtib

Çelebi, s. 106). Lokmân b. Hüseyin ise Vehrân'ın kuşatıldığını, ancak İstanbul'dan Uluç Ali Reis ile gelen ferman üzerine fethedilemeden kuşatmanın kaldırıldığını ve İstanbul'a dönüldüğünü belirtmektedir (Zübdetü't-tevârîh, vr. 73b).

Piyâle Bey, Receb 964'te (Mayıs 1557) emrindeki 100'den fazla kadırgadan oluşan donanmasıyla İspanya'nın işgali altındaki Tunus'un Benzert şehrini fethetti ve Kuzey Afrika sahillerinde koruma görevini yerine getirdi. 19 Safer 965'te (11 Aralık 1557) Akdeniz seferinden dönüşünde sunduğu pîşkeşler arasında yirmi gılman, çatma, kadife, kemha, atlas ve çuka gibi değerli kumaşlar bulunuyordu (BA, D. BRZ, nr. 20618, s. 85). Bu başarısı üzerine "mîr-i mîrân-ı Cezâyir ve kapudan" unvanıyla Cezâyir-i Bahr-i Sefîd beylerbeyiliğine getirildi (BA, KK, nr. 216 A, s. 107; BA, D. BRZ, nr. 20618, s. 40). Bir yıl sonra 150 kadırgadan oluşan donanma ile yeniden Akdeniz'e açıldı. İspanya'ya ait Minorka adasına baskın düzenleyerek asker çıkardı; pek çok esir ve ganimet alıp en önemli şehri Ciudedela'yı (Siyedela) ele geçirdi. 966 (1559) yaz aylarında koruma göreviyle emrinde seksen sekiz kadırga olduğu halde yeniden Akdeniz'e açıldı, müttefik Haçlı donanması hakkında bilgi topladı, onların Trablusgarp'ı alarak Cezayir'e gitmeyi planladıklarını öğrendi (TSMA, nr. E. 595).

İspanya yönetimindeki müttefik hıristiyan donanması 14 Cemâziyelâhir 967'de (12 Mart 1560) Cerbe adasını işgal etti. Bunun üzerine Piyâle Paşa, 120 kadırgadan oluşan donanmasıyla 1 Receb 967'de (28 Mart 1560) İstanbul'dan yola çıktı. Piyâle Paşa'ya gönderilen 14 Receb 967 (10 Nisan 1560) tarihli görev beratında Trablusgarp ve diğer Osmanlı topraklarının korunması emri verilmiş ve Yalvaç kadısı donanma askerine kadı tayin edilmişti (BA, MD, nr. 3, hk. 892, 899, 959). 1 Şâban'da (27 Nisan) Modon'a ulaşan ve ikmal yaptıktan sonra Malta üzerine giden Piyâle Paşa 12 Şâban'da (8 Mayıs) Gozo adasına ulaştı. Burayı yağmaladı ve müttefik donanması tarafından korunan Cerbe adasına hareket etti. 15 Şâban'da (11 Mayıs) iki donanma arasında başlayan ve üç gün süren çatışmada on dokuz kadırgasına el konulan ve yirmi altı barçası tahrip edilen müttefikler geri çekildi; on bir kadırgaları Cerbe Kalesi'ne sığınmak zorunda kaldı (BA, MD, nr. 3, hk. 1268). Trablusgarp Beylerbeyi Turgut Paşa'nın da katılmasıyla başlayan Cerbe Kalesi kuşatması yaklaşık iki ay sürdü ve 7 Zilkade'de (30 Temmuz) fethedildi. Piyâle Paşa beş gün Cerbe'de kaldıktan

sonra önce Trablusgarp’a, oradan 20 Zilkade’de (12 Ağustos) Rumeli kıyılarına ve 4 Zilhicce’de (26 Ağustos) Preveze’ye geçti (TSMA, nr. E. 3465). Donanmanın 6 Muharrem 968’de (27 Eylül 1560) İstanbul’a dönmesi üzerine Piyâle Paşa ve donanmadakilere terakki verildi; bu zafer sebebiyle Piyâle Paşa, Muharrem 969’da (Eylül 1561) Şehzade Selim’in kızı Gevher Han ile evlendirildi (Lokmân b. Hüseyin, vr. 76a). Cerbe zaferinin yankılarını o sırada İstanbul’da bulunduğu için yakından izleyen Busbeke, İstanbul halkının ve sahildeki yalı köşküne gelen padişahın Piyâle Paşa emrindeki donanmanın beraberindeki esir, ganimet ve ele geçirilen gemileri, özellikle esir edilen amiral gemisi üstündeki ünlü hıristiyan amirallerini seyrettiğini anlatmaktadır (Türk Mektupları, s. 223-235).

Piyâle Paşa, 972’de (1565) Malta üzerine düzenlenen sefere 240 gemiden oluşan donanmanın kumandanı olarak katıldı. Sefer serdarı beşinci vezir Mustafa Paşa idi. 20 Şevval 972’de (21 Mayıs 1565) Mersaşolok Limanı’ndan Malta’ya asker ve

mühimmat çıkarıldı. Kuşatma süresinde Piyâle Paşa donanmayı Mersa Muscet Limanı’nda demirledi ve zaman zaman adanın etrafını kontrol amacıyla keşifte bulundu. Ancak üç buçuk ay süren kuşatmaya ve şiddetli çatışmalara rağmen ada alınamadı. Ertesi yıl yetmiş kadırga ile Akdeniz’e açılırken Sakız’a uğrayarak 24 Ramazan 973’te (14 Nisan 1566) adadaki Ceneviz idaresine son verdi. Ardından İtalya kıyılarına gitti ve Pulya bölgesini yağmaladıktan sonra İstanbul’a dönüşünde Sakız’ın Osmanlı topraklarına katılışı sebebiyle kendisine gazi unvanı verildi (BA, MAD, nr. 350, s. 10-13).

Yeni padişah II. Selim’in Belgrad dönüşünde İstanbul’da düzenlenen karşılama töreninde hazır bulundu ve Cemâziyelevvel 974’te (Kasım-Aralık 1566) yapılan ilk divan toplantısında padişah damadı olarak hizmetlerinden dolayı kubbe vezirliği verildi. Ayrıca kaptanlık haslarına 400.000 akçelik has geliri ilâve edildi ve kaptanlık görevine Zilkade 975’e (Mayıs 1568) kadar devam etti (BA, MD, nr. 7, hk. 1440, 1528; Selânikî, I, 58; Lokmân b. Hüseyin, vr. 78b). Piyâle Paşa, kış mevsimini Edirne’de geçirmeyi kararlaştıran II. Selim tarafından Zilhicce 974’te (Haziran 1567) İstanbul’un muhafazası ile görevlendirildi. Bu sırada İran’dan gelen Şah Tahmasb’ın elçisi Şah Kulu Han ve kalabalık maiyetini büyük bir gösteriş içinde

kadırgalarla Üsküdar'dan İstanbul'a geçirdi ve kaldıkları süre içinde selâtin camilerini gezdirdiği gibi devlet merasimi gereği ikramda bulundu (Selânikî, I, 68-69).

Kıbrıs seferi için hazırlanan donanmaya Piyâle Paşa üçüncü vezir olarak serdar tayin edildi. Emrindeki doksan beş savaş ve nakliye gemisinden oluşan filo 20 Zilkade 977'de (26 Nisan 1570) İstanbul'dan hareket etti. Donanma Kıbrıs'a ulaştığı sırada Piyâle Paşa askeriyle Tuzla'dan karaya çıkarak Serdar Lala Mustafa Paşa'nın otağını kurdu, kısa sürede orduyu ve mühimmatı adaya taşıdı. Daha sonra donanma ile adadan ayrıldı, denizden gelebilecek yardıma karşı adayı koruma altında tutmakla görevlendirildi. Kıbrıs'ın fethi üzerine donanmanın bir kısmını henüz alınamayan Magosa kuşatması için, bir kısmını da adalar arasında koruma amacıyla bıraktı ve Kaptan Müezzinzâde Ali Paşa ile birlikte geri kalan donanmayı alarak İstanbul'a döndü. 979'daki (1571) İnebahtı yenilgisi üzerine emekliye sevkedilen Pertev Paşa'nın yerine ikinci vezir oldu (Pertev Paşa Vakfiyesi, vr. 119b). İnebahtı yenilgisinin ardından başlayan yoğun gemi inşa faaliyetleri arasında o da İzmit'te kadırgalar yaptırmaya teşebbüs etti (BA, MD, nr. 18, hk. 215).

Kaptan Kılıç Ali Paşa ile birlikte donanma hazırlıklarını yürüten ve yeniden donanma serdarlığına getirilen Piyâle Paşa, Muharrem 981'de (Mayıs 1573) Akdeniz'e açıldı. Bu seferde Pulya kıyılarına çıkarma yaptı ve Kalabria Kalesi'ni ele geçirerek pek çok esir ve ganimetle 6 Receb 981'de (1 Kasım 1573) İstanbul'a döndü (Lokmân b. Hüseyin, vr. 85b). 12 Zilkade 985'te (21 Ocak 1578) idrar yolları hastalığı yüzünden öldü ve Kasımpaşa'da yaptırdığı caminin hazîresine defnedildi (a.g.e., vr. 78b, 93a; Gerlach, I, 660, 724). Türbesinde hanımı Gevher Han Sultan'dan başka yedi oğlu ve dört kızına ait mezar olduğu kabul edilen Piyâle Paşa'nın çocuklarından bir kısmının önceki hanımından olması muhtemeldir. Gerlach, hânedandan biriyle evlenen devlet adamının eski hanımını boşaması gerektiğini ve Piyâle Paşa'nın eski hanımının da aynı âkıbete mâruz kaldığını belirtir (Türkiye Günlüğü, I, 422). Vefat eden iki oğlu için 8 Ramazan 978'de (3 Şubat 1571) ve 27 Receb 981'de (22 Kasım 1573) tâziye olarak ikişer hil'at verildiği bilinmektedir (BA, KK, nr. 1768, s. 100a; nr. 1769, s. 46b). 984 Muharreminde (Nisan 1576) bir kızı ölmüştür (Gerlach, I, 329). Piyâle Paşa'nın Ayşe, Fatma ve Hatice adlı kızları bulunuyordu. Oğullarından

Hızır Bey 971’de (1563-64) Dergâh-ı Âlî müteferrikalığına getirildi. Mehmed Bey ise kendisinin vefatından sonra 990’da (1582) Hersek sancak beyi oldu (BA, KK. nr. 1771, s. 71). 8 Muharrem 1009’da (20 Temmuz 1600) diğer oğlu Mustafa Bey’e hazineden 22.000 akçe borç verildiğine dair kayıtlar bulunmaktadır (BA, KK, nr. 1879, s. 312). Piyâle Paşa birçok hayrat yaptırmıştır. Bunların içinde en önemlisi İstanbul Kasımpaşa’daki külliyesidir (bk. PİYÂLE PAŞA KÜLLİYESİ). Ayrıca yine Kasımpaşa’da cami (Küçük Piyâle Paşa Camii), Eyüp’te bir mescid, Mahmud Paşa Çarşısı’nda bir han, sebil ve sıbyan mektebi, Kilitbahir’de bir cami, Sakız’da cami, han, hamam ve çeşmeler yaptırdığı ve su getirttiği bilinmektedir. Üsküdar’da kendi adıyla anılan bir bahçesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 216, s. 23, 40, 57; nr. 665, s. 6; nr. 1766, s. 103, 104; nr. 1767, s. 2b, 77a; nr. 1768, s. 3b, 8a, 46b; nr. 1769, s. 10b, 15b, 51a, 60b; nr. 1770, s. 3a; nr. 1866, s. 46; BA, MD, nr. 3, hk. 381; nr. 4, hk. 878-879, 1299-1304, 1306, 1334, 1396, 1403, 1415-1420, 1437; nr. 5, hk. 1490, 1539; nr. 25, hk. 1448; nr. 28, hk. 890; BA, A.NŞT, nr. 1066, s. 307; BA, Cev-Ev., nr. 2/72; Cev-Ev., nr. 16823; BA, D. BRZ, nr. 20619, s. 13; Pertev Paşa Vakfiyesi, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5717, vr. 119b; Celâlzâde, Tabakātü’l-memâlik, vr. 514a-516b; Zekeriyyâzâde, Ferâh: Cerbe Savaşı (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, tür.yer.; Âlî Mustafa Efendi, Künhü’l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 263a, 462b; Selânikî, Târih, I, 58, 66-69; Lokmân b. Hüseyin, Zübdetü’t-tevârîh, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1973, vr. 73a-b, 76a, 78b, 84b-85b, 93a; S. Gerlach, Türkiye Günlüğü 1573-1576 (ed. Kemal Beydilli, trc. T. Noyan), İstanbul 2007, I, 103, 329, 422, 585, 660, 720, 722, 724; Kâtib Çelebi, Tuhfetü’l-kibâr fî esfâri’l-bihâr (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 103-115, 121-122, 207-208; Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 22, 103, 135, 226, 241, 265-266, 423; O. G. Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 223-235; J. von Betzek, Gesandtschaftsreise nach Ungarn und in die Türkei im Jahre 1564/65 (ed. K. Nehring), München 1979, s. 36; İdris Bostan, Beylikten

İmparatorluğa Osmanlı Denizciliği, İstanbul 2006, s. 90-99; a.mlf., “Malta”, DİA, XXVII, 540-541; Safvet, “İkinci Cerbe Harbi Üzerine Vesikalar”, TOEM, I/1 (1910), s. 20-34; I/2 (1910), s. 85-102; a.mlf., “Minorka’nın Fethi”, a.e., III/15 (1912), s. 966; Şerâfeddin Turan, “Piyâle Paşa”, İA, IX, 566-569; F. Babinger, “Piyāle Pas̲h̲a”, EI^2 (İng.), VIII, 316-317.

İdris Bostan

PİYÂLE PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Cami, medrese (dârülhadis), tekke, türbe, hazîre, sıbyan mektebi, sebil, çarşı ve hamamdan oluşan külliye 981'de (1573) II. Selim'in damatlarından Kaptanıderyâ Piyâle Paşa tarafından yaptırılmıştır. Külliyenin arsası, Haliç'in kuzeyinde Pîrîpaşa deresinin oluşturduğu vadinin derinliklerinde Okmeydanı'nın eteklerinde yer alır. Kasımpaşa'nın merkezinden oldukça uzakta ve XX. yüzyılın ortalarına kadar iskân alanının dışında kalan bu tenha yerin seçimi hususunda Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde Osmanlı iskân politikası ve şehircilik tarihi açısından dikkate değer bilgiler bulunmaktadır. Külliyede XVIII ve XIX. yüzyıllarda kısmî onarımlar gören cami ve türbe ayakta kalmış, hamamın kalıntılarının çevresine XIX. yüzyılda baruthâne inşa edilmiş, çarşı, sebil, sıbyan mektebi, medrese ve tekke tamamen ortadan kalkmıştır. Külliyenin arsası güney ve doğu yönlerinde Piyâle Baruthânesi caddesi, batıda Zincirlikuyu-Baruthâne caddesi, kuzeyde Sel sokağı ile sınırlıdır. Kuzeyden güneye doğru alçalan eğimden dolayı caminin kıble duvarı bir istinat duvarı niteliği arzetmekte ve arsayı aralarında

2,50 metrelik kot farkı bulunan iki kademeye ayırmaktadır. Var olduğu bilinen dört adet girişten günümüzde ancak batıdaki mevcuttur. Arsanın ortasında cami, bunun kuzeyinde bir zaman çevresinde medrese ve tekke hücrelerinin sıralandığı avlu bulunmaktadır. Batı yönündeki girişin yanında bir sebilin varlığı bilinmektedir. Caminin arkasında (güney) Piyâle Paşa Türbesi ile bunu kuşatan geniş bir hazîre yer alır. Vaktiyle bu hazîrenin sınırında halen mevcut olmayan çarşıya nâzır sıbyan mektebi bulunmaktaydı. XIX. yüzyılda harabeleri baruthâneye dönüştürülen çifte hamamın kalıntıları çarşının bulunduğu doğu yönünde seçilebilmekte, aynı yönde zemini cami kotuna göre alçakta kalan bir dizi musluğun teşkil ettiği şadırvan yer almaktadır.

Cami. Dikdörtgen (55 × 45 m.) bir alana yayılan camide duvarlar kesme küfeki taşı ve moloz taş, pâyeler kesme küfeki taşı ile, kubbe ve tonozlar

tuğlayla örülmüştür. Harim bölümü mihrap duvarına paralel yatık dikdörtgen (30,50 × 19,70 m.) bir planda olup üzeri eşit büyüklükte (yaklaşık 9 m. çapında) altı adet kubbe ile örtülüdür. Pandantiflerle geçişi sağlanan kubbelerin ağırlığı sivri kemerler aracılığı ile ortada iki adet yekpâre granit sütuna, çevrede de harim duvarları ile kaynaştırılmış kalın pâyelere intikal eder. Kıble duvarına gömülü olan pâyeler içeri doğru pek az çıkıntı yapmaktadır. Cephede ise dışa çıkıntı yaparak yukarıya doğru hafifçe daralıp üstte çokgen gövdeli ve soğan kubbeli ağırlık kuleleriyle taçlandırılmıştır. Doğu, batı ve kuzey duvarındaki payandalar ise bütünüyle iç mekâna taşmakta, pâyelerin arasında kalan girintiler, batı ve doğu duvarlarında iki katlı mahfiller şeklinde değerlendirilmiş bulunmaktadır. Söz konusu girintilerin eksenine birer pâye yerleştirilmiş, bu pâyelerle duvar pâyeleri arasında zemini ibadet hacminden bir seki ile yükseltilmiş, birbiriyle bağlantılı, sivri beşik tonozlu ikişer eyvan tasarlanmıştır. Mahfil niteliğindeki bu eyvanların üzerinde mermer korkuluklarla ve bunlara oturan ahşap kafeslerle donatılmış fevkanî mahfil birimleri uzanır.

Harimin kuzey duvarında normalde taçkapının bulunması gereken mihrap ekseninde minare yer alır. Minarenin kesme küfeki taşı ile örülmüş olan kare tabanlı kaidesi içeriden ve dışarıdan algılanabilmekte, kubbe eteğine kadar yükselen kaideden sonra kesik piramit biçimindeki pabuç kısmı, çokgen gövde ve petek kısmı gelmektedir. Koni biçimindeki, kurşun kaplı ahşap külâhın altında dolaşan girland, kabartmalı silme minarenin XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde yenilendiğine işaret etmektedir. Minarenin bu alışılmadık konumundan ötürü harime giriş yanlarda yer alan iki kapı ile sağlanmış, minare kaidesinin bulunduğu orta girintiye müezzin mahfili yerleştirilmiştir. Mukarnaslı başlıklarla donatılmış altı adet ince sütunla ve sivri kemerlerle taşınan müezzin mahfili, içinde bulunduğu girintiden öne doğru taşmaktadır. Söz konusu mahfilin tabanı kâgir olup sivri beşik tonozlara oturur. Kuzey duvarının yanlarında yer alan girintiler kendi içlerinde üçer eyvana bölünmüş, sivri beşik tonozlarla örtülü olan bu eyvanlardan ortadakilere harimin girişleri, yanlardakilere dikdörtgen açıklıklı birer pencere yerleştirilmiştir. Üçlü eyvan kuruluşlarına mermer korkuluklu birer mahfil oturtulmuş, bu mahfillerin üzerinde de ince uzun dikmelere oturan ahşap döşemeli birer fevkanî mahfil yerleştirilmiştir. Duvar pâyelerinin arasına sıkıştırılan bütün bu fevkanî mahfiller söz konusu pâyelere oturan sivri beşik tonozlarla örtülüdür.

Minarenin konumundan başka caminin diğer bir çarpıcı yönü de harimin yanlardan iki katlı galerilerle kuşatılmış olmasıdır. Yan cephelerin önünde gelişen galerilerden alttakiler kısa ve kalın pâyelere oturan sivri kemerlere sahiptir. Galerilerin üzerinde kesme küfeki taşından yontulmuş, daire kesitli ve minyatür korint başlıklı ince sütunlarla bunlara oturan tek meyilli bir sakfın oluşturduğu fevkanî galeriler uzanır. Esasında sekizgen kesitli ince sütunlar üzerinde mukarnas başlıklı olduğu tahmin edilmekte olup bugünkü şekle II. Mahmud devrinde getirilmiştir. Günümüzde sütunların arası kesme küfekiden bezemesiz korkuluk levhalarıyla kapatılmıştır. XX. yüzyılın ilk çeyreğine ait fotoğraflarda bu galerilerin üzerinin alaturka kiremitlerle örtülü olduğu görülmektedir. Yakın zamana kadar yıkık olan bu sakıflar son onarımda kurşunlu olarak tamamlanmıştır.

Caminin kuzey cephesi önünde yer alan ve son cemaat yeri niteliği kazanan galeriler çok daha karmaşık bir düzen arzeder. Harimin kuzeydoğu ve kuzeybatı köşelerine, harimin duvarları ile bunlara saplanan pâyelerin arasına kuzeye çıkıntılı kare planlı ve kubbeli birer merdiven kulesi yerleştirilmiş, bu kulelerin barındırdığı merdivenlerle gerek harimin yanlarındaki fevkanî mahfillere gerekse yan cephelerdeki fevkanî galerilere geçit sağlanmıştır. Kuzey cephesinin ortasında minare kaidesinin oturduğu bir çıkıntı bulunmakta, bunun ekseninde sakıflı küçük bir revakla donatılmış son cemaat yeri mihrabı yer almaktadır. Mukarnaslı bir kavsaraya sahip olan bu mihrabın önündeki minyatür revak, başlıkları mukarnaslı dört sütuna oturan, tuğla örgülü sivri kemerlerden meydana gelir. Cephedeki bu çıkıntıların arasında kalan ve mihrap-minare eksenine göre simetrik konumda bulunan iki girintinin sınırına başlıkları mukarnaslı ikişer sütun dikilmiş, bu girintiler söz konusu sütunlara oturan üçer kemerden müteşekkil revak parçalarıyla kapatılmış, arkadaki duvara harim girişleriyle birer pencere yerleştirilmiştir. Caminin son cemaat yerinde Mimar Sinan döneminde ilk uygulamalarına tanık olunan çift revaklı tasarımın kendine özgü bir varyantı tercih edilmiştir. Harimin kuzey duvarına saplanan pâyelerin hizasına tuğla örgülü birer istinat kemeri konmuş, bu kalın kemerlerden ortada yer alan ikisine birtakım dolgular yardımıyla sivri kemer görünümü verilmiştir. Son cemaat yerinin iç revakı, istinat kemerlerinin ayaklarıyla bunların

arasına yerleştirilen üçlü kemer gruplarından meydana gelir. Bu kemerleri taşıyan devşirme granit sütunlar baklavalı başlıklarla taçlandırılmış, ortadaki kemerler yandakilerden biraz daha geniş ve daha yüksek tutulmak suretiyle iç revaka ritmik bir görünüm kazandırılmıştır. İç revak gibi sakıflı olan dış revak ise ikisi yanlarda olmak üzere başlıkları baklavalı yirmi iki adet devşirme granit sütuna oturan sivri kemerlerden oluşur.

Piyâle Paşa Camii'nin mihrap ekseninde yükselen minaresi ve iki katlı galerileriyle şaşırtıcı olan dış görünümü E. A. Grosvenor ve Metin Sözen gibi araştırmacılarda yapının tasarımında denizci olan bânisinin katkısı olduğu, caminin, güverteleri ve seren direğiyle bir gemiye benzetilmek istendiği fikrini doğurmuştur. Aslında gerek minarenin konumu gerekse galerilerin varlığı caminin dış görünümüne ilişkin estetik kaygılarla da açıklanabilir. Şöyle ki: Çok birimli olan harimin masif ve durağan kitlesi doğu ve batı yönlerinde çift katlı galerilerle, kuzeyde bağımsız sakıflara sahip iki son cemaat revakı ile, güneyde de cepheden taşan ağırlık kuleli pâyelerle oldukça hareketli bir görünüm kazanmıştır. Diğer taraftan Osmanlı hânedanına doğrudan mensup olmayan bir kişinin yaptırdığı camide olması gereken tek minare, harimin kuzeydoğu veya kuzeybatı köşesine yerleştirildiği takdirde ortaya çıkacak asimetrik ve dengesiz görüntü dikkate alınarak mihrabın karşısına yerleştirilmiş, böylece yapının piramidal bir kademelenme arzetmeyen üst yapısı ekseninde yükselen dikey bir unsurla donatılmıştır. Öte yandan Evliya Çelebi'nin Piyâle Paşa mesiresinden söz ederken verdiği bilgiler fevkanî yan galerilerin mesireye gelenler için tasarlanmış çevreye hâkim, dinlenme amaçlı sofalar olduğunu göstermektedir. Bu husus dinî mimarimizde benzeri olmayan ilginç bir kullanıma işaret eder.

Caminin dış görünümünde, inşa edildiği dönemin Osmanlı mimarisine egemen olan fonksiyonel yaklaşıma ters düşen birtakım zorlamaların bulunmasına karşılık içinde çok birimli tasarımdan beklenmeyecek derecede aydınlık, ferah ve yekpâre bir ibadet mekânı ortaya konmuştur. Bunun başlıca iki sebebi, mekânın ortasında iki taşıyıcıda pâye yerine ince uzun sütunların kullanılmış ve üst yapının mümkün olduğunca yüksek tutulmuş olmasıdır. Mekânın duvarlarında üç sıra halinde düzenlenmiş çok sayıda pencere bulunur. Güney ve kuzey cephelerinde yalnızca alt sıradakiler, yan cephelerde bunların yanında fevkanî galerilere açılan ikinci

sıradakiler dikdörtgen açıklıklı, mermer söveli, demir parmaklıklı ve hafifletme kemerli olarak, tepe pencereleri de sivri kemerli olarak tasarlanmıştır. Çift cidarlı alçı revzenlerle donatılan tepe pencereleri, kubbeleri kuşatan sivri beşik tonozların alınlıklarına güney cephesinde beşli, diğer cephelerde üçlü gruplar halinde dağıtılmış, güney cephesindeki alınlıklara ayrıca üçer adet filgözü pencere açılmıştır.

Piyâle Paşa Camii'nin barındırdığı süslemeler arasında bütünüyle çiniden yapılmış mihrap özellikle dikkati çeker. Külliyenin inşa edildiği dönemde en parlak çağını yaşayan İznik çiniciliğinin sergilendiği mihrap dıştaki dikdörtgen, içteki sivri kemerli olmak üzere iki çerçeve içine alınmış, yarım sekizgen planlı nişin kavsarası çini mukarnaslarla dolgulanmıştır. Mihrabın yüzeyini kaplayan çiniler birbirinden farklı bitkisel kompozisyonlar gösterir. Hepsi sır altı tekniğiyle imal edilmiş olan bu çinilerin büyük çoğunluğu beyaz zeminlidir. Mihrap çinilerinin bir kısmı son yıllarda çalınmış, yerine Kütahya mâmulâtı karolar konmuştur. Mihrabın yanı sıra harimde bulunan diğer önemli bir çini bezeme öğesi kubbeyi taşıyan kemerlerin üzengi hizasında dolaşan, lâcivert zemin üzerine beyaz renkli celî sülüs harflerden oluşan âyet kuşağıdır. Batı, güney ve kuzey duvarları boyunca kesintisiz devam eden bu görkemli hat kompozisyonu dönemin en büyük hattatı, Ahmed Şemseddin Karahisârî'nin mânevî oğlu ve öğrencisi Hasan Çelebi'ye aittir. Paris'te Piyâle Paşa Camii'nden geldiği iddia edilen pencere alınlığı çinileri bulunmaktadır. Ancak 1960 yıllarına doğru yapılan onarımlar sırasında pencerelerin üstlerindeki tahfif kemerlerinin içlerinde kalem işi nakışlar bulunmuştur. Böylece bu çinilerin pencere alınlıklarına ait olamayacağı anlaşılmışsa da gerçekten bu camiden getirilmişse nereden söküldüğü tesbit edilememiştir. Mermerden yontulmuş olan minber son derece yalın tasarımıyla aşırı süslü mihrabı âdeta dengelemektedir.

Mihrap duvarında alt sırada yer alan pencerelerin üzerinde izleri seçilen klasik üslûptaki alınlıklar, müezzin mahfilinin korkuluğuyla minarenin kaidesinde bir kuşak halinde yer alan geometrik bezeme, harimin güneydoğu köşesindeki fevkanî mahfildeki ahşap kafeslerin üzerinde bulunan bitkisel bezeme Piyâle Paşa Camii'nin kalem işi süslemelerini oluşturur. Kubbelerin

ve pandantiflerin içinde yer alan, muhtemelen II. Mahmud dönemine ait barok-empire karışımı, siyah ve gri renkli kalem işleri Cumhuriyet dönemi onarımlarında kazınmıştır. Yakın bir tarihte sivri kemerli tepe pencereleri klasik üslûpta kalem işi şeritlerle çerçevelenmiş, camiyle çağdaş olduğu anlaşılan ahşap vaaz kürsüsü kuzey duvarındaki mahfillerden birine atılarak yerine klasik Osmanlı üslûbuyla empire üslûbuna bağlanan, ayrıntıların iç içe geçtiği, iddialı ve çirkin, mermerden bir vaaz kürsüsü yerleştirilmiştir.

Caminin asıl şadırvanı, doğu yönündeki platformun yan cephesinde bir dizi halinde yerleştirilmiş musluklardan meydana gelir. Son yıllarda söz konusu musluklar onarılmış ve dikmelere oturan ahşap bir sakıfla donatılmış, ayrıca bu platformun içine yeni helâlar ve abdest alma mahalleri yerleştirilmiş, caminin kuzeyindeki avlunun merkezine de çan biçimindeki sütun başlıkları hariç klasik üslûba uygun mermerden bir şadırvan inşa edilmiştir. Aynı avlunun kuzeydoğu kesiminde yer alan Kur'an kursu binası ile kuzeybatısındaki meşruta ise son derecede çirkin ve uyumsuz yapılar olup yıktırılmaları gündemdedir.

Medrese ve Tekke. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde ve Hadîkatü'l-cevâmi'de yer alan bilgilerden, 1842 tarihli Moltke haritasında teşhis edilen krokiden, Jules Laurens'in 1846-1849 arasında katıldığı bir bilim gezisi sırasında yapmış olduğu, caminin avlusunu gösteren bir desenin litografisinden ve avlunun boyutlarından hareketle XIX. yüzyılın ikinci yarısında tamamen ortadan kalkmış olduğu anlaşılan medrese ve tekke hücrelerini ana hatlarıyla restitüe etmek mümkün olmaktadır. Avlunun kuzey sınırı boyunca yaklaşık yirmi sekiz adet tekke hücresi, batı sınırında yaklaşık on yedi medrese hücresi sıralanmakta, avlunun kuzeybatı köşesinde dik açıyla birleşerek bir "L" oluşturan bu kitlenin önünde sivri kemerli ve sakıflı bir revak uzanmakta, hücreler ise kare planlı ve kubbeli olarak tasarlanmış bulunmaktaydı. Medresede dershane, tekkede tevhidhâne birimleri olmayıp bu fonksiyonları 1925 yılına kadar caminin harimi karşılamaktaydı. Tekke camide olduğu gibi yakınında bulunan Küçük Piyâle Paşa Camii ve Tekkesi'nden ayırt edilebilmek amacıyla Büyük Piyâle Paşa veya Piyâle Paşa-yı Kebîr olarak anılmıştır. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Kādirîliğe bağlı olduğu görülen tekkenin âyin günü cuma idi. Tekkenin XIX. yüzyıldan önce bağlı olduğu tarikat ve postnişinler bilinmemektedir. Adı tesbit edilebilen şeyhlerden biri, 1834'te Sâliha

Sultan’ın düğününe davetli Kādirî şeyhleri arasında adı geçen, Sırrı Efendi’nin halifesi Hüseyin Efendi, diğeri Hüseyin Vassâf’ın Sefîne’sinde (1925) adı verilen son postnişin İbrâhim Efendi’dir. Piyâle Paşa Külliyesi bu yönüyle, Anadolu Türk mimarisinin erken dönemlerinden itibaren gelişmesi izlenebilen ortak avlulu cami-medreselerin ve cami-tekkelerin geleneğine bağlanır.

Türbe ve Hazîre. Piyâle Paşa’nın türbesi bugünkü şekliyle düzgün küfeki taşından sekizgen prizma biçiminde sade bir yapıdır. Üzeri basık bir kubbeyle örtülüdür. Cephelerinde altlı üstlü ikişer pencere açılmıştır. Türbenin içinde ve dışında süsleme yoktur. Yapının aslında bu kadar sade olmadığını gösteren kalıntı ve izlere rastlanır. Bu izlere göre yapı Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi’nde olduğu gibi sekizgen sütunlar üzerinde düz atkılı, ahşap çatılı revaklarla çevrili idi. Bu dönemden kalma baklavalı başlıklar yapının yakınlarında dağınık halde durmaktadır. XVIII. yüzyılda ahşap çatılı revakın yıkılması ile dönemin üslûbuna uygun akantuslu başlıkları olan silindir biçiminde yekpâre sütunlara oturan yeni bir revakla çevrilmişti. Bu durumu gösteren eski fotoğraflar yayınlara geçmiştir. Sütunlar da hazîrede dağınık halde durmaktadır. Türbe bugün revaksız olarak restore edilmiştir. İçinde üçü ahşap sanduka, onu mermer lahit olmak üzere on üç mezar vardır. Kaynaklara göre birinci sıradakiler paşa ile oğluna, ikinci sıradakiler dört oğluyla bir kızına, üçüncü sıradakiler iki oğlu ve kızına aittir. Türbedeki lahitler beyaz mermerdendir ve kabartmaların yanı sıra çok ilginç renkli kalem işleriyle süslüdür. Üstlerinde yazı veya tarih bulunmayan lahitler, biçimlerine ve süsleme üslûplarına dayanılarak XVI. yüzyılın sonlarına tarihlendirilmektedir. Lahitlerin çoğu natüralist üslûpta bitkisel motiflerle bezenmiştir. 1990’lı yıllarda bu türbenin bir din büyüğüne ait olduğu rivayetlerinin çevre halkı arasında yayılması ile birlikte son tamirlerde gerek türbe kapısının gerekse lahit ve mezar taşlarının boyanarak özelliklerini kaybettikleri tesbit edilmiştir. Yakın bir tarihte çevre duvarı yükseltilmek suretiyle koruma altına alınan hazîrede tasarım ve bezeme açısından dikkate değer mezar taşları mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Tevfik Temelkuran v.dğr.), İstanbul, ts., I, 289-291; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 3; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 25-28; İstanbul Tekkeleri Listesi, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489 (1823 civarı), vr. 5b; Melekpaşazâde Kadri Bey, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36 (1833-1846 arası), vr. 2b (nr. 27); Hammer, HEO, XVIII, 70; Âsitâne Tekkeleri, s. 3; Mecmûa-i Cevâmi', II, 16-17 (nr. 38); E. A. Grosvenor, Constantinople, Boston 1895, II, 672-673; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 510-512; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1907, I, 80-81; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 20; F. Schrader, Konstantinopel, Vargangenheit und Gegewart,

Tübingen 1917, s. 196-197; Halil Ethem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 63-64; R. Anhegger, "Beiträge zur frühosmanischen Baugeschichte", Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1950-1955, s. 301-330; E. Egli, Sinan, Erlenbach-Stuttgart 1954, s. 126; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 57; a.mlf., "Piyâle Paşa Camii Çini Alınlıkları", Çağrı, sy. 202, İstanbul 1974, s. 7-8; Oktay Aslanapa, Turkish Art and Architecture, New York-Washington 1971, s. 225; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1980, s. 278-281; a.mlf., Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 125-130; A. Stratton, Sinan, London 1972, s. 247; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 186, 373; Ph. Jullian, Les orientalistes: La vision de l'orient par les peintres européens au XIXeme siècle, Fribourg 1977, s. 153-154, 184; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 450-452; a.mlf., İstanbul'un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 450-452; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 255, 292; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, New York 1987, s. 57, 276-279; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehname", Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 234 (nr. 70); Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, II, 63-65; M. Baha Tanman, "İstanbul/Kasımpaşa'daki Piyâle Paşa Külliyesi'nin Medresesi ve Tekkesi İçin Bir Restitüsyon Denemesi", Sanat Tarihinde Doğudan Batıya: Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri, İstanbul 1989, s. 87-94; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler",

Türkler (nşr. Hasan Celâl Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 154; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler", Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık - Günsel Renda), İstanbul 2003, I, 295-296; a.mlf., "Tekkeler", Geçmişten Günümüze Beyoğlu, İstanbul 2004, I, 368; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler", Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (nşr. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 318; a.mlf. - Yıldız Demiriz, "Piyale Paşa Külliyesi", DBİst.A, VI, 254-258; Yıldız Demiriz, "İstanbul'da Piyâle Paşa Türbesi ve Lahitleri Üzerine Bir Araştırma", VD, XIII (1981), s. 387-423; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Beyoğlu'ndaki Camiler", Geçmişten Günümüze Beyoğlu, İstanbul 2004, I, 354-356; Gülru Necipoğlu, The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire, London 2005, s. 399, 422-425, 427; Burhan Yentürk, Tarihi ve Kültürüyle Kasımpaşalıyız, İstanbul 2006, s. 150-157; G. Martiny, "Die Piale Pascha Moschee", AI, sy. 3 (1936), s. 131-171; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 589; Mehmet Önder, "Piyâle Paşa Camii'nin Avrupa'nın Dört Büyük Müzesinde Bulunan Çini Panosu", Antika, sy. 10, İstanbul 1986, s. 4-6.

M. Baha Tanman

PLATON

(bk. EFLÂTUN).

PLESSNER, Martin (Meir)

(1900-1973)

Alman asıllı şarkiyatçı.

30 Aralık 1900'de Prusya'nın Posen şehrinde (bugün Polonya sınırları içinde) bir yahudi ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Dedesi o dönemin önde gelen hahamlarından Solomon Plessner'dir. Çocukluk ve gençlik yıllarını Breslau şehrinde (bugün Polonya sınırları içinde) geçirdi. Burada Sâmî dilleri, oryantalizm, felsefe, klasik filoloji, eski ve Ortaçağ tarihi alanında yüksek öğrenim gördü. 1925'te Breslau Üniversitesi'nde Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft başlıklı teziyle doktor oldu. Ardından Hamburg'da Warburg Enstitüsü'nde çalışmakta olan Hellmut Ritter ile birlikte Ebü'l-Kāsım Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî'ye atfedilen Ġāyetü'l-ḥakîm'in tercümesine başladı. Ritter'in İstanbul'a gitmesi üzerine 1927'de Berlin'de kurulan Tabii Bilimler Tarihi Araştırma Enstitüsü'nde Julius Ferdinand Ruska'nın asistanı olarak göreve başladı. 1929'da Prusya Kültür Bakanı Carl Heinrich Becker'in yardımıyla bir burs kazanarak Ġāyetü'l-ḥakîm tercümesini tamamlamak için İstanbul'a Hellmut Ritter'in yanına gitti. Burada Ritter sayesinde kütüphanelerdeki yazmaları tanıdı, özellikle İsmail Saib Efendi'den (Sencer) ders aldı. Bu arada Anadolu, Suriye ve Filistin'i gezdi. Almanya'ya döndükten sonra kısa bir süre Bonn'daki üniversitede asistan olarak çalıştı, 1930 sonbaharında Frankfurt Üniversitesi'nde öğretim görevlisi oldu. Bu arada Josef Horovitz'in yanında doçentlik tezini hazırladı. "Studien zur Gâjat al-hakîm" başlıklı tezini Şubat 1931'de sunmadan kısa bir süre önce hocası Horovitz'in ölmesi üzerine aynı yılın yaz döneminden itibaren Frankfurt'taki Orientalisches Seminar kürsüsünün başına geçti. Almanya'da nasyonal sosyalistlerin iktidara geçmesinin ardından 1933'te Filistin'e göç etti ve olumsuz hayat şartları yüzünden yıllarca akademik çalışmalardan uzak kaldı. 1952'de Kudüs'teki Hebrew University School of Oriental Studies'e öğretim görevlisi olarak girdi; 1955'te yardımcı profesörlük, 1963 yılında profesörlük kadrosuna tayin edildi. 1969'da aynı üniversiteden emekli oldu. Çalıştığı bölümdeki Arap

bilim tarihi dersi müfredata Plessner'in fakülteye intisabından sonra konmuştur. Plessner 27 Kasım 1973'te Kudüs'te öldü. İslâm ilimleri tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Plessner, İslâm âleminde gelişen ilmî birikimin modern tabii bilimlerin ortaya çıkışında büyük tesiri olduğuna dikkat çekmiş, özellikle Arapça yazılmış hermetik kitapların gün yüzüne çıkarılıp tercüme edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Plessner, St.I, II [1954], s. 59).

Eserleri. 1. Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft (Heidelberg 1928). Doktora tezidir. 2. Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft: ein Versuch (Tübingen 1931). Doçentlik takdim dersinin basılmış şeklidir. 3. Taʿ līmü'l-luġati'l-ʿ arabiyye-Dikduk ha-lashon ha-Arvit: le-vate sefer 'Ivriyim (I-II, Kudüs 1942-1943). 4. Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verstaendnis der geistigen Welt des Islams (Tübingen 1966). Hebrew University'de 1965'te verdiği bir tebliğden ibarettir. 5. "Picatrix". Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrītī (London 1962). Sihir, astronomi ve kimyasal birleşimlerle ilgili Ġāyetü'l-ḥakîm adlı eserin Hellmut Ritter ile birlikte Almanca'ya yaptıkları tercümesidir. 1925'te tercümesine başlanmışsa da ancak 1930'lu yıllarda tamamlanabilen eser yayınevine teslim edilmiş, fakat burada çıkan bir yangın yüzünden yanmıştır. Plessner'in Kudüs'teki evinde bulunan müsveddesine dayanılarak eserin tercümesi yeniden düzenlenip neşredilmiştir. Ritter kitabın aslını 1933'te yayımlamıştır (Ġāyetü'l-ḥakîm ve eḥaḳḳu'n-netîceteyn bi't-taḳdîm, Leipzig 1933). 6. Das sogenannte "Buch vom Wesen der Seele" und seine Stellung in der mittelalterlichen Geistesgeschichte (Göttingen 1971). Bahya ben Joseph ibn Pakuda'ya ait olduğu tahmin edilen Kitâbü Meʿ âni'n-nefs adlı eser hakkında bir tebliğdir (Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philosophisch-historisches Klasse serisi). 7. Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung: Studien zu Text und Inhalt der Turba Philosophorum. Eseri Felix Klein-Franke, Plessner'in ölümünden sonra neşretmiştir (Wiesbaden 1975).

Plessner ayrıca Almanca, İngilizce, İbrânîce ve İtalyanca hemen hepsi bilim tarihiyle ilgili makaleler, ansiklopedi maddeleri, kitap tanıtım ve eleştiri yazıları kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: "Neue Materialien

zur Geschichte der Tabula Smaragdina” (Isl., XVI [1927], s. 77-113); “Der Inhalt der Nabataeischen Landwirtschaft.

Ein Versuch, Ibn Wahsîja zu rehabilitieren” (Zetschrift für Semitistik, VI [1928], s. 27-56); “Hermes Trismegistos and Arab Science” (St.I, II [1954], s. 45-59); “The Place of the Turba Philosophorum in the Development of Alchemy” (ISIS, XLIX/ 4 [1954], s. 331-338); “Der Astronom und Historiker Ibn Sa‘id al-Andalusî und seine Geschichte der Wissenschaften” (RSO, XXXI [1956], s. 235-257); “Gābir Ibn Hayyān und die Zeit der Entstehung der arabischen Gābir-Schriften” (ZDMG, CXV [1965], s. 23-138); “Studien zu arabischen Handschriften aus Stambul, Konia und Damaskus” (Islamica, sy. IV [1931], s. 525-561); “Über einige Schriften Avicennas und al-Fārābīs zur Psychologie und Ethik” (Ignace Goldziher Memorial Volume, Jerusalem 1958, II, 71-82, 217-221); “Al-Fârâbî’s Introduction to the Study of Medicine” ([ed.] S. M. Stern v.dğr., Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Essays Presented to Richard Walzer, Oxford 1972, s. 307-314); “Samuel Miklos Stern, die Ikhwân as-Safâ’ und die Encyclopaedia of Islam” (IOS, II [1972], s. 353-361); “The Natural Sciences and Medicine” ([ed.] J. Schacht - C. E. Bosworth, The Legacy of Islam, Oxford 1974, s. 425-460).

BİBLİYOGRAFYA

Martin Plessner, “Von der Islamwissenschaft zur Geschichte der Wissenschaft”, Wege zur Wissenschaftsgeschichte (ed. B. Sticker - F. Klemm), Wiesbaden 1969, s. 75-81; a.mlf., “Hermes Trismegistos and Arab Science”, St.I, II (1954), s. 45-59; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 457-458; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 468-471; F. Rosenthal, “‘Picatrix’: Das Ziel des Weisen von Pseudo Magrîtî”, Speculum, XXXVIII/4, Cambridge 1963, s. 656-658; W. Hartner, “Notes on Picatrix”, ISIS, LVI/4 (1965), s. 438-451; R. Sellheim, “Martin Plessner”, Isl., LII/1 (1975), s. 1-5; “Plessner, Martin [Meir, 1900-]”, EJd., XIII, 644-645.

Hilal Görgün

PLEVNE

Kuzey Bulgaristan’da tarihî bir şehir.

Bulgarca adı Pleven olup büyük ve modern bir sanayi şehridir. Balkan dağlarından çıkarak Tuna nehrine doğru akan Vid’in bir kolu olan Tuçenitsa akarsuyunun çevresinde gelişen Pleven ovasının aşağı tarafında deniz seviyesinden yaklaşık 105 m. yüksekte kurulmuştur. Sofya’dan Rusçuk (Ruse) üzerinden Bükreş’e ve Karadeniz liman şehri olan Varna’ya giden büyük kara ve demir yolu Plevne’den geçer.

Osmanlı döneminde (1393-1878) Plevne pek çok cami, tekke ve medresesiyle öne çıkan bir şehir özelliğine sahipti ve XIX. yüzyılda kırk altı köyü bulunan, Niğbolu sancağına bağlı bir kaza merkeziydi. 1864’te Tanzimat’ın yeni düzenlemeleriyle birlikte Tuna vilâyetinde bulunan Rusçuk sancağına bağlanmıştı. Plevne, 1877’de Çar II. Aleksandr’ın bizzat kumanda ettiği kalabalık Rus-Rumen ordusuna karşı Gazi Osman Paşa’nın uzun süreli müdafaası ile tanınmıştır.

Plevne, bugünkü yerinin hemen yukarısında bulunan ve Kayalık adıyla da bilinen eski bir Roma şehrinin (Storgosia) dolaylı biçimde devamı niteliği taşır. Storgosia 600 yılı civarında Slav ve Avar işgalleri neticesinde ortadan kalktı. Bulgar-Bizans döneminde küçük bir kale ve bunun dışında bir yerleşme yeri durumundaydı. X. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadarki dönemde rastlanan birkaç düzine para ve XIII. yüzyıldan kalma bir yahudi mezar taşı bölgeyle ilgili zayıf bilgiler verir. Ortaçağ’a ait olan kale, yazılı kaynaklarda sadece 1266 yılında Macar Kralı Büyük Stephan’ın askerlerinin Plevne Kalesi’ni (Castrum Pleun) alması esnasında zikredilir. Plevne Kalesi, Plevne-i Bâlâ köyünde yer almakta olup ilk defa 884’te (1479) Niğbolu sancağının bugüne ulaşan en eski tahrir defterinde kaydedilmiştir. 922 (1516) tarihli Mufassal Tahrir Defteri’nde burası “kâfirler zamanından kalma bir kale” olarak geçer. Ortaçağ Plevnesi’nin 790 (1388) yılında Çandarlı Ali Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunun saldırısında tahribata uğramış olması muhtemeldir, ancak bununla ilgili herhangi bir kaynak yoktur. 1393’te Osmanlı idaresine geçmiş olmalıdır. 848 (1444)

sonbaharındaki Varna Haçlı saldırısı esnasında yıkılmış olma ihtimali mevcuttur. Bu saldırılarda Kuzey Bulgaristan'da yer alan pek çok kasaba ateşe verilmişti. Plevne'nin fethiyle ilgili olarak Evliya Çelebi'nin işaret ettiği hususlar ve Mihaloğlu ailesiyle ilgili verdiği bilgiler, daha çok mitolojik mahiyet arzeder.

Bugünkü Plevne şehri XV. yüzyılda Osmanlılar tarafından kurulmuştur. Mihaloğlu Ali Bey'in 866'da (1462) Plevne'de veya Plevne yakınlarında ikamet etmesiyle başlayan süreç Plevne'nin bir yerleşim yeri haline dönüşmesini sağlamıştır. 1480'li yıllarda Plevne-i Bâlâ (1479'da dokuz müslüman, on hıristiyan hânesi) ve Plevne-i Zîr (1485'te üç hıristiyan hânesi), Plevne'nin geniş arazilerinde yerleşim olmayan yirmi mezraa ile birlikte II. Bayezid tarafından Gazi Ali Bey'e mülk olarak verilmiştir. Ali Bey, birkaç yüz hıristiyan Bulgar ve müslüman Türk sivil nüfusu buradaki yirmi mezraaya yerleştirdi ve Plevne-i Zîr'i bunların merkezi yaptı. Bu yeni kasaba bir cami, büyük bir medrese, bir zâviye, imaret, han ve Gazi Ali Bey Hamamı etrafında gelişti. Burada oturanlara vergi muafiyeti ve bazı imtiyazlar tanındı. Receb 901'de (Mart 1496) yirmi köyün hepsi ve yeni kasaba vakfa dönüştürüldü. Vakfiyesine göre buradaki imarette, nereden geldiğine ve hangi dinden olduğuna bakılmaksızın ziyaretçilere hizmet verecekti. Ali Bey, Plevne'ye yahudi göçmenleri davet etti. 913'te (1507-1508 / bazı kaynaklarda 906/1500'de) vefat ederek camisinin arkasındaki türbeye defnedildi. Prizrenli şair Sûzî Çelebi, onun hayatını ve faaliyetlerini manzum olarak kaleme almıştır. Mihaloğulları'nın imar faaliyeti sonucu Plevne kasabası gelişti, 922'de (1516) burada 200 hâne müslüman, doksan dokuz hâne hıristiyan, altmış dokuz hâne yahudi ve on bir hâne Çingene (yaklaşık 1800-2000 kişi) vardı.

Plevne, Osmanlı idare teşkilâtında Rumeli eyaletinin Niğbolu sancağına bağlandı. Mihaloğulları, pek çok cami, okul, vakıf, çeşme ve yol yaparak şehri geliştirme politikasını sürdürdüler. 981'de (1573-74) Mihaloğlu Ali'nin torunu Süleyman Bey,

Kuzey Bulgaristan'ın en önemli yapılarından ve klasik Osmanlı tarzının en iyi örneklerinden biri olan Kurşunlu Cami'yi yaptırdı.

932'de (1526) Mohaç Savaşı sonrası Budin'e giren Osmanlılar buradaki

yahudileri Plevne'ye yerleşmeye teşvik ettiler. 957 (1550) tarihli Tahrir Defteri Plevne'deki yahudi nüfusunu kırk bir hâne (200 kişi) olarak verir. Aynı kaynak Almanya'dan altmış iki ve diğer Latin topraklarından (yahûdiyân-i Frenk) seksen dört hâne yahudinin Plevne'ye yerleştiğini gösterir. 987 (1579) tarihli defterde bu planlı politikaların sonuçları görülür. Diğer sivil yerleşimlerle birlikte XV. yüzyılda yirmi iki hâneden ibaret Plevne adını taşıyan iki köy (aşağı ve yukarı) böylece XVI. yüzyıl sonlarına doğru birleşmiş ve 558'i müslüman, 209'u yahudi, 180'i Bulgar hıristiyan olmak üzere toplam 947 hâne (yaklaşık 5000 kişi) nüfusuyla Kuzey Bulgaristan'ın en büyük şehirlerinden biri olan Plevne'yi ortaya çıkarmıştır. XVI. yüzyılda Plevne'nin etrafındaki hıristiyan vakıf köyleri ve özellikle iki manastır (kasaba yakınındaki St. George ve dışındaki Sadovets), Kuzey Bulgaristan'ın Ortodoks kiliseleri için İncil ve kilise kitapları çoğaltma ve yazımıyla öne çıktı. Plevne yahudileri de edebî eserler meydana getirdiler. Bunlardan biri, 1523-1536 yılları arasında İspanya'dan kaçarak yöreye gelen ve Plevne Sinagogu'nda haham olarak çalışan Joseph ben Ephraim Caro'dur.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda Plevne savaşlar dolayısıyla geriledi. Özellikle 1596'da Eflak voyvodası Mihal (Cesur) yirmi vakıf köyündeki binlerce hıristiyan ahaliyi zorla Eflak'a yerleştirdi ve tahribatta bulundu. İşgalden sonra eski kalenin harabeleri ortadan kaldırıldı ve taşları bedesten yanında yeni ve büyük bir hanın inşasında kullanıldı. 1659'da buraya gelen Katolik Papazı Philipp Stanislavov, iki kilisesi bulunan 500 Ortodoks Bulgar ve yedi camisi olan 5000 Türk nüfustan söz eder. 1662 yılında Evliya Çelebi, Plevne'yi ziyaret ettiğinde şehir daha önce uğradığı Eflak saldırısının izlerini taşımaktaydı. Evliya Çelebi, buranın Mihaloğulları tarafından idare edildiğini belirterek 2000 kadar evin bulunduğunu, Gazi Ali Bey İmareti'nin hizmet vermeyi sürdürdüğünü, ayrıca şehirde bir medrese, yedi sıbyan mektebi, altı tekke ve altı hanın mevcut olduğunu yazar (Seyahatnâme, VI, 164-165).

1689'da Plevne şehri, Selim Giray kumandasındaki Tatar ordusunun Macar seferine giderken bölgeden geçişi esnasında hasar gördü. 1719'da şehrin aşağı kısmındaki evler ve dükkânlar büyük bir sel neticesinde ortadan kalktı. 1751 tarihli Avârız Defteri'ne göre şehir 1580 yılındaki durumuna göre küçülmüştü. Nüfusun dörtte üçü müslümandı ve mahallelerin isimleri

hâlâ değiştirilmemişti (BA, KK, nr. 2813). 1800'den sonra Plevne yeniden hızla büyüdü. Hıristiyan Bulgar hâne sayısı arttı ve müslüman hâne sayısını geçti. II. Mahmud'un reformları esnasında Mihaloğlu ailesi atalarından kalan çeşitli vakıfların mütevelliliklerini sürdürdü. II. Mahmud'un 1823 tarihli bir fermanı onların mütevelliliklerini tasdik ediyordu. 1817-1818'de Mihaloğlu ailesinin vakıf binaları onarıldı ya da tekrar inşa edildi. Plevne Müftülüğü'nde muhafaza edilen yarım düzine Osmanlı kitâbesi bu çalışmaya tanıklık etmektedir.

1286 (1869-70) tarihli Tuna Vilâyeti Salnâmesi'nde Plevne'de on sekiz cami, iki kilise, bir havra, 925 dükkân, bir hamam ve otuz han bulunduğu belirtilmektedir. 1285 (1868-69) salnâmesinde ayrıca üç medrese ve beş tekke yer almaktadır. Avusturyalı coğrafyacı Felix Kanitz, Osmanlı Devleti'nin son yıllarında Plevne'de 1474 müslüman, 474 hıristiyan ve yetmiş beş yahudi evinin bulunduğunu söylemektedir.

1877 yılı Temmuz ve Aralık ayları arasında cereyan eden meşhur kuşatma esnasında şehir tahribata uğradı (bk. PLEVNE MUHAREBELERİ). Antlaşmanın ardından bütün müslüman nüfus göç etti ve üçte ikisi barıştan sonra evlerine geri dönemedi. I. Dünya Savaş'ından önceki yıllarda şehir modern yapılanmaya göre tekrar inşa edildi. Aynı süreçte bütün Osmanlı yapıları yerle bir oldu. Gazi Ali Bey Medresesi, imareti ve camisi yerine Rus askerlerinin 1877 yılındaki mücadelesine ithafen büyük bir anıt dikildi. Söz konusu anıt halen ayaktadır ve Osvobojdenieto na Pleven 1877 Müzesi olarak bilinmektedir. Süleyman Bey Camii 1931'e kadar ayakta kalmıştır. Ancak bugün yerinde askerî kulüp binası vardır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Plevne, Kuzey Bulgaristan'ın en büyük endüstri merkezlerinden (petrol rafinerisi ve tekstil, çimento, tütün endüstrileri) biri haline geldi. Şehir aynı zamanda tahıl, pamuk ve şarap ticaretinin merkezi durumundadır. Nüfusu XXI. yüzyılın başlarında 150.000'e yaklaşmıştı. Bugün Plevne'de ağaç ve kerpiçten yapılmış sade bir camisi bulunan az sayıda müslüman yaşamaktadır. Günümüzde Plevne Müftülüğü, Sofya'daki Bulgaristan Başmüftülüğü'ne bağlı olarak faaliyetlerini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 382, s. 685-686; Tahrir Defteri, Sofia Nacionalna Biblioteka, Kiril i Metodii, Or. N. K., nr. 12/9, vr. 10b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 164-165; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1882, II, 76 vd.; Mouzaffar Pascha - Talaat Bey, Défence de Plevna d’après les documents officiels et privés réunis sous la direction de muchir Gazi Osman Pascha, Paris 1889, tür.yer.; K. Jireček, Das Fürstenthum Bulgarien, Wien 1891, s. 189, 286, 545; N. V. Michoff, La population de la Turquie et de Bulgarie au XVIIIe et au XIXe siècle, Sofia 1929, III, 28, 66, 108, 164, 192, 219, 229, 255, 298, 424; J. Trifunov, Istoria na Grada Pleven do Osvoboditelnata Voina, Sofia 1933, tür.yer.; Ž. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 340-342; Levent, Gazavatnâmeler, tür.yer.; R. Furneaux, The Siege of Plevna, London 1958, tür.yer.; M. Stajnova, Osmanskite Biblioteki v Balgarskite zemi XV-XIX vek, Sofia 1982, s. 150-154; M. Kiel, Bulgaristan’da Osmanlı Dönemi, Kentsel Gelişmesi ve Mimari Anıtlar, Ankara 2000, s. 40-45; a.mlf., “Plewna”, EI² (İng.), VIII, 317-320; G. B. Mc. Clellan, “Capture of Kars and Fall of Plevna”, The North American Review, CXXVI, New York 1878, s. 132-155; A. Olesnički, “Suzi Çelebi iz Prizren, Turski Pesnik-ıstorik 15.-16. veka”, Glasnik Skapskog Naučnog Društva, VII, Skopje 1934, s. 69-82; Şerafeddin Turan, “Plevne”, İA, IX, 569-572; “Pleven”, Kratka Balgarska Enciklopedja, Sofia 1967, IV, 151-152; “Plevenski Okrig”, a.e., IV, 152-153.

Machiel Kiel

PLEVNE MUHAREBELERİ

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında 8 Temmuz-10 Aralık 1877 tarihlerinde Plevne’de yapılan savunma savaşları.

XIX. yüzyıl Osmanlı tarihinin en önemli direniş mücadelesini teşkil eden

Plevne müdafaası, Gazi Osman Paşa kumandasındaki bir kolordu tarafından kendilerinden çok daha üstün Rus-Rumen ordusuna karşı bugün Bulgaristan'ın kuzeyinde yer alan Plevne önlerinde gerçekleşmiştir. Rusya 24 Nisan 1877'de Osmanlı Devleti'ne karşı savaş açtığı zaman Gazi Osman Paşa, Sırp ve Rumenler'in muhtemel hareketlerine mani olmak için Vidin'de, Tuna cephesi başkumandanı Serdârıekrem Abdülkerim Nâdir Paşa'nın emrinde bulunmaktaydı. Ruslar'ın Tuna'yı hiçbir ciddi mukavemet görmeden geçmeleri üzerine Osman Paşa 1 Temmuz sabahı 25.000 kişilik bir kuvvetle, Balkanlar'a doğru sarkmakta olan Ruslar'ın önüne bir engel çekmek ve Niğbolu Kalesi'ni kurtarmak üzere harekete geçti. Fakat Niğbolu'ya yaklaştığında Serdârıekrem Abdülkerim Paşa âcilen Plevne'ye yönelmesi için emir gönderdi. Osman Paşa 7 Temmuz 1877'de Plevne'ye ulaştı. Burada sahra istihkâmları inşa ettirdi, avcı hendekleri kazdırdı, topçu birliğinin büyük bir kısmını toprak siperler gerisine yerleştirdi. Emrindeki güçler yirmi beş tabur piyade, altı süvari bölüğünden ibaretti. O sırada müdafaa hazırlığını yaptığı Plevne Orhaniye, Sofya, Lofça ve Bulgarani'den gelen ana yolların kavşağında, Sofya'nın 138 km. kuzeydoğusunda Vid ırmağının kolu Tuçençe çayının kenarında küçük bir kasaba olup savaş sırasında hemen hemen bütün halkı Türkler'den oluşmaktaydı.

Grandük Nikola, Osmanlı kuvvetlerinin Plevne yöresinde toplanmakta olduğu haberini alınca ordusunun sağ tarafında böyle bir kuvvetin bulunmasına imkân vermemek için Batı Ordusu kumandanı General Krüdener'e hücum etmesi için emir verdi. General Krüdener'in sevkettiği General Schilder, 8 Temmuz'da henüz takviye almamış yorgun Osmanlı birliklerini tahkimsiz durumda bulunan bu mevkiden atmak için taarruzda bulunduysa da başarılı olamadı. I. Plevne Muharebesi diye anılan bu muharebede Ruslar savaşa katılan kuvvetlerinin yarısını kaybetti ve yetmiş dördü subay olmak üzere 3000 kadar ölü verdi. I. Plevne Muharebesi muzafferiyeti üzerine General Gurko, Balkanlar'dan tekrar kuzeye çekilmek zorunda kaldı. II. Abdülhamid, I. Plevne Muharebesi galibiyetinden dolayı Osman Paşa'yı bir telgraf yollayarak tebrik etti.

8 Temmuz yenilgisinden sonra Grandük, Krüdener'i yeni kuvvetlerle takviye ederek Plevne üzerine ikinci defa taarruzda bulunulması emrini verdi. General Krüdener, büyük kuvvetlerle Plevne önüne gelip General

Schilder’e katıldı. Ruslar’ın bu sırada asker sayısı yaklaşık 60.000’e ulaşmıştı, ayrıca kırk-elli parça top bulunuyordu. Osman Paşa’nın kuvvetleri ise 33.000 muharipten ibaretti; ordunun top mevcudu ise elli sekizdi. 18 Temmuz sabahı başlayan muharebe güneş batıncaya kadar sürdü ve Ruslar geri çekilmek zorunda kaldı. Osman Paşa ikinci günü akşam üzeri birliklerine karşı taarruz emrini verdi; yirmi altı saat süren bir muharebeyi müteakip icra edilen bu hücum da Ruslar’ın bozguna uğramasıyla sonuçlandı. Firar eden Rus askerlerinin arkasından yetişen süvari birliği yakaladıklarını öldürdü, birçoğu da Osma deresine düşerek boğuldu. Osman Paşa’nın zafer haberi İstanbul’da büyük bir coşku ile karşılandı; kendisine birinci rütbeden bir kıta Nişân-ı Osmânî ile II. Abdülhamid tarafından kabzası altın bir kılıç, bir çift dürbün ve bir çift revolver verildi. Osman Paşa’nın II. Plevne Muharebesi’nde başarılı oluşunda topları istihkâmlara yerleştirerek âdeta seyyar tabyalar durumuna getirmek suretiyle tesirli bir atış gerçekleştirilmesi yanında piyadelerini toprak siperler ardına gizleyip karşı ateşten korumasının büyük rolü olmuştur. Osman Paşa ordusunun modern Maritini-Henri tüfekleri ve bol miktarda cephane ile techiz edilmiş olması, Rus piyadesinin ellerinde seri halde ateş etmeyen eski model tüfekler bulunması bu zaferleri sağlayan unsurlardan bir diğeriydi. Osman Paşa’nın verdiği rapora göre II. Plevne Muharebesi Ruslar’a 8000’den fazla ölü ve bunun iki üç misli yaralıya mal olmuştu. Osman Paşa ise yine kendi ifadesine göre 100 şehid ve 300 kadar yaralı vermişti. Elde edilen bu galibiyetle savaşın istikbali Tuna’nın 30 km. güneyindeki bu küçük kasabada düğümlendi. Osman Paşa’nın savunma savaşı stratejisine yepyeni unsurlar getirdiği daha muhasaranın ortalarında iken kabul edilmişti.

Gazi Osman Paşa’nın bu galibiyetlerden sonra Rus ordusuna karşı en büyük zaferi 11 Eylül 1877’de kazanmış olduğu III. Plevne Muharebesi’dir. Yenilgi neticesinde Rus liderlerini karamsarlık ve kendilerine güvensizlik sarmış, hatta Grandük Nikola Tuna’nın gerisine çekilmeyi teklif etmiş, fakat imparator ve Rus savaş bakanı Milivtin tarafından bu fikrinden vazgeçirilmiştir. Rumen ordusunun katılımı ve yeni Rus takviyelerinin gelmesiyle süvari ve piyade mevcudu 100.000’i aşan Ruslar’ın 432 topu bulunuyordu. 7 Eylül sabahından 11 Eylül sabahına kadar gece gündüz süren çok şiddetli bir topçu ateşinin ardından 11 Eylül günü Rus ordusunun sabahtan akşama kadar devam eden umumi hücumu da başarısızlıkla sonuçlandı. Üç general, 350 subay ve 15.200 askerin ölümüyle Rus zayiatı

15.550 kişiyi bulmuştu. Osmanlı tarafında ise 3-4000 şehid ve yaralı vardı. Bu yenilgi karşısında çaresizliğe düşerek geri çekilen Ruslar, Niğbolu-Rusçuk-Şıpka üçgeni içerisinde âdeta mahsur kaldılar. Bu muzafferiyet üzerine II. Abdülhamid bir telgraf ve beraberinde bazı hediyeler göndererek Osman Paşa'yı tebrik etti, kendisine gazilik unvanı verdi. Ruslar III. Plevne Muharebesi'nden sonra burasının savaş yolu ile zaptedilemeyeceğini anlamışlardı. Eylül ortalarında yalnız Plevne önlerindeki zayiatları ölü ve yaralı olarak 50.000'e yaklaşmıştı. Bu sebeple kuşatma faaliyetine geçilmesine karar verildi. Plevne önündeki kuşatma ordusu kumandanlığını General Totleben yapacaktı. General Gurko'nun Gurno-Dubnik ve Teliş mevkilerini geri almasıyla Plevne tamamen muhasara altına alındı.

Elindeki erzakın ancak kısa bir süre yeteceğini anlayan ve teslim olmakla huruç hareketinde bulunma şıklarıyla karşı karşıya kalan Osman Paşa yapılan müzakerelerden sonra huruç hareketine karar verdi. 10 Aralık sabahı ordusunu ikiye ayırdı ve muhasara hattının yakınına kadar sokulup Ruslar'ın bulunduğu ilk istihkâmlara saldırdı. Birinci fırka Rus hattını yarmaya başlayarak üç büyük istihkâm ve on bir kadar topu zaptettiyse de huruç hareketini tamamlamak için ihtiyata bırakılmış olan 20.000 kişilik kuvvetin zamanında muharebeye katılamaması neticesinde zayıf düştü ve bir süre sonra başarısızlığa uğradı. Bunu haber alan Osman Paşa,

Vid suyundan ric'ata karar verdi. Fakat bu sırada Rus-Rumen topçularının ateşi sonucu atı bir şarapnel parçasıyla vuruldu, kendisi de sol bacağından yaralandı. Neticede huruç hareketi geri püskürtüldü. Plevne ordusu önden ve arkadan kuşatıldı. Bu durum karşısında Osman Paşa mukavemetin imkânsızlığını gördü ve maiyetinde bulunan kumandanların ısrarı sonucu teslim olmaya karar verdi. Plevne'nin düşmesi Rus kuvvetlerine İstanbul yolunu açmış, savaşın seyrinde Ruslar'ı bir süre durdurmak dışında herhangi bir fayda sağlamamıştır. Ancak burada yapılan müdafaa hareketi, bütün Osmanlı ülkesinde yeni bir direniş ruhu ve millî heyecana yol açtığı gibi Avrupa kamuoyunda da büyük yankı bulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

F. Bamberg, Geschichte der orientalischen Angelegenheit im Zeitraume des Pariser und des Berliner Friedens, Berlin 1892, s. 530-559, 568-572; Mir'ât-ı Hakîkat, II, 201-202 vd.; Osman Senâî, Plevne Kahramanı Gazi Osman Paşa, İstanbul 1317, s. 9; M. Maurice, The Russo-Turkish War, London 1905, s. 101; Ahmed Sâib, Son Osmanlı-Rus Muhârebesi, Kahire 1327, s. 144, 225; H. M. E. Brunker, Story of the Russo-Turkish War, 1877-78 (in Europe), London 1911, s. 31 vd.; Miralay Talat, Plevne Müdâfaası, İstanbul, ts., tür.yer.; F. W. Von Herbert, Plevne Müdafaasında Bir İngiliz Zabitinin Hatıraları (trc. Nurettin Artam), Ankara 1938, s. 39 vd.; Ali Fuad Erden, Osmanlı-Rus Seferi Şıpka ve Plevne Muhârebâtı, İstanbul 1948, III, 929 vd.; Danişmend, Kronoloji, IV, 303 vd.; İ. Halil Sedes, Osmanlı-Rus ve Romen Savaşı, İstanbul 1955, V, 15-17; VI, 98; X, 580 vd.; R. Furneaux, The Siege of Plevna, London 1958, s. 38 vd.; Enver Behnan Şapolyo, Türk-Rus Savaşları Tarihi, Gazi Osman Paşa ve Plevne Müdafaası, İstanbul 1959, s. 95; A. V. Boldur, "Plevna", TD, sy. 32 (1979), s. 681 vd.

M. Metin Hülagü

PLOTİN

(ö. m. 270)

İslâm felsefesi üzerinde önemli etkileri olan Yeni Eflâtunculuğun kurucusu

(bk. YENİ EFLÂTUNCULUK).

POCOCKE, Edward

(1604-1691)

Oxford Üniversitesi'nin ilk Arapça profesörü, teolog ve şarkiyatçı.

Oxford'da doğdu. Oxford Üniversitesi'ne bağlı kolejlerden Magdelen Hall'de teoloji eğitimi görüp ardından bir süre öğrenim gördüğü Corpus Christi College'da araştırmacı olarak göreve başladı. 1629'da papazlık pâyesi aldı. Daha sonra kendini şarkiyat çalışmalarına verdi; Semitist Matthias Pasor ile Arabist William Bedwell'in yanında İbrânîce, Ârâmîce, Süryânîce ve Arapça öğrendi. O yıllarda Bodleian Kütüphanesi'nde bulduğu, Ahd-i Cedîd'in 1555 ve 1627 baskılarında yer almayan Süryânîce versiyonundaki Petrus'un İkinci Mektubu, Yuhanna'nın İkinci ve Üçüncü mektupları ile Yahuda'nın Mektubu kitaplarının Grekçe yazmalarını Süryânîce ve İbrânîce nüshalarıyla karşılaştırarak Latince'ye çevirip orijinal metinleri notlarla birlikte yayımladı (Leiden 1630). Aynı yıl Halep'teki İngiliz Levantenleri'nin vâizliğine tayin edildi ve 1636'ya kadar görev yaptığı süre içinde bir yandan bildiği Doğu dillerini geliştirip Sâmirîce ve Habeşçe öğrenirken bir yandan da müslüman ve yahudi arkadaşlarının yardımıyla Oxford Üniversitesi rektörü ve Canterbury Başpiskoposu William Laud için el yazması kitap topladı (sayısı 400'e ulaşan bu yazmalar halen Bodleian Kütüphanesi'ndedir). Ülkesine döndüğünde Oxford Üniversitesi'nin ilk kadrolu Arapça profesörü oldu. Hocalığı sırasında akademik çevrelere şarkiyat çalışmalarının önemini kabul ettirmeyi başardı. 1637'de araştırmalarda bulunmak üzere İstanbul'a gönderildi; 1641'de Londra'ya döndü. Ertesi yıl Berkshire Childrey College'ın direktörlüğüne, 1649'da Arapça profesörlüğünün yanı sıra İbrânîce profesörlüğüne getirildi. 10 Eylül 1691'de Oxford'da öldü.

Pococke ilk defa, o zamana kadar Avrupa'ya ulaşan bilgileri orijinal Arapça kaynaklarla karşılaştırmak ve müslümanları bir ilim adamı gözüyle kendi ülkelerinde incelemek suretiyle İslâm'ın ve entelektüel tarihinin bir resmini ortaya koymuş ve daha sonra gelen araştırmacılara rehberlik etmiştir. Özellikle Araplar'dan yola çıkarak müslümanların felsefeye yatkın

olmadığı şeklindeki ön yargıların geçersizliğini tarihî kanıtlarla ilk defa o ispatlamaya çalışmış, bu arada kendisiyle aynı adı taşıyan oğlunun İbn Tufeyl'in Ḥay b. Yaḳẓân'ını Latince'ye çevirip Arapça metniyle birlikte Philosophus autodidaktus adı altında yayımlamasına yardımcı olmuştur (1674). Yine Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili bazı hususların doğru olmadığını kaynaklara başvurarak tesbit etmiştir. Pococke, aynı zamanda İslâm kaynaklarının ilk tahkikli metin neşrini ve aslına bağlı tercümelerini gerçekleştiren kişidir. 1649'da İbnü'l-İbrî'nin Târîḫu Muḫtaṣari'd-düvel'inden İslâm öncesi Arap tarihiyle ilgili bölümü geniş bir yorumla birlikte Specimen historiae arabum adı altında yayımlamıştır. Oxford Üniversitesi'nde Arap harfleriyle basılmış ilk iki kitaptan biri olan eser Pococke'un uzun süre Doğu yazmaları üzerinde yaptığı çalışmaların ürünüdür. İbnü'l-İbrî'nin anılan kitabının tamamını daha sonra Historia compendiosa dynastiarum adını verdiği Latince tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Oxford 1663). Ölümüne kadar sürdürdüğü yoğun çalışmaları arasında çoğu Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd metinleri olmak üzere çeşitli Mûsevîlik ve Hıristiyanlık konularını ele almış, bunların bazılarını Arapça tercümeleriyle birlikte yayımlamıştır (Grotius de veritate christianae religionis [cum versione arabica] 1660; Catechismus ecclesiae Anglicanae [lingua arabica] 1671; Partes praecipuae liturgiae ecclesiae Anglicanae [lingua arabica] 1674).

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 85-90; G. J. Toomer, Eastern Wisedome and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England, Oxford-New York 1996, s. 116-167; H. Daiber, "XVII. Yüzyılda Oxford'da İslâm Felsefesinin Ele Alınışı: Pocockların (Baba ve Oğul) İslâm Felsefesinin Avrupa'da Kavranılmasına Katkısı", İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi (haz. C. E. Butterworth - B. A. Kessel, trc. Ömer Mahir Alper - Ayşe Meral), İstanbul 2001, s. 79-98; P. M. Holt, "The Study of Arabic Historians in Seventeenth Century England: The Background and the Work of Edward Pococke", BSOAS, XIX/3 (1957), s. 444-455; L. P. Harvey, "British Arabists and al-Andalus", al-

Qantara, XIII/2, Madrid 1992, s. 423-436; D. A. Agius, "G. A. Russel (ed.): The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England, Leiden-New York and Köln: E. J. Brill, 1994", BSOAS, LXI/1 (1998), s. 137-138; "Pococke, Edward", EAm., XXII, 270-271; G. E. Silverman, "Pococke, Edward (1604-1691)", EJd., XIII, 665-666.

Şenol Korkut

PODGORİCA

Karadağ'da tarihî bir şehir.

Sırbistan'dan ayrılan Karadağ Cumhuriyeti'nin başkenti ve dörtte biri müslüman olan toplam 136.000 nüfusuyla (2005 yılı) ülkenin en büyük şehridir. 1948-1992 yılları arasında Titograd adıyla anılmıştır. Şehir, Ribnica İşkodra gölüne dökülen Morača nehriyle Ribnica (Zeta) suyunun birbirine kavuştuğu yerin yakınında düz bir ova ortasında deniz seviyesinden 50 m. yüksekte kurulmuştur. İşkodra gölünün 20 km. kuzeyinde bulunur. Podgorica'nın bugünkü yerinin 5 km. kuzeyinde eskiden Roma şehri Doclea yer almaktaydı. Buranın tarihi 600 yılında Slav ve Avar işgaline kadar gider. 617'de bu eski şehir deprem sonucu yıkılmıştır. Podgorica bölgesi tarih öncesinden beri sürekli yerleşime sahne olmuştur. Stara Varoş'un 2 km. kuzeyinde, şehrin ismini aldığı aşağı Gorica dağının altındaki mezarlıkta tarihi XII. yüzyıla kadar geri giden Saint George adlı küçük bir kilise durmakta ve Podgorica'nın Osmanlı şehri olmadan önceki dönemine işaret etmektedir. Burası Ribnica ve Morača nehirlerinin birbirine karıştığı yerde, küçük ve açık bir yerleşme yeri olarak ilk defa Ribnica adıyla 1216'da zikredilir.

Podgorica ismine ilk defa 1326 yılında rastlanır. Şehir, 861'de (1457) Osmanlı topraklarına katıldı. 879-883 (1474-1478) yılları arasında Fâtih Sultan Mehmed, Ribnica ve Morača nehirlerinin birbirine kavuştuğu, dik sarp kayalıklar tarafından korunmuş olan bölgeye bir kale ve cami inşa ettirdi. 1479'da önemli bir yer olan İşkodra'nın fethinden sonra Podgorica bölgesi yeni oluşturulan İşkodra sancağına dahil edildi. 890 (1485) tarihli İskenderiye Tahrir Defteri'nde Podgorica'dan halkı hıristiyan olan kırk hânelik (200 kişi) bir kasaba olarak söz edilir. Defterde ayrıca, daha sonraki asırlarda bölgedeki İslâmî cemaatin çekirdeğini oluşturacak olan İskender Çavuş Zâviyesi'nin adı geçer. 935-936 (1529-1530) tarihli tahrir kaydında burası yirmi bir müslüman ve 143 hıristiyan hânesinden ibaret toplam 800 kişilik nüfusa sahip bir kasaba şeklinde zikredilir (BA, TD, nr. 367). Ayrıca burada kale içerisinde bir dizdarın emrinde otuz iki kişilik askerî garnizon bulunmaktadır.

990 (1582) tarihli İskenderiye Mufassal Tahrir Defteri'nden, Podgorica'nın Karadağ'da doksan dördü müslüman olmak üzere 322 hânelik (toplam 1500 kişi) büyük bir kasaba haline geldiği anlaşılır (müslüman hânelerinin oranı % 30). Birkaç aile Anadolu'dan getirilmiş ve isimleri geldikleri yerle kaydedilmişti. Şâban 1001'de (Mayıs 1593) Alâeddin oğlu Hüseyin Ağa, Glavatića Camii'ni inşa ettirmiştir. Bu cami müslümanların sayısının çoğalmasıyla birlikte küçük gelmeye başlayınca Yûsuf Ağa Glavata tarafından 1126'da (1714) yenilenmiştir. Bir okul ve medreseyi de ihtiva eden bu külliyede bir de mahkeme bulunmaktadır.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda Podgorica, İslâmî bir merkez olarak gelişme göstermeye başladı. 1662 yılında Evliya Çelebi, Podgorica hakkında kısa bilgi vererek kasabanın savaşçı halkından ve Fâtih Kalesi'nden söz eder. Ona göre kale içinde 300 kadar küçük ev, Fâtih Sultan Mehmed Camii, ambarlar, cebehâneler ve toplar vardı. Burada 700 muhafız görev yapıyordu. 1189'da (1775) İşkodra Paşası Buşatlı Mehmed Paşa, Morača nehri üzerinde bir taş köprü ve Duračka Camii olarak bilinen bir cami inşa ettirdi (her ikisi de II. Dünya Savaşı'nda yıkılmıştır). XVIII. yüzyılın son dönemlerinde Hacı Mehmed Paşa Osmanagiç kasabada bir cami, okul, büyük bir saat kulesi ve zarif altıgen bir türbe yaptırdı. Cami, kule ve türbe hâlâ ayaktadır. XVIII. yüzyılda şehir Karadağ dağlarındaki soyguncu aşiretlerin saldırılarını bertaraf etmek için altı tabya ile güçlendirildi, üç kapılı surlarla korumaya alındı.

1873 tarihli Manastır Vilâyeti Salnâmesi'nde Podgorica kazasının nüfusu 4551 müslüman ve 7074 hıristiyan olarak verilir. 473 Katolik ve Ortodoks bunun dışındadır. Podgorica'nın bu dönemdeki nüfusunun % 39'u müslümandı. Kāmûsü'l-a'lâm Osmanlı döneminin sonlarındaki Podgorica'yı çoğunlukla müslüman olan ve el sanatlarıyla ticaret alanlarında gittikçe gelişen bir merkez olarak tanımlar. 1878'de Berlin Anlaşması neticesinde Podgorica hıristiyan Karadağ Devleti'ne verildi. Pek çok müslüman Osmanlı Devleti içinde kalan İşkodra'ya göç etti. 1890'da Podgorica'nın 6000 nüfusu vardı; bununla birlikte Karadağ'ın geri kalmış şehirleri içinde hâlâ ön plandaydı.

1943 yılında II. Dünya Savaşı esnasında Almanya'nın Podgorica'yı işgal

etmesi üzerine şehir müttefik güçlerince çok şiddetli biçimde bombalandı. Büyük Vezir Köprüsü ve dört tarihî cami yıkıldı, diğer iki cami de oldukça hasar gördü. 1967'de harabe durumunda olan (İskender Çavuş Camii) 1979'da tekrar onarıldı. Günümüzde bu yapı Karadağ Müslümanlar Birliği'nin bulunduğu yer ve şehirdeki İslâm kültürünün merkezi konumundadır. Osmanagiç Camii 1997-1998 yıllarında restore edildi. Her iki bina ve büyük saat kulesi devlet tarafından tarihî eser kabul edilerek korumaya alındı. 1945 yılından sonra Osmanlı döneminden kalma Podgorica şehrinin kuzeyindeki düzlükte yeni bir şehir (Nova Varoş) oluşturuldu. Böylece eski şehrin bütün idarî ve kültürel işlevleri buraya aktarıldı. Eski şehirdeki (Stara Varoş) bazı evlerle birlikte Fâtih Sultan Mehmed Camii'nin harabeleri, iki cami ve saat kulesi hâlâ bu şehirle İslâmî geçmiş arasında bir köprü konumundadır. Günümüzde ise önemli bir ticaret ve sanayi merkezi (tütün, gıda, makine-maden, dokuma, deri işleme ve mobilya sanayileri) olarak gelişmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 113-114; Selami Pulaha, Le Cadastre de l'an 1485 du Sandjak de Shkoder, Tirana 1974, I-II, tür.yer.; P. Mijović - M. Kovačević, Gradovi i utvrdjenja u Crnoj Gori, Beograd 1975, s. 128-130; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II-III, s. 281-282; Mustafa Memić, Bošnjaci muslimani Sandžaka i Crne Gori, Sarajevo 1996, tür.yer.; a.mlf., "Nastanak i širenje islama u sadašnjim granicama Crne Gore", POF, sy. 41 (1991), s. 155-185; Bajro Agović, Džamije u Crnoj Gori, Podgorica 2001, s. 65-103; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1542.

Machıel Kıel

POJEGA

Hırvatistan’ın Slavonya kesiminde eski bir şehir.

Doğu Hırvatistan’da Slavonya’da Požega, Pozsega ve Slavonska Požega şeklinde anılan şehir, bugün 20.000 dolayında nüfusuyla küçük bir yerleşme yeri olup Požega-Slavonya idarî bölgesinin merkezidir. Tuna’nın önemli kolu olan Sava ırmağına sol taraftan karışan küçük bir akarsuyun verimli vadisinde kurulmuştur. Adına, III. Bela zamanında (1172-1196) Tuna ile Sutla arasında ele geçirildiği rapor edilen üç kaleden (Zagreb, Vico / Vukovar ve Posega) biri olarak rastlanır. Bu dönemden itibaren burası önemli bir askerî istihkâm özelliği taşımıştır. Pojega’nın bulunduğu yer Romalılar döneminde Incerum adında bir iskân yeri diye bilinmektedir. Ortaçağ’ların sonuna kadar bir katedral binasına ve bir kraliyet sarayına sahip olarak kontluk merkezi haline gelmiş ve bölgenin en önemli idarî merkezlerinden olmuştur. Şehrin kalesi, Bosna ile Güney Hırvatistan’ı Macaristan ovasıyla birbirine bağlayan yolu kontrol eden bir mevkide yer almaktadır. Pojega ayrıca etrafı dağ ve tepelerle çevrilmiş zengin bir vadinin doğal merkezidir. Söz konusu vadi Romalılar döneminden itibaren Vallis Hurea (altın vadi) şeklinde zikredilmektedir. Burası XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı akınlarına hedef olduktan sonra 944 Cemâziyelâhiri sonlarında (Aralık 1537) Semendire sancak beyi Yahyapaşazâde Mehmed Bey tarafından fethedilmiş, hemen ardından sancak haline getirilip Arslan Bey’e verilmiştir.

Kale bu dönemde Mehmed Bey ve Gazi Hüsrev Bey’in vakıflarıyla gelişmeye başladı. Ancak bu kesimde bazı kalelerin 1539’a kadar Kral Ferdinand ve Hırvat-Macar asilzadelerinin elinde bulunması, bunun yanında Slavonya’daki Osmanlı idaresini tehdit eden kral ordusunun 1537 yaz mevsiminin sonlarına doğru Diyakova (Dakovo, Djakovo) civarında Gorjani tarafından mağlûp edilmesine kadar düzenli bir Osmanlı idaresi kurulamadı. Osmanlı yanlısı olan Macar Kralı Janos Szapolya, rakibi Habsburglu Ferdinand ile anlaşma yapıncaya kadar Sava nehrinin kuzeyine uzanan bölgenin elinde olduğu iddiasını sürdürdü. Bu karışık dönemden sonra Pojega 1541 yılında Budin, 1580’de Bosna ve 1600’de Kanije

beylerbeyiliğine bağlı bir sancak oldu. 1008'de (1599) Habsburg askerleri şehri yaktı ve 1098 (1687) yılında ele geçirdi. 1690'da Osmanlılar buraya yeniden hâkim olduysa da ertesi yıl kesin biçimde Osmanlı idaresinden çıktı.

Osmanlı hâkimiyeti altında Pojega'nın bulunduğu vadi Bosna'daki müslüman yerleşimciler için oldukça çekiciydi. Sancak ziraî bakımdan zengindi ve önemli ihtiyaçlarını karşılayacak derecede üretime sahipti. Burada elde edilen tarım ürünleri Sava ve Tuna nehri yoluyla Budin'e ve İsakça'ya ihraç ediliyordu. Osijek yakınlarındaki Panonya düzlüğünde büyük bir panayırın kurulmasıyla birlikte özellikle XVII. yüzyılda ticarî trafik yoğunlaştı. Bu panayır ilk defa 1600'de Kanije Kalesi'ni fetheden Damad İbrâhim Paşa'nın hayratlarından biri olarak ortaya çıktı. Daha sonra bu panayır, sancaktaki askerlerin ve ticaret ehlinin isteği üzerine 1634'te IV. Murad'ın emriyle genişletildi. Yönetimi ve muhafazası Pojega sancak beyinin görevleri arasında bulunmaktaydı. Pojega sancağındaki yerleşme yerlerinin dörtte biri derbentçi ve Ulah köyleri olmakla belirli bir muafiyete sahipti.

Sancağın merkezi olan Pojega kasabası XVI. yüzyılın ikinci yarısına doğru toplam 300 hânelik bir nüfusa (1500 kişi) sahipti. Halk genellikle huzur içinde yaşıyordu. Bu yüzyılın ikinci yarısında nüfusu biraz daha arttı. Burada bir kadı görev yapıyordu. Pojega'daki Osmanlı yerleşmesi sırasında kasaba Ortaçağ'daki fizikî büyüklüğünün iki katına çıkmıştı. Kasabada en az üç cami (Kanûnî Süleyman, II. Selim ve III. Murad, ilk ikisi kiliseden çevrilme), bir musallâ ile on dört mahalle vardı. 987 (1579) yılında Pojega'da bir köle pazarının yanında 120 vakıf dükkânının mevcudiyeti tescil edilmişti. Ayrıca buraya bir müftü gönderilmişti ve muhtemelen bir medrese de vardı. Kasabanın dışında batıya doğru büyük bir ihtimalle 1552'de sancak beyi olan Ulama Paşa tarafından bir zâviye yaptırılmıştı. Paşanın oğlu Dönmez Bey'in türbesinin de burada olduğu belirtilir.

Dervişlerin çoğunluğu Halvetiyye tarikatına mensuptu. Bunların içinde en göze çarpan şahsiyet, 1590'da öldüğünde türbesi ziyaret mekânı olan Sinâniyye koluna bağlı Şeyh Hasan Efendi'dir. 1071 (1660) yılında burayı gören Evliya Çelebi, Pojega Kalesi'nin Ferhad Paşa tarafından tamir edildiğini, altıgen şeklindeki kalede önemli sayıda muhafızın bulunduğunu

söyler. 1680’lerde kasabanın nüfusu 1200 hâneye (yaklaşık 5000 kişi) yükselmiştir. Hıristiyan cemaatine Katolik kilisesine uygun olarak açık şekilde ibadet etme serbestliği hakkı tanınmış, ancak Katolikler dışındakilerin kasabadaki hıristiyan mahallesine yerleşmesine izin verilmemiştir. Osmanlı Pojegası’ndaki hayat tarzıyla ilgili çok değerli bilgiler, kale dizdarı olup büyük bir sarayı bulunan ve burada önemli yolcular için ziyafetler düzenleyen, ticarî faaliyetlerle zenginleşen Hacı Mehmed Ağa’dan bahseden Âlî Mustafa Efendi’nin eserinde yer alır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 203, 204, 243, 351, 672; Âlî Mustafa Efendi, Künhü’l-ahbâr, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3409, vr. 37a-38a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 518-521; VI, 178-189; J. Kempf, Iz Prošlosti Požege i Požeške ^upanije, Po ´ege 1926, tür.yer.; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri II-III, s. 283; N. Moačanin, “Besonderheiten der Osmanischen Ordnung in Slavonien im. 16. und 17. Jahrhundert”, Internationales Symposium für Osmanische Wirtschafts-u. Sozialgeschichte München 1984, Wiesbaden 1985, s. 120-127; a.mlf., “Granice i upravna podjela Požeškog sandžaka”, Zbornik Zavoda za Povijesne Znanosti JAZU, sy. 13, Zagreb 1983, s. 107-118; a.mlf., “Verwaltungsgeschichte Mittelslavoniens als Bestandteil des Eyālets Kanizsa”, Különlenyomat, Zalai Múzeum, sy. 4, Nagykanizsa 1992, s. 73-75; Jaroslav Šidak, “Slavonija”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1968, VII, 222; Vladimir Blaškovi—, “Slavonska Požega”, a.e., VII, 225.

Nenad Moacanın

POLONYA

Bir Avrupa ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. POLONYA-OSMANLI İLİŞKİLERİ

IV. ÜLKEDE İSLÂMİYET ve ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI

Orta Avrupa'dan Doğu Avrupa'ya geçiş bölgesinde bulunan ve batıdan Almanya, güneyden Çek Cumhuriyeti ve Slovakya, doğudan Belarus, güneydoğudan Ukrayna, kuzeydoğudan Litvanya ve Rusya,

kuzeyden Baltık deniziyle çevrili olan ülkenin resmî adı Polonya Cumhuriyeti (Rzeczpospolita Polska), resmî dili Lehçe (Polski), yüzölçümü 312.683 km², nüfusu 38.650.000 (2005), başşehri Varşova (Warsaw, 1.650.000), diğer önemli şehirleri Lodz (812.000), Crakow (Krakau; 740.000), Wroclaw (639.000), Gdansk (461.000) ve Szczecin'dir (419.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Polonya'nın güney sınırını oluşturan Sudet ve Karpat dağları dışında arazisinin tamamını denizden yükseltisi birkaç yüz metreyi geçmeyen tepelik ve düzlükler kaplar (ortalama yükseltisi 173 m.). Bu tekdüze görünüme karşılık yüzey şekillerinde kuzeyden güneye gerek jeolojik yapıları gerekse jeomorfolojik tekâmülleri açısından beş farklı kuşak ayırt edilir. En kuzeydeki Baltık denizi kıyıları boyunca uzanan geniş alan, zaman zaman rüzgârların etkisiyle hareketlenerek yöredeki ormanları ve bazı küçük yerleşim birimlerinin arazilerini örten kıyı kumulları ve bataklık-lagünlerle kaplıdır. Bunların gerisinde 60 km²'lik kısmın yükseltisi deniz seviyesinin altındadır. Bu kıyı şeridinin güneyinde buzullaşmalar sonucu şekillenmiş, yükseltisi 300 m. dolayında olan ve içinde irili ufaklı

çok sayıda göl bulunan Baltık sırtları uzanır. Bu kuşağın güneyinde genişliği 90-200 km. arasında değişen, verimli topraklara sahip, yoğun nüfuslu Büyük Polonya düzlüğü yer alır. Onun güneyi zengin maden yataklarına sahip olduğu için yine yoğun nüfuslu bir platolar alanıdır. Beşinci kuşağı ise Orta Avrupa'nın önemli yükseltilerinden Sudet ve Karpat dağları (Rysy doruğu: 2499 m.) teşkil eder.

Ülkede gerek yıl içerisinde gerekse yıllar arasında çok değişken iklim koşulları hüküm sürer. Sıcaklık bölgeler arasında enlem ve yükselti farklılığına bağlı olarak değişir. Genelde yıllık ortalama sıcaklık Baltık kıyılarında 6 C° dolayında iken orta kesimlerde 8 C° kadardır; dağlık alanda ise 0 C°'nin altına düşer. Hazirandan ağustos sonuna kadar etkili yaz koşullarında sıcak ve kurak günler gibi ılık ve yağışlı günlere de rastlanır. Bu sebeple yaz döneminde hava kış mevsimine oranla daha az nemli olmasına rağmen daha yağışlı geçer. En sıcak ve yağışlı ay sıcaklığın 30-31 C°'ye kadar çıktığı temmuzdur. Kış aylarında ülkenin büyük bir bölümünde sıcaklıkların -20 -25 C°'ye, Karpatlar'da ise -40 C°'ye kadar düştüğü görülür. Ortalama yıllık yağış tutarı 550-600 mm. dolayındadır. Bu miktar orta kesimlerde 450-500 milimetreye düşerken Baltık kıyılarında 500-550, güneydeki dağlık alanlarda ise 800-1400 milimetreye çıkar.

Arazinin % 30'una yakını, en fazla Sudet ve Karpat dağları ile kuzeydeki Mazurya göller bölgesinde olmak üzere ormanlarla kaplıdır. Özellikle II. Dünya Savaşı sırasında büyük tahribata uğrayan ormanların yerine savaş sonrasında başlatılan hızlı bir ağaçlandırma faaliyetiyle yenileri yetiştirilmiştir. Genelde kozalaklılarla huş, kayın, gürgen ve meşeden oluşan ormanların büyük kısmı yirmi üç ulusal park içerisinde koruma altına alınmış, bir kısmı da UNESCO tarafından dünya mirası kabul edilmiştir. Önemli akarsular Vistül (Wista, Weichsel) ve kollarından Bug ve Oder (Odra) ile kollarından Warta'dır. Bol su taşıyan bu nehirler çeşitli kanallarla başka nehirlere bağlanmış, böylece 4000 km. uzunluğunda bir su yolu ağı kurulmuştur. Avrupa'da Finlandiya'dan sonra en çok göle sahip olan Polonya'da göllerin büyük bölümü kuzeydoğudaki Mazurya ve kuzeybatıdaki Pomeranya bölgelerindedir. Buralarda alanı 1 hektarın üzerinde olan 9500 kadar göl bulunmaktadır.

Yarıdan çoğunu (% 51,5) kadınların oluşturduğu nüfus ve etnik yapı

özellikle 1939-1949 yılları arasında ölümler, göçler ve II. Dünya Savaşı'nın politik sonuçları sebebiyle büyük değişime uğramıştır. 1939'da 35 milyon olan nüfusun 1946'da 26 milyona düştüğü ve savaş sonrasında nüfus artışının hızlanarak sayının 1980'li yıllarda bugünkü rakama yaklaştığı görülmektedir. Günümüzde ise artış hemen hemen durmuştur. II. Dünya Savaşı'ndan önce Polaklar, Litvanyalılar, Beyaz Ruslar, yahudiler başta olmak üzere birçok etnik kökenli gruptan meydana gelen nüfus, savaşın ardından sınır değişimleri ve ülke dışına göç gibi sebeplerle büyük değişikliğe uğramıştır; halen tamamına yakını (% 97,8) Polaklar'dan oluşmaktadır. Komünist dönemde yaşanan din düşmanlığı sebebiyle nüfus kayıtları yeterli bilgi vermediği için kesin olmayan rakamlara göre halkın % 90'ı Katolik, % 1,3'ü Ortodoks'tur. XIV. yüzyılda 200.000 kadar müslüman Tatar'ın doğudan gelerek Polonya'ya yerleştiği ve bu dönemde ülkede 160 civarında cami bulunduğu tahmin edilmektedir. Zamanla ana dillerini ve âdetlerini unutan ve büyük bir kısmı dinlerini değiştiren Tatarlar'dan bugüne

5000 kadarı kalmıştır; ülkede sadece birkaç cami-mescid bulunmaktadır.

Hafif ve ağır sanayi, madencilik ve tarıma dayalı olan Polonya ekonomisinde hayvancılık da önemli yer tutar. Ülke arazisinin % 47'sini ekilebilen alanlar, % 14'ünü sürekli otlaklar oluşturur. Geleneksel tarım yöntemlerinin uygulandığı az verimli kuzey ve kuzeybatı topraklarında yulaf ve çavdar ekilir. Buna karşılık orta düzlükte ve güneyin verimli topraklarında modern tarım sistemleriyle başta şeker pancarı, buğday ve arpa olmak üzere iklimin elverdiği her türlü tarım ürünü elde edilir. Patates ülkenin hemen her kesiminde yetiştirilen en yaygın bitkidir. Polonya patates ve çavdar üretiminde Avrupa'nın, şeker pancarı üretiminde dünyanın en önde gelen ülkelerindendir. Her bölgede bulunabilen çiftliklerde büyük ve küçükbaş hayvancılık, domuz besiciliği ve kümes hayvancılığı yapılır. Tatlı su, kıyı ve açık deniz balıkçılığının da ekonomide önemli payı vardır. Ülkenin en önemli yer altı zenginlikleri kömür, doğal gaz, sülfür, boksit, gümüş, tuz ve kehribardır. Endüstri sektörlerinin başında dokuma, kimya, petrokimya, elektrik-elektronik, demir-çelik, otomobil ve gemi yapımı gelir. Polonya'nın dışarıya sattığı mallar arasında otomobil, gemi, mobilya, yünlü-pamuklu dokuma, et ve süt ürünleri, meyve, sebze ve canlı hayvan ön plandadır. 2005 yılı verilerine göre karayolları 550 kilometresi otoyol

olmak üzere 381.000 km., demiryolları 23.400 km. ve su yolları 4000 km. kadardır. Varşova uluslararası hava limanı merkez olmak üzere pek çok ülkeyle de hava yolu bağlantısı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Erol Tümertekin, Ağır Demir Sanayii ve Türkiye'deki Durumu, İstanbul 1954, s. 178-180; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1962, s. 43, 49, 50, 62, 115, 117; P. George, Géographie de l'Europe centrale slave et danubienne, Paris 1964, s. 45-59; Ali Tanoğlu, Ziraat Hayatı, İstanbul 1968, s. 194, 195, 202-204; a.mlf., Enerji Kaynakları, İstanbul 1971, s. 62, 76-77; "Polonya", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, III, 689-704.

Erdoğan Akkan

II. TARİH

Osmanlılar'ın Lehistan, Leh vilâyeti/memleketi dedikleri Polonya X. yüzyılda Polanlar, Vislanlar, Masovlar (Masowier) ve Horvatlar (Rusça: Lehler *Lechen* Ljachen) gibi Slav ağırlıklı kavimlerin giderek bir araya gelmesi ve ortak değerlerde buluşan bir kitle haline dönüşmesiyle tarih sahnesine çıkmaya başladı. XV. yüzyıl kaynaklarında da geçtiği üzere Türk-Tatar dünyası Leh kelimesini kullanırken bu yüzyıl kaynakları içinde adı geçen ve Warta nehri kıyısında yerleşmiş olan Polanlar (tarla sakinleri) bütün bu halklara adını verdi. Terkibi hakkında tam bir bilgiye sahip olunamayan bu kitlenin zamanla bir ulus haline gelmesi, iktidarın bir prens eliyle yürütülmesi ve siyasî yapının X. yüzyılın ikinci yarısına doğru devlet kimliği kazanmasıyla beraber gelişti. İlk hükümdar olarak hânedanı Piast isminde kurucu bir ataya bağlanan Mieszko'nun adı geçmekte olup iki yüzyıldır devam etmiş olan devletleşme 963 yılı itibariyle kesinlik kazandı. Bu tarihte Mieszko, Alman sınır beylerinden Gero'ya yenilmiş ve

muhtemelen 986’da Alman kralına vasallık yemini etmişti. Ana bölgelerini başlangıçta Posen (Poznan), Gnesen, Vistül nehrinin güneydoğusunda yer alan Wloclawek ve Posen bölgesinin güneydoğusunu (Giecz) oluşturmakta olan ülkesi, o sıralarda bölgeyi gezmiş ve İslâm dünyasına tanıtmış olan İbrâhim b. Ya‘kūb et-Turtûşî’nin de belirttiği gibi henüz kendi adıyla anılmaktaydı. XIV. yüzyıla kadar merkez Gnesen olup daha sonra yerini Krakau’ya (Cracow) bırakmıştır.

Hıristiyanlığa geçişle (967’den itibaren) ilgili ilk bilgiler pek açık değildir. O dönemlerde Hıristiyanlığı kabul etmenin devlet olarak saygınlık kazanmanın dışında maddî ve mânevî önemli yardımları da beraberinde getirdiği ve ayakta durmanın güvencesini verdiğinden böyle bir şeye özellikle Mieszko tarafından karar verilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu tercihin Roma istikametinde kullanılması da Ortodoks dünyasına intisap eden Doğu Slavları ile (Ruslar) ileride meydana gelecek ilişkiler açısından çok önemlidir. Böylece ilk piskoposluk en geç 968’de Posen’de kurulmuştur.

25 Mayıs 992’de ölen Mieszko topraklarını oğulları ve akrabaları arasında paylaştırmış bulunuyordu. Büyük oğlu Cesur (Chrobry) Boleslaw (992-1025) kısa zamanda bunları bertaraf ederek devletin birliğini temin etti. İmparatorluk ve papalıkla ilişkilerini güçlendirdi. Kolberg, Breslau ve Krakau’da yeni piskoposluklar açıldı. Batıda yapılan barış Kiyef (Kiev) istikametinde doğuya doğru ilerleme imkânını verdi. Alman ve Peçenek kuvvetleriyle desteklenmiş

olarak Kiyef’i ele geçirdi (Ağustos 1018). Gnesen’de muhtemelen papalığın da onayı ile taç giydi (Haziran 1025).

II. Mieszko (1025-1034), Kasimir (1034-1058) ve II. Boleslaw (1058-1079) zamanlarında siyasî kargaşa ve istikrarsızlık, savaş, askerî yenilgiler neticesinde gerileme, toprak kayıpları, tekrar yükseliş ve iç karışıklıklar birbirini takip etti. Ladislav Herman (1079-1102) ve III. Boleslaw (1102-1138) dönemleri de iç kargaşa ve kardeşler arasındaki mücadelelerle geçtiğinden dışta etkin bir siyaset uygulanamadı. III. Boleslaw, ülke topraklarının miras hakkı olarak kardeşler arasında bölünme usulünü yeniden düzenledi. Buna göre toprakların kardeşler arasındaki paylaşımı

korunmaktaydı. Ancak bunların üstünde mülkî idare, mahkemeler, para basımı ve ordu üzerinde merkezî otoritesi ve dışta devletin bütünlüğünü temsil eden, "büyük dük" unvanı taşıyacak en büyük kardeşin yer alacağı ekberiyet (seniorat) usulüne dayalı yeni bir sistem getirdi (1138). III. Boleslaw'ın bu düzenlemesi, ölümünden sonra 1138-1320 yılları arasında hüküm süren uzun bir fetret devri yaşanmasına yol açtı. Yerel prensliklere bölünmüş olan ülkede büyük dükün hükmü geçmemeye başladı ve Krakau'daki bu makamı ele geçirmek, devam eden iç mücadelelerin başlıca sebebi ve bu zafiyetten istifade etmek isteyen dış güçlerin müdahale vesilesi oldu. Bu dönemde Polonya, Baltık'taki pagan halkların, Prusyalılar'ın, Yadvingerler'in (Jatvjagen), 1246-1307 arasında on dört defa akın eden Litvanyalılar'ın ve Aralık 1240'ta Kiyef'i zapteden, 1241 baharında Güney Polonya ve Şilezya topraklarını yerle bir eden, ancak ana kuvvetleriyle Macaristan'a yüklenen Batu Han idaresindeki Moğollar'ın saldırısına uğradı ve ağır bir bedel ödedi. Ukrayna'da komşu durumuna gelen Moğollar'ın saldırıları 1258-1259 ve 1286-1287 yıllarında da yıkıcı sonuçlar vererek sürdü. 1224'te ağır tahribata yol açan Prusya saldırılarına karşı koyabilmek için bazı toprakların kendilerine bağışlanması karşılığında Alman Şövalye tarikatının (Töton) yardıma çağrılması Prusya kadar Polonya tarihi için de önemli neticeler verdi. Uzun karışıklıklardan sonra nihayet Dük IV. Ladislav Lokietek'in Krakau'da papalığın da tasvibiyle taç giymesiyle (20 Ocak 1320) fetret devri sona erdi ve Polonya bundan böyle XVIII. yüzyıldaki bölünmeler devrine kadar hep krallık olarak kaldı. Piast hânedanından son kralların idaresi altında geçen dönemde (1320-1370) Polonya yaralarını sarmaya çalıştı. Savaşçı bir hükümdar olarak tarihe geçen Lokietek'in ölümünden sonra tahta geçen oğlu Büyük Kasimir zamanında (1333-1370) Polonya'nın gücü ve saygınlığı arttı. Toprak kazançlarıyla büyüdü ve yüzölçümü 120.000 km²'den 230.000 km²'ye yükseldi. Kültürel olarak önemli gelişmeler kaydedildi ve Krakau'da bir üniversite açıldı (1364). Litvanya ve Tatar akınlarına karşı sınırlarda bir dizi kale inşa edilerek güvenliğin sağlanmasına çalışıldı.

1370-1444 arasında Polonya, Macaristan ve Litvanya ile birlik dönemi yaşadı. Kasimir'i, Macar kralı olan ve "büyük" unvanıyla anılan yeğeni Ludwig / I. Károly (1370-1382) takip etti. İki ülke arasındaki çıkarların farklılık arzetmesi bu ortak dönemin fazla semereli geçmesine engel oldu. Litvanya ile birlik içinde olması halinde Polonya'nın konumunu daha iyi

koruyacağına inanıldığından tahtın vârisi olan Hedwig'in (Jadwiga) Litvanya Büyük Dükü Jagiello ile (II. Ladislaus) evlenmesi uygun görüldü (1386). Böylece Beyaz Rusya ve Ukrayna topraklarını da içine alan, askerî açıdan kuvvetli Litvanya ile kültür bakımından gelişmiş ve daha uygar olan Polonya arasındaki bu birliktelik neticesinde 1572 yılına kadar sürecek bir gelişme yaşandı. Birliktelik Polonya'yı çok kültürlü, çeşitli kavimlerden oluşan, Ortodoks mezhebine mensup halkları da içine alan, sınırları Baltık'tan kısa zamanda Karadeniz yakınlarına ve nüfuz bölgesi Boğdan'a kadar uzanacak önemli bir güç haline getirdi. Ancak bu gelişme Polonya'yı Litvanya-Rusya anlaşmazlıklarıyla da karşı karşıya bıraktı. Başlangıçta esasları tam olarak belirlenmemiş olan birliktelik zamanla güçlendi. Hedwig'in vakitsiz ölümü (1399) Jagiello'nun krallığına sorun teşkil etmedi ve 1569'da devletin bu iki büyük parçasını bir araya getiren belge ortaya çıktı (Lublin Birlik Antlaşması).

Bu dönemde Alman Şövalye Tarikatı Devleti'ne -XIX. yüzyılda Almanlar'a karşı kökleşecek nefret döneminde çok yüceltilecek bir zafer olarak-ağır bir darbe vuruldu (Tannenberg zaferi, 15 Temmuz 1410). Nihayet IV. Kasimir (Kazimir, Casimir) zamanında (1447-1492) uzun savaşlar neticesinde yapılan antlaşmayla Alman Şövalye Tarikatı Devleti topraklarının önemli bir kısmını Polonya'ya terketti (1466). İleride Doğu Prusya diye anılacak ve 1525'te I. Szigismund'un onayı ile cismanî bir dukalık haline dönüştürülecek olan diğer kısmı ise 1657'de yapılan Wehlau Antlaşması'na kadar hukuken Polonya'nın vasalı olarak kaldı. Jagiello'nun henüz on yaşında iken tahta çıkan oğlu III. Ladislaus'un (I. Ulászló) saltanatına (1434-1444), Macar tacını da kabul etmesi (1440) sebebiyle Litvanya ile olan ittifakını zayıflatmış olarak Türk savaşları damgasını vurdu ve genç kralın hayatına mal oldu (10 Kasım 1444). Ölümüyle Macaristan ve Polonya arasındaki pek desteklenmeyen birliktelik kendiliğinden sona erdi ve Litvanya ile yola güçlenerek devam edildi. Alman şövalyelerinin hezimete uğratılması yanında zaman zaman Kırım Tatarları ile de ittifak yapıldı (1507) ve Moskova'ya karşı en sonu 1534-1537 arasında cereyan eden beş büyük savaşa girişildi. Ancak Kırım-Rus-Litvanya sınırlarında barışın uzun süreli tesisi mümkün olmadı ve ileride Osmanlı Devleti ile başlayacak düşmanlıkların başlıca sebebini teşkil etti. Batı Prusya toprakları II. Szigismund tarafından Litvanya ile birlik antlaşması yapıldığında (1569) sıkıca Polonya'ya bağlandı. Danzig şehri serbest şehir statüsünde bırakıldı.

Polonya’nın Vistül nehrinin mansabını ele geçirmiş olarak Baltık’a (Ostsee) açılması, II. Dünya Savaşı’na giden yolun önemli bir kriz noktasını oluşturan ve “Kolidor sorunu” olarak bilinen meselenin başlangıcını teşkil etti.

III. POLONYA-OSMANLI İLİŞKİLERİ

Polonya ile Osmanlılar arasındaki ilk ilişkiler 1414’te başladı. Bir Polonya kroniğinde o sırada Konstanz’da toplanan konsilde bulunan Macar Kralı Szigismund’un bu tarihte Polonya Kralı Ladislaus Jagiello’ya yazdığı mektupta Türkler’e karşı yardım istediği kaydedilmekte ve Jagiello’nun ara buluculuk yapmayı daha uygun görmesi üzerine Edirne’ye elçi gönderdiği anlatılmaktadır. Gerçekten 1414’te Bursa’ya Polonya kralının bir elçilik heyeti gelmiş, dostça karşılanmış ve I. Mehmed Macaristan ile altı yıllık bir barış antlaşması yapmıştır. Ancak bazı Macar soylularının bu gelişmeye şüpheyle yaklaşmaları beklenen sonucun alınmasını engelledi. Bölgede Macaristan’la olan zıddiyeti Polonya’nın Osmanlı Devleti’yle ilişkiye geçmesinde önemli bir etken oldu. 1439’da bir Türk elçisi muhtemelen Macarlar’a karşı ittifak içinde dayanışma sağlayabilmek amacıyla Krakau’ya gönderildi. Fakat boşalan Macar tahtı için III. Ladislaus’un (I. Ulászló) seçilmesi (1440) bu girişimi sonuçsuz bıraktı. Genç kralın Varna’da Türkler’le karşı karşıya gelmesine rağmen Polonya resmen taraf olmadı ve soylular arasında Haçlı seferine karşı ilgi sönük kaldı (Kotodziejczyk, s. 100-109).

Daha sonraki yıllarda özellikle Baltık bölgeleri üzerinde hâkimiyet kurulmasına ve

Alman şövalyeleriyle mücadeleye (1454-1466) ağırlık vermek zorunda kalan Polonya, Kırım Tatarları, Boğdan Prensliği ve Osmanlılar’la olan ilişkilerine ikinci derecede önem verdi. Nitekim Boğdan’ın Osmanlı hâkimiyetini kabul etmesine (1456), önemli bir ticaret merkezi olan Kefe’nin zaptı ve Kırım’ın bağımlı hale getirilmesi (1475), nihayet Kili ve Akkirman’ın ele geçirilmesiyle (1484) bölgedeki Türk üstünlüğünün kalıcı hale gelmesine Boğdan Prensi Stephan’ın askerî yardımla desteklenmesine rağmen engel olamadı. Matthias Corvinus’un Macar krallığı (1457-1490) Polonya ve Osmanlı Devleti’nin siyaseti üzerinde olumsuz etkiler icra etti.

Bu kralın dış siyaseti, özellikle Habsburglar'ın Macaristan üzerindeki niyetleri iki ülkenin daha yakın iş birliği içinde olabilirliğinin denenmesi kapılarını açtı. 1478'de bu amaçla bir Osmanlı ve Kırım elçilik heyeti Kral Kasimir için hazırlanan hediyelerle birlikte Brest'e yollandı ve Macar karşıtı bir ittifakın nabzı tutulmak istendi. Ancak bu defaki ittifak teklifi de 1439'da olduğu gibi nezaketle geri çevrildi ve Polonya hıristiyan dayanışmasının dışında bir rol üstlenmeye cesaret edemedi. Kili ve Akkirman'ın fethi ikili münasebetleri sıkıntıya sokmuş olmakla beraber Polonya'nın askerî yardımıyla desteklediği Boğdan'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesi önlenemedi. 1489'da gönderilen Mikolay Firley, iki yıl için geçerli dahi olsa iki devlet arasında yapılan ilk barış antlaşması olması sebebiyle tarihî bir önem taşıyan ve sınır tecavüzlerini önlemeyi amaçlayan bir ahidnâme akdetti (22 Mart). Kasimir'in ölümünden sonra yerine geçen Johann Albrecht zamanında (1492-1501) ilk defa ticarî düzenlemeler de içeren yeni bir antlaşma üzerinde mutabakat sağlandı (6 Nisan 1494).

Macaristan'la ilgili ortak algılamaların iki devletin yakınlaşmasında etkili olmakla beraber Boğdan üzerindeki karşılıklı hak iddiaları birbirinden uzaklaşmasına ve karşı karşıya gelmesine yol açtı. Osmanlı tarafı Boğdan üzerindeki Polonya nüfuzundan, voyvodaların Türkler aleyhine kışkırtılmasından ve prensliğin iç işlerine karışılmasından rahatsızlık duymaktaydı. Boğdan'ın Osmanlı hâkimiyetini kabul etmek zorunda kalması, Kuzey Tuna bölgesinin ve Karadeniz sahillerinin Türk egemenliğine girmesi, Polonya tüccarlarını Osmanlı topraklarından geçerek ticaret yapmak zorunda bırakmaktaydı ki bu genelde ticaretin barışçı tutumları teşvik etmesi anlamına geliyordu. Ancak sınır bölgelerinin denetim altında tutulamaması ve meydana gelen tecavüzler özellikle Cankerman (Özü) ve Akkirman'a yapılan saldırılar, çevre köylerin yağmalanması, tüccarların zarara uğratılması ve soyulması başlıca şikâyet konuları olarak ortaya çıkmaktaydı. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek daha şiddetli bir şekilde kendini hissettirecek ve müteakip senelerde büyük bir mesele halinde ortaya çıkacak, nihayet Rusya-Polonya ve Osmanlı devletleri arasında savaşlara yol açacak olan Zaporog (Dinyestr) Kazakları'nın saldırıları ve Kırım Tatarları'nın her iki komşu devlet topraklarına yaptıkları devamlı akınlar aradaki dostluğun korunmasını daha da güç duruma sokmaktaydı. Osmanlı tarafının bu bölgeyle ilgili ekonomik

çıkarları başta hububat, canlı hayvan, inşaat ve gemi yapım malzemeleri gibi maddeler olmak üzere gittikçe daha da kalabalıklaşan başşehrin iâşesiyle ilgili olması bakımından fevkalâde önemli idi. XVI. yüzyıldaki ihtiyaç müteakip yüzyılda ağır bir bağımlılık haline gelerek devam etti.

Boğdan-Polonya / Ukrayna-Podolya ve Kazak-Tatar bölgelerinin birbiriyle kesiştiği bu yerlerde kesin sınırlar hiçbir zaman kalıcı olmak üzere çizilememiştir. Bu bölge iâşe maddeleri bakımından ekonomik değeri yüksek kapalı bir havza niteliğini taşımaktaydı. Polonya'nın önemli şehirlerini ve komşu zengin bölgelerini Karadeniz limanlarına bağlayan Avrupa'nın önemli ticaret yolları artık Osmanlı toprakları olan veya Türkler tarafından kontrol edilen bu bölgeden geçmekteydi. Osmanlı-Tatar-Leh ve Boğdan'dan geçen bu ticaret yolları vasıtasıyla bölge daha XVI. yüzyılda devletler arası anlamda önem kazanmış bulunuyordu ve buralardaki huzursuzluk bölgenin siyasetini ve ticaretini etkiliyordu. Bölgenin bu maddî değeri barışın sağlanmasını güçleştirmekteydi. Böylece hakkaniyetli bir barış yapmak üzere 1496'da tekrar İstanbul'a başvuran Johann Albrecht ertesi yıl Boğdan'a saldırmış olduğundan Voyvoda Stephan metbû hükümdarı olan II. Bayezid'den yardım istedi ve savaş Polonya'nın ağır hezimetiyle sonuçlandı (Kozmin yenilgisi, 26 Ekim 1497). Polonya, böylece Osmanlı Devleti'nin Karadeniz'e çıkışı elinde tutmasına ve bölgenin hâkimi olmasına razı olmak zorunda kaldı ve ertesi yıl papanın başını çektiği Osmanlı aleyhtarı bir ittifaka iştirak etmekten kaçındı. Bu arada Osmanlı ve Tatar kuvvetleri Rutenya'ya (Ruessen / Rus) akınlar yaparak ağır hasara yol açtılar. Bu gelişmeler karşısında kral önce kısa vadeli bir mütarekeyi (1 Mart 1500), ardından bir barış antlaşmasını kabul etmek mecburiyetinde kaldı (19 Temmuz 1501). Johann Albrecht'in ölümü üzerine tahta geçen kardeşi Litvanya Büyük Dükü Alexander zamanında (1501-1506) 9 Ekim 1502 tarihinde beş senelik yeni bir ahidnâme elde edildi (1507, 1510 ve 1512 yıllarında uzatılmıştır).

Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman zamanları münasebetlerin dostça sürdürüldüğü dönemler oldu. Çaldıran zaferi özel bir elçi gönderilerek tebrik edildi ve aradaki barış 1514 ve 1519'da uzatıldı. Kanûnî dönemi, Belgrad ve Macaristan fethi ve Habsburglar'a karşı girişilen savaşlarla dolu olarak geçti, ancak Polonya ile olan münasebetlerde silâhlı çatışmalar

yaşanmadı. I. Szigismund ile 1525 ve 1528'de mütareke antlaşması uzatıldı ve nihayet Ocak 1533'te her iki hükümdarın ölümüne kadar geçerli olacak olan ("ebedî") bir barış antlaşması haline getirildi. Böylece Polonya, Fransa'dan çok daha önce siyaseten ve ekonomik anlamda en çok kayırılan devlet haline geldi. Bu antlaşma I. Szigismund'un halefi ve oğlu Szigismund I. August zamanında hem Kanûnî (Ağustos 1553) hem de tahtın tek vârisi oğlu (II.) Selim (Ekim 1564) tarafından tasdik edilerek yenilendi, Selim'in tahta çıkmasından sonra da onaylandı (Temmuz 1568). 1553 ahidnâmesi karşı tarafın ihlâl etmemesi şartıyla Kanûnî'nin hayatta olduğu müddetçe geçerli olmak üzere verilmiş olup bu özelliğinden ötürü ilgili literatürde yine "ebedî barış" olarak anılmaktadır (Kotodziejczyk, s. 118-119).

Szigismund August'un 7 Temmuz 1572'deki ölümüyle Jagellon hânedanı sona erdi ve Polonya'da kralların seçilerek tahta oturdukları yeni bir dönem başladı. İlk dört kralının (Henry de Valois, 1573-1574; Stephan Bathory, 1575-1586; III. Szigismund, 1587-1632; IV. Ladislav, 1632-1648) toplam yetmiş beş yılı bulan saltanat dönemi, savaşkanlık ve kültürel gelişme açısından Jagellon devrini aratmasa da büyük zadegânın (Magnat) son derece genişlettiği devlet çıkarlarına ters düşen anayasal hakları iç zafiyetin derinleşmesine ve komşu devletlerin müdahalesine yol açtı. Kral seçimleri dışta bütün Avrupa'nın ilgiyle takip ettiği ve müdahil olmak istediği bir gelişme oldu. İlk seçimle birlikte seçimlerin nasıl yapılacağı bir usule bağlandı ve sayıları on binleri bulan soyluların tek tek oy kullanma hakkına sahip olduğu kabul edildi (Ocak 1573). Ancak kuru bir asalet unvanından başka maddî bir zenginliği olmayan soylu kesimler, büyük harcamalar yapan dış güçlerin oy satın alma yoluyla kendi adayını seçtirmelerinin vasıtası haline geldi. Başlangıçta Sokullu'nun da tanıdığı ve elçilik gibi sebeplerle İstanbul'a gelmiş bulunan Polonya'nın Osmanlı Macaristanı, Erdel ve Boğdan sınırlarında yer alan Rutenya bölgesi Palatini Jerzy Jaslowieski'yi destekleyen Osmanlı Devleti, İnebahtı yenilgisinin ardından değişen şartları dikkate alarak kendi adayından vazgeçti ve Fransa'nın desteklenmesine karar verdi; büyük askerî tehdit ve siyasî etkinlik sergilemiş olarak IX. Şarl'ın kardeşi Henry de Valois'nın seçilmesinde (11 Mayıs 1573) başlıca etken oldu. 21 Şubat 1574'te Krakau'da taç giyen Henry de Valois'nın krallığı kısa sürdü ve kardeşinin ölümü üzerine (30 Mayıs 1574) Polonya'yı gizlice terketti ve III. Henry olarak Fransa tahtına

oturdu. Osmanlı Devleti'nin bu seferki adayı olan Erdel Voyvodası Stephan Bathory yine siyasî ve askerî etkinliklerle desteklenmiş olarak seçildi (Beydilli, Die polnische Königswahlen, s. 16 vd.). Bathory'nin Polonya tahtında geçen dönemi (1576-1586), Polonya'nın Baltık'taki konumunu güçlendirmek istemesi sebebiyle Danimarka'ya karşı verilen, ancak istenilen hedefe erişilemeyen savaşla (1576-1577) başladı. Buna karşılık Rusya'ya karşı başarıyla sürdürülen üç savaş (1577-1582) nihayetinde Livlandiya'da durumunu sağlamlaştırdı. Stephan Bathory, ayrıca sınırlarda huzursuzluk kaynağı olarak Osmanlı Devleti'nin de şikâyetlerine yol açan Kazaklar'ın zapturapt altına alınmasına ve denetim altında bir güç haline sokulmasına çalıştı.

Bathory'den sonra İsveç'in Wasa hânedanından III. Johann Szigismund kral seçildi (1587-1632). Böylece Osmanlı adaylarının seçtirilmesi dönemi sona eriyordu. Koyu bir Katolik olan kralın 1592-1604 arasında aynı zamanda İsveç kralı olması hasebiyle İsveç'te reform karşıtı eylemleri desteklemesi ve hânedanın Protestan kanadına karşı mücadeleye girişmesi Polonya için yıkıcı ve uzun süren savaşlara sebebiyet verdi. Kendisinin mutlak hükümdarlığına karşı nihayet Polonya'da da ayaklanmalar çıktı (1607-1609). Rusya'daki fetret dönemine müdahale etmesi ve Düzmece Dimitri'yi desteklemek üzere Polonya kuvvetlerini sevketmesi (1606), 1610'da oğlu Ladislav'ın Rus boyarları tarafından çar olarak seçilmesi halkın tepkisi sebebiyle hezimetle sonuçlandı (1612). Otuzyıl savaşlarına (1618-1648) başlangıçta doğrudan taraf olmayan Polonya kendini bir Türk savaşının içinde buldu (1620-1621). Komşu bölgelerdeki Polonya büyük soylularının Boğdan'ın iç işlerine müdahalesi ve Dinyepr Kazakları'nın Karadeniz sahilleri ve Boğaziçi'ne kadar uzanan akınları iki devlet arasındaki münasebetleri bozmuş bulunuyordu. Bizzat II. Osman tarafından yürütülen Hotin Kalesi'nin muhasarası bir mütarekeyle sona erdi (9 Ekim 1621). İsveç Kralı Gustav Adolf'un Polonya'ya karşı savaşa girişmesi Polonya'yı istemese de Otuzyıl savaşları felâketine çekti (1621). Savaşlar Szigismund'un oğlu ve halefi olan IV. Ladislav zamanında sona erdi (1635). Bunun kardeşi Johann II. Kasimir

döneminde (1648-1668) Polonya büyük bir perişanlık içine düştü. Polonya soylularının baskıcı yönetimi ve dinî açıdan tahammülsüzlükleri Ukrayna'da Kazaklar'ın Bogdan Chemilnicki idaresinde ayaklanmasına yol

açtı. Komşu güçler arasında gidip gelen Chemilnicki 1648'de Osmanlı Devleti ile bir ittifak içine girdi, daha sonra taraf değiştirerek Rus hizmetine geçti (1654).

İsveç ve Rusya'ya karşı girişilen ve Birinci Kuzey Savaşı (1655-1660) olarak adlandırılan savaşlar neticesinde (1660 Oliva ve 1667 Andrussuwo barışı) büyük toprak ve nüfus kaybına uğrayan Polonya (yalnızca Rusya'ya 233.000 km²) "tufan" etkisi yapan bu savaş neticesinde tamamen güçsüz düştü. Savaştan önce 8,8 milyonluk nüfusuyla Avrupa'nın en kalabalık ülkesi iken % 45 oranında nüfus kaybına uğradı. Rus istilâsı kitlesel katliamlarla sürdü, özellikle Ortodoks nefretine mâruz kalan ve sayıları 450.000'i bulan yahudi nüfusunun yarısına yakın kısmı ortadan kaldırıldı. İsveç ve Brandenburg kuvvetlerinin girdiği yerlerde de aynı şekilde büyük katliamlar ve tahribat yapıldı. Bu şartlar altında Polonya'nın içinde bulunduğu rejimle selâmete çıkamayacağı fikri ilk defa ciddi şekilde tartışılmaya başlandı. Kralın başını çektiği reform taraftarlarının gerekli anayasal değişikliklere gidilmesini, tek bir kişinin olumsuz oy kullanması halinde karar alınmasını önleyen oy bütünlüğü aranması usulünün ilgasını, oylamalarda çoğunluk sisteminin getirilmesini ve merkezî idarenin güçlendirilmesini, kral seçimine son verilerek bir hânedanın yönetiminde veraset usulüne dönülmesini istemesi asillerin karşı koymaları sebebiyle gerçekleşmedi. Böylece Polonya sahip olduğu aşırı cumhuriyetçi anayasası ile çevresinde gittikçe kuvvetlenen militer ve merkeziyetçi devletler arasında yok olmaya mahkûm edilmekteydi. Wasa hânedanından seçilmiş son kral olan Kasimir'in bu şartlar altında tahttan feragat etmek zorunda kalması (16 Ekim 1668), aynı zamanda "altın hürriyet"lerine sıkıca sarılan asillerin kendi imtiyaz ve çıkarlarını ülkenin bütünlük ve istikbalinden daha üstün tuttuklarının da göstergesi oldu.

Kral seçimi 19 Nisan 1669'da gerçekleşti ve yabancı adaylara iltifat edilmeden ilk defa yerli biri üzerinde mutabık kalındı, Michael Korybut Wiœniowiecki kral seçildi (1669-1673). Yeni kral, Kayzer I. Leopold'un kız kardeşiyle evlenerek (Şubat 1670) siyaseten Habsburglar'a yakın durdu. Ülke içinde önemli bir etki icra eden Fransa taraftarları -bunlara devletin idarî ve askerî en üst makamlarını işgal etmekte olan Johann Sobieski de dahildi-kendilerini dışlanmış hissetmekte ve Habsburglar'a karşı bir güvence oluşturan Osmanlı Devleti'nin düşmanlığından çekinmekteydi.

Hotin Savaşı'nın acı deneyiminden ders alınarak Kırım Tatarları'nın akınlarına rağmen Osmanlı Devleti ile iyi geçinme yolu tercih edildi. Ancak Ukrayna'da baş gösteren gelişmeler iki devletin arasını süratle bozdu. Andrussuvo Antlaşması'nda Rusya ve Polonya'nın Osmanlı Devleti'ne karşı ortak mücadele etmesine dair bir maddeye yer verilmiş olması durumu daha da tehlikeli bir hale getirmekteydi. Osmanlılar ise Polonya tacına bağlı Kazak hetmanı Peter Doroşenko'nun isyanını destekleyip (1668) bu tehdidi pek de umursamadıklarını açıkça gösterdi. Nihayet Kandiye'yi zaptederek (5 Eylül 1669) bu cepheyi kapatan Osmanlılar daha rahat bir şekilde Polonya'ya savaş ilân etme imkânına kavuştu. Kazak bölgelerinin kontrol altında tutulması ve saldırıları sebebiyle verdikleri zararların önlenmesi amaçlandığından Podolya ve Ukrayna'nın zaptı savaş hedeflerinin başında yer almaktaydı. Yeni Polonya idaresinin Avusturya yanlılığı da sefer açılmasının haklılığına güç katmaktaydı. Böylece bizzat IV. Mehmed'in katıldığı, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu Polonya topraklarına girdi, Dinyestr nehrini aşarak Hotin karşısında yer alan Kamaniçe (Kamenetz Podolski) Kalesi'ni ele geçirdi (27 Ağustos 1672). Diğer bir Osmanlı ordusu kralın yetersiz kuvvetlerle bulunduğu Lemberg'e (Rutenya) saldırdı, karşı koymaya cesaret edemeyen kral şartları ağır bir barışı kabul etmek zorunda kaldı (Bucaş [Bučač] Antlaşması, 18 Ekim 1672). Böylece Braklaw ve Podolya voyvodalıkları ile Kiyef Voyvodalığı'nın bir kısmı Osmanlılar'a terkediliyor, Polonya ayrıca haraç ödemeyi kabul ediyordu. Bu savaşlarda öne çıkan isim Johann Sobieski oldu. Sobieski, Polonya ordusunu kuvvetlendirip Türkler'e karşı saldırılara geçerek Hotin yakınlarında Türk ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı ve kaleyi zaptetti (17 Ekim 1673). Barış antlaşmasının Polonya meclisinde onaylanmaması Osmanlı Devleti'ni tekrar harekete geçirdi. Polonya'nın toprak kayıpları yanında vergi verir bir duruma sokulmuş olması ulusal tepkiye yol açtı. Ancak 10 Ekim 1673'te kralın beklenmeyen ölümü her şeyi etkiledi. Kral seçiminin, millî kahraman haline gelen Sobieski (III. Johann Sobieski, 1674-1696) lehine tecelli etmesi beklenen bir gelişme oldu (21 Mayıs 1674). Fakat Türkler'le sürdürdüğü mücadelede önemli bir değişiklik meydana getirmedi. Polonya, verginin kaldırılmasında başarılı olmakla beraber toprak kayıplarını sineye çekmek zorunda kaldı (27 Ekim 1676 Zuravno Antlaşması). Podolya ve Ukrayna toprakları Kamaniçe eyaleti adı altında yirmi yedi yıl Osmanlı idaresinde kaldı ve Osmanlı sınırları Kiyef'e 30 km. kadar yaklaştı. Türkler'in bu bölgede bu kadar

ilerlemeleri ve yerleşmeleri özellikle Rusya'nın işine gelmemekteydi. Bununla beraber bu durum 6 Mart 1678 tarihli İstanbul ve ilk Rus-Osmanlı savaşı sonunda imzalanan (11 Şubat 1681) Radzin antlaşmalarıyla da onaylandı. Ancak bölgeyi denetim altına almak üzere yapılan bu toprak kazançlarının Polonya'nın Viyana muhasarasıyla başlayacak (1683) büyük savaşta Avusturya ve Rusya ile birlikte hareket etmesine yol açtığından siyaseten büyük bir hata olduğu kısa zamanda anlaşıldı.

Viyana muhasarasıyla başlayan Büyük Türk savaşları (1683-1699) Polonya için hayatî neticeler verdi. Sobieski, papalığın da yönlendirmesiyle kayserle savunma ve saldırı ittifakı akdederek (1 Nisan 1683) savaşa müdahale etti ve muhasaranın kaldırılmasında başlıca etken oldu (12 Eylül 1683, Kahlenberg savaşı). Kendisini önlemekle vazifelendirilen Kırım Hanı Murad Giray'ın Polonya kuvvetlerinin Viyana'ya doğru ilerleyişine seyirci kalması hanla kral arasında gizli bir antlaşmanın varlığı şüphesini uyandırmıştır (Jansky, IV, 775). Polonya Mart 1684'te Avusturya, Venedik ve papalık arasında yapılan, 1686'da Rusya'nın da katıldığı Kutsal İttifak'a girip mücadeleyi sürdürdü. Polonya'nın 1684-1690 arasında cereyan eden savaşlar neticesinde Erdel, Eflak ve Boğdan'ı ele geçirerek Karadeniz sahillerine kadar uzanma hayalleri Türk direnişi kırılamadığından kısa zamanda yıkıldı. Podolya'daki Türk kalelerine yapılan saldırılar da başarısız geçti. 1691 yazında kralın kumandasındaki saldırılardan da beklenen sonuçlar çıkmadı ve bu Polonya'nın son saldırı harekâtı oldu.

Bu tarihten itibaren harekât etkinliği, Ukrayna'nın içlerine kadar inen ve 1695'te Lemberg'i ciddi olarak tehdit eden Osmanlılar'ın elinde kaldı. Kamaniçe Kalesi'nin uzun muhasarasına rağmen Türkler'den bir türlü geri alınamaması cesaret kırıcı etkiler doğurdu. Sobieski iç politikada da zorluklarla karşılaştı. Oğlu Jakob'u halef olarak belirlemek istemesi başarısızlıkla sonuçlandı. Viyana'nın kurtarıcısı olmasından ve Türkler'e ilk darbeyi vurmasından ötürü edindiği büyük ünü kaybetmiş ve Türk tehdidini bertaraf edememiş olarak öldü (17 Haziran 1696).

1699 Karlofça Antlaşması neticesinde Polonya 1672'de Türkler'e kaptırdığı yerleri geri aldı. Ancak Polonya'nın, Alman ve Rus dünyası arasında her ikisinin de yanında yer almayan tarafsız bir tampon devlet olarak ayakta durmasına özen gösteren Türk üstün konumunun bu bölgelerden geriye

püskürtülmüş olması Avusturya ve Rusya'nın büyük birer güç olarak yükselmesine yol açtı ve Polonya'nın siyasî kaderi üzerinde felâketli sonuçlar verdi. Yeni kral seçimi 100.000'i aşan seçmen tarafından yerli bir hânedanın oluşmasına imkân verilmeden gerçekleştirildi, Avusturya ve Fransa adaylarına rağmen keseyi onlardan daha fazla açan ve seçilmesi için 2 milyon florin rüşvet dağıtan Saksonya Seçici Prensi (Kurfürst) Friedrich August seçildi (27 Haziran 1697). "Güçlü" ve "Nalkıran" unvanlarıyla anılan II. August ile (1697-1733) seçilmesine büyük destek veren Rus Çarı Petro arasındaki dayanışma, özellikle İsveç Kralı XII. (Demirbaş) Şarl ile girişilen amansız mücadelede büyük önem kazandı. İsveç'in yenilmesi ve kuzeyin büyük gücü olmaktan çıkması (1721 Nystad Anlaşması) Polonya üzerindeki Rus hâkimiyetinin yerleşmesiyle sonuçlandı.

II. August iç politikada olduğu gibi dış politikada da Polonya'yı felâkete sürükledi. XII. Şarl'a karşı Rusya ve Danimarka ile müttefik olarak giriştiği mücadele 1700-1721 arasında devam eden Büyük Kuzey savaşları süresince devam etti. XII. Şarl, Rus kuvvetlerini yenerek Polonya içlerine doğru ilerledi. Ağustos 1702'de Varşova'dan sonra Krakau'yu da zaptetti. II. August Saksonya'ya kaçmak zorunda kaldı. Kendisine rakip olarak ortaya çıkan Posen voyvodası genç Stanislaus Leşçinski (Leszczyñski) İsveç kralının da desteğini alıp kral seçildi (Temmuz 1704). Böylece Polonya iki krala sahip iki hizbe ayrılmış olmaktaydı. İsveç'in başarısız olması ve Poltova'da yenilmesi üzerine (1709) XII. Şarl yaralı şekilde Osmanlı Devleti'ne sığındı, bir müddet sonra muarız kral Leşçinski de aynı yola başvurmak zorunda kaldı. August ise Petro'nun yardımıyla tekrar Polonya tahtına oturdu (Nisan 1710). Böylece Polonya tamamen Rus nüfuzu altına girmiş oluyordu. Osmanlı Devleti bu durumu dikkatle takip etmekteydi. Rus-Osmanlı savaşı sonunda çarın Prut'ta yenilmesi (Temmuz 1711), yapılan antlaşmada Polonya'daki Rus kuvvetlerinin de geri çekilmesini gündeme getirdi. Çarın verdiği sözlere uymaması üzerine 1713 ve 1714'te savaş hazırlıkları yapıldı. Nihayet Rusya taahhütlerini yerine getirmek zorunda kaldı. Ancak 13 Haziran 1713 ve 20 Ağustos 1714 tarihlerinde Edirne'de yapılan antlaşmalar uyarınca Osmanlı tarafı da Polonya Ukraynası üzerindeki haklarından tamamen vazgeçip Rus askerlerinin davet vukuunda Polonya'ya girebilecekleri hususunu kabul etti. 1720'de bu hususla ilgili madde, Rusya'nın yabancı bir devletin kral seçimlerinin serbestçe yapılmasını tehlikeye sokması halinde kuvvetlerini

Polonya'ya sevketmesi ve burada konuşlanması hakkına sahip olduğu şeklinde değiştirildi.

Son savaşlar Polonya'nın tahribine yol açtı, 1702'de 8 milyon olan nüfus 1714'te 6 milyona düştü. Ukrayna ise Kiyef ile beraber Ruslar'ın eline geçti, bu bölgedeki Kazaklar da kesin biçimde Rus hâkimiyetini tercih etmeye başladı. II. August 1 Şubat 1733'te öldü. Yerine kimin seçileceği büyük mücadelelere yol açtı (Polonya Veraset Savaşı). Polonya'nın önde gelen büyük zâdegânından Czartoryski ve Potockiler yerli bir soylunun seçilmesine taraftar olup Saksonya hânedanından birinin tekrar seçimine karşı olduklarından oylarını kızını 1725'te Fransa Kralı XIV. Louis ile evlendiren Stanislaus Leşçinski lehine kullandılar. Bu seçime Avusturya ve Rusya karşı çıkarak bir soylunun seçimini kabul etmemek üzere anlaştılar. Neticede ölen kralın oğlu Saksonya seçici prensi II. Friedrich August'u desteklemeyi kararlaştırdılar. 12 Eylül 1733'te Leşçinski büyük bir çoğunlukla kral seçildi. 5 Ekim'de ise August, Rusya'nın korumacılığı altında Litvanya soyluları tarafından yine Varşova'da kral seçildi. Yeterli kuvvete sahip olmayan Leşçinski geri çekilip yegâne müstahkem yer olan Danzig'e kaçmak zorunda kaldı. Böylece başlayan savaş aslında büyük ölçüde Fransa'nın Lotringen'deki ve Habsburglar'ın İtalya'daki konumlarını korumalarıyla ilgili olarak Fransa-İspanya grubu ile Avusturya-Rusya grubu arasında geçti (1733-1735). Rus kuvvetleri Polonya'da durumu kontrol altına aldıklarından August tek başına tahtın sahibi oldu ve Ocak 1734 Krakau'da III. August olarak taç giydi (1734-1763). Ekim 1735'te Viyana'da yapılan bir antlaşma ile Leşçinski tahttan feragat etti ve kendisine ölümünden sonra Fransa'ya intikal etmek üzere Lotringen Dukalığı verildi.

Rus nüfuzunun daha da güçlendiği III. August dönemi kralın Polonya'ya karşı kayıtsız ve ilgisiz tutumuyla geçti. Osmanlı-Rus savaşı (1736-1739) ve Avusturya Veraset savaşları (1745-1748) esnasında Rus kuvvetlerinin, Yediyıl savaşları (1756-1763) sırasında Avusturya kuvvetlerinin Polonya topraklarından geçmesine (1759) seyirci kalması Polonya'nın içinde bulunduğu zafiyetin bir göstergesi oldu. Anayasal sisteminin ülkeyi felâkete sürüklediği Osmanlı devlet adamları tarafından da görülmekteydi. 1743'te Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın Polonya'yı en küçük bir karar almak için "otuz bin kafayı aynı şapka içine sokmak zorunda kalan bir devlet"

olarak nitelemesi bu anlamdadır (Hammer, IV, 397). 1713-1763 yılları arasında nisbî bir barış dönemi yaşayan Polonya her şeye rağmen kültürel alanda büyük gelişme gösterdi ve önceki dönemin savaş yaralarını sarmaya çalıştı. Böylece 1715'te 6 milyon olan nüfusu 1768'de 11,5 milyona çıktı. Bu nüfus içinde soyluların oranı % 10'dur. Küçük bir kesim oluşturmakla beraber devletin esas sahibi ve yöneticisi olan soyluların görkemli hayatı, Saksonya tarzı muhteşem saraylar ve büyük bahçeler inşası, lüks ve israf dolu yaşam tarzları, III. August döneminde daha da kök salan siyasî gelecekten emin olmama haliyle birleşti ve şahsî çıkarların her şeyin üstünde tutulması gibi bir eğilime yol açtı.

Rusya taraftarı Magnatlar (Czartoroski, Pomiankovski) ve karşıtları (Potocki, Branicki, Krasinski, Radziwil) arasındaki mücadeleyle

geçen yeni kral seçimi Stanislaus August Poniatowski'nin kazanmasıyla sonuçlandı (7 Ekim 1764). Rus taraftarları, gerekli reformların ancak Rusya'nın dostluğunu kazanarak ve onun onayıyla yapılabileceği kanaatindeydi. Bu teşhislerinde haklı olmakla beraber Çariçe II. Katharina'nın planları başka idi. Çariçe 5 Mart 1768 tarihli antlaşmayla Polonya'daki Ortodokslar'ı himayesine aldı, Polonya'nın toprak bütünlüğünü ve yürürlükte olan anayasal düzeni garanti etti, böylece gerekli reformların yapılmasına yardımcı olarak Polonya'nın kuvvetlenmesine katkıda bulunmak niyetinde olmadığını gösterdi. Muhalif hizbin (Patriotlar) yeni kralı tanımaması ve anayasal direnme haklarını kullanmak üzere Osmanlı sınırına yakınlığı sebebiyle özellikle seçilen Bar kasabasında konfederasyon ilân etmesi (29 Şubat 1768) Rus kuvvetlerinin müdahale ettiği bir iç savaşın çıkmasına yol açtı. Ruslar'ın Patriotlar'ı Osmanlı topraklarında da kovalaması ve bu esnada cereyan eden tecavüzleri Osmanlı Devleti'nin savaş ilânıyla sonuçlandı (6 Ekim 1768). 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'na kadar sürecek olan bu büyük savaşın kötü yönetimi Osmanlı başarısızlığının önde gelen sebebi oldu. Bu durum Polonya'nın 1772'de Avusturya-Rusya ve Prusya arasındaki ilk bölünmesine imkân verdi. Polonya bu üç ülkeye toplam yüzölçümünün % 28'i olan 202.900 km² toprak ve genel nüfusun % 38'i olmak üzere 4,5 milyon nüfus terketmek zorunda kaldı.

Bu millî felâket Polonya'yı köklü reformlar yapmaya yöneltti. Reformlar

Cizvit tarikatının yasaklanması (21 Temmuz 1773) ve geniş mülklerinin millî eğitim sahasında kullanılmasıyla başladı. Aydınlanma felsefesi ve 1789 Fransız İhtilâli fikirleri cumhuriyetçi geleneğe sahip olan Polonya'da geniş taraftar buldu ve hazırlanan yeni anayasaya (3 Mayıs 1791) damgasını vurdu. Parlamentoya karşı sorumlu bir hükümet şekli getirildi. Oylamalarda oy çoğunluğu esas alındı. Kral seçimlerine son verilerek veraset bir hânedana bağlandı. Ancak yeni anayasa ihtilâlci "Fransız hastalığı"na bulaşmış olduğundan (Rhode, s. 321) komşuları tarafından tedirginlikle karşılandı ve 1792'de Türk savaşını bitiren II. Katharina, Prusya ile anlaşarak (23 Ocak 1793) bu liberal gelişmeye müdahale etti. Savaş esnasında Polonya toprakları aleyhine genişleme planları (Hertzberg planı) yapmakta olan Prusya, Avusturya ve Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti ile ittifaka girdi (31 Ocak 1790). Ancak böyle bir ittifaka talip olduğu halde Polonya'nın alınmasına bu yüzden karşı çıktı (Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifakı, s. 113). İkinci bölünme bu iki devlet arasında gerçekleşti. Rusya 228.000 km²'lik toprak ve 3 milyon nüfusla Ukrayna'nın tamamına, Prusya 58.000 km²'lik toprak ve 1.136.000 nüfusla Danzig dahil olmak üzere bütün Baltık bölgesine yerleşti. Polonya'nın elinde 240.000 km² toprak ve 3,5 milyon kadar nüfus kaldı. Bu gelişme karşısında Polonya'da General Thaddäus Koœciuszko idaresinde büyük bir ulusal ayaklanma oldu (24 Mart 1794). Sonunda Polonya Avusturya'nın da iştirakiyle üç devlet arasında tamamen paylaşılarak ortadan kaldırıldı (3 Mart 1795). Varşova Prusya'nın, Krakau Avusturya'nın eline geçti. Bu durumda Polonya'nın son kralı Stanislaus August 25 Kasım 1795'te tahttan feragat etti ve Polonya Avrupa haritasından silindi.

Devlet hayatı sona ererek halkı esarete düşmüş ve mülteci sıfatıyla dağılmış olan Polonya'nın durumu Avrupa'nın önde gelen bir meselesi olarak önemini korudu. Başta Paris olmak üzere çeşitli yerlere dağılan mülteciler yurt dışında kuvvetli bir muhalefet oluşturdu. Polonyalı lejyonerler, Napolyon savaşları esnasında (1792-1814) bölücü üç devlete karşı Fransa'nın sürdürdüğü savaşların gönüllü katılımcıları oldu. Napolyon'un kurduğu Varşova Büyük Dükalığı'nı (1807-1813) özgür Polonya'nın öncüsü kabul ettiler ve Moskova seferine (1812) çıkan imparatorun büyük ordusuna 100.000 askerle katılarak zafer sonunda ülkelerinin bağımsızlığına kavuşacağı vaadinin gerçekleşmesi için savaştılar. Fransa'nın yenilgisi Polonya'nın da yenilgisi oldu. Viyana Kongresi'nin 9

Haziran 1815 tarihli nihaî belgesi Polonya topraklarının bölünmüşlüğünü yeniden düzenledi. 1772'deki yüzölçümüne göre toprakların % 80'i Rusya'nın, % 10'u Avusturya ve % 8'i Prusya'nın elinde kaldı. Varşova Büyük Dükalığı topraklarının diğer kısmını, Rus Çarlığı hâkimiyeti altında çarın aynı zamanda Polonya kralı unvanını taşıyacağı bir krallık haline getirdi (Kraliyet Polonyası / Kongre Polonyası).

1815-1848 yılları arası Avrupa genel tarihindeki gelişmelerden etkilenmiş olarak geçti; özellikle 1830 ve 1848 ihtilâllerinde Polonya vatan severlerinin ayaklanmaları kanlı bir şekilde bastırıldı. Kasım 1830'da patlayan ayaklanma plansız bir başlangıç yapmakla beraber başarılı bir süreç izledi ve Ruslar'ı zorlamış olarak kontrol altına alınabildi. Çar I. Nikola'nın ağır cezalandırma

önlemleri altında Polonya bütün kazanımlarını büyük ölçüde kaybetti. Zâdegân ve ruhbanı müsâderelere uğradı, yerel ordu ilga edildi, topraklar Rus kuvvetlerinin işgali altında tutuldu. Etkin eylemler içinde bulunan yurt dışındaki sığınmacıların sayıları daha da arttı. Prusya ve Avusturya bölgelerinde de ayaklanma (Galiçya, 1846 Krakau Cumhuriyeti) ve huzursuzluklar kendini gösterdi. Avrupa'daki büyük ihtilâl senesine (1848) gelindiğinde Polonya'da tekrar ayaklanmalar çıktı. Macar isyanlarıyla eş zamanlı olması özellikle Avusturya'yı zor durumda bıraktı. Rus üstün kuvvetleri her iki tarafa da yetişerek isyanları kanlı bir şekilde bastırdı, içlerinde ayaklanmanın önderlerinin de yer aldığı çok sayıda vatan sever özellikle Osmanlı topraklarına sığındı (Nazır, s. 38 vd., 399-425).

1863-1864 ayaklanması, sert bir şekilde karşılık görmesi ve cezalandırmalara rağmen Ruslar'ı bir yıldan fazla uğraştırdı ve Avrupa'da da büyük yankı buldu. Başta Fransa olmak üzere İngiltere ve Avusturya'nın da katılımıyla oluşan diplomatik müdahale Viyana Kongresi'nde Polonya'nın tekrar kurulmasını öngörmekteydi (17 Nisan 1863). Ayaklanmalar idamlar, hapis ve sürgünlerle bastırıldı. Rusya ayaklanmaları önleyecek köklü önlemler almaya başladı, idarî özerkliği iptal etti ve sert bir ilhak siyaseti uyguladı. Müsâdereler yoluyla ekonomik yönden zayıflatılan soyluların önderlik konumunun sona erdirilmesi, kilisenin nüfuzunun kırılması, manastırların kapatılması, ruhbanın Vatikan'la irtibatının yasaklanması, din dersleri dışında kalan diğer eğitimin Rusça

yapılması ve Ruslaştırma siyaseti uygulanması, yerleşim bölgelerindeki yapısal değişiklikler yoluyla Polonya halkının dağıtılması ve eritilmesi gibi tedbirlere tevessül edildi. Yüzyılın sonlarına doğru baskılar genellikle yumuşamaya başladı, 1894'te Vatikan ile ilişki yasağı kalktı. Avusturya kısmındaki topraklarda liberal uygulamalar daha rahat gelişti ve özellikle Galiçya'da 1866'dan sonra gittikçe güçlenen özerk ve ulusal bir mahallî idarenin oluşması önlenemedi. Bismarck'ın başbakanlığı bırakmasına (1890) kadar geçen zaman içinde din derslerinin bile Almanca verilmesi gibi daha katı uygulamalar içinde olan Prusya kısmındaki Polonya'da Bismarck'tan sonra da bazan katı uygulamalara tekrar dönüldüyse de belirli bir süreç içinde liberal gelişmeler kendini kabul ettirdi.

Ağustos 1914'te başlayan genel savaş ve sonucunda Almanya, Avusturya-Macaristan ve Rusya'nın dağılması Polonya'nın tekrar doğmasına giden yolu açtı. Almanya ve Avusturya-Macaristan'ın Rusya'ya karşı savaşması Polonyalılar'a çeşitli seçenekler sunmaktaydı. Avusturya-Macaristan kısmında sosyalist parti önderi Józef Pilsudski bu dönemde öne çıkan isim oldu ve savaşın patlamasıyla birlikte Galiçya'da Avusturya-Macaristan ile birlikte Rusya'ya karşı savaşmak üzere bir Polonya lejyonu kurdu. Bununla beraber zaman içinde İtilâf devletleri tarafında yer alan nasyonal demokratlar da seslerini duyurmaya başladılar. Savaşın ilk senelerindeki başarılar ve Rusya işgalindeki Polonya topraklarının alınması neticesinde buralarda Avusturya-Macaristan ve Almanya'nın ortak bildirimiyle müstakil bir Polonya krallığı kurulduğu ilân edildiyse de (5 Kasım 1916) bu pek fazla bir anlam ifade etmedi; askerî ve siyasî durum, özellikle Rusya'da ihtilâl çıkması (Mart 1917) istikrarsızlığı sürdürdü. Paris'te kurulan Polonya Millî Komitesi (15 Ağustos 1917) kısa zamanda Polonyalılar'ın resmî temsilciliği olarak tanındı. Savaşa katılarak İtilâf cephesinin zaferini garanti eden Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Wilson'un yayımladığı 8 Ocak 1918 tarihli beyannâmenin 13. maddesinde, aynı zamanda Polonya Millî Komitesi üyesi olan ünlü piyanist Ignacy Jan Paderewski'den de etkilenmiş olarak Polonya'nın doğuş hakkını teslim etmekteydi. Savaş sonrası Paderewski ve Roman Dmowski'nin imzasını taşıyan Versailles Barış Antlaşması'nda (29 Haziran 1919) tartışmalı sınırlar içinde de olsa nihayet bir Polonya Devleti tekrar kuruldu. Yeni devlet Batı Prusya topraklarının bir kısmını, Posen'in tamamını içermekte ve Polonya'ya verilmeyen Danzig karasal irtibatı (koridor) kurulup serbest şehir haline getirilmekteydi.

Dağılan imparatorlukların yarattığı etnik kargaşa ve azınlıklar meselesi, sınırlar dışında kalan öz topraklar iddiası bütün bölgelerde istikrarsızlık yaratmaya devam etti. Genç Polonya Cumhuriyeti, iç karışıklık ve iktidar mücadeleleriyle dolu geçen kuruluş sancıları içinde Pilsudski'nin önderliğinde 17 Mart 1921'de anayasasını ilân ederek yapılanmasını sürdürdü.

Dış politika itibariyle yeni cumhuriyet 19 Kasım 1921'de bir ittifakla bağlandığı Fransa yanlısı ve Alman karşıtı bir siyaset izledi. Yine Fransa'nın etkisiyle Romanya ile Sovyet Rusya'ya karşı siyasî ve askerî ittifaklara varan (1921, 1926) yakın ilişkiler oluşturulmakla beraber Romanya'yı yalnız bırakmak ve Sovyet yanlısı bir siyasete dönüp Rusya ile saldırmazlık antlaşması imzalamak zorunda kaldı (25 Haziran 1932). Savaş sonunda (1918) Weimar'da ilân edilen yeni Alman Cumhuriyeti ile münasebetleri ise tarihin vebali altında sıkıntılı geçmekteydi. Adolf Hitler yönetimindeki nasyonal sosyalistlerin yükselmesi ve iktidarı ele geçirmesi (1933) Polonya'nın geleceğini tekrar kararttı ve tarihinin en büyük felâketini yaşattı. Hitler'in Polonya siyasetinin ilk işaretleri, serbest şehir statüsündeki Danzig'in Almanya'ya katılması ve güvenli bir koridor vasıtasıyla Polonya'ya denize açılma imkânı verilmesi talepleriyle (Ekim 1938) kendini gösterdi. 2 Mart 1939'da tekrarlanan bu teklif 26 Mart'ta reddedildi. Başlayan kriz İngiltere'nin Polonya'ya savunma garantisi vermesi (31 Mart) ve Hitler'in Alman-Polonya saldırmazlık antlaşmasını iptal etmesiyle (28 Nisan) tırmandı. Polonya'nın bağımsızlığını ipotek altına almasından endişe duyarak Sovyet yardımını kabul etmek istememesi, Batı'nın garantisine güvenip Alman taleplerine karşı durması nihayet iki eski düşmanının bir araya gelmesine yol açtı: Almanya ve Sovyetler Polonya'yı bölüşmek üzere anlaştılar (23 Ağustos 1939). 1 Eylül 1939'da başlayan saldırı aynı zamanda II. Dünya Savaşı'nın başlangıcı oldu. Bu saldırı bütün Polonya'da, tarih içindeki büyüklüğünün ve bir misyon yüklenmiş olmanın bilincine rağmen vaktiyle güçlü olduğu zamanlarda ulusal ve etnik hedefler gözetmemiş olmanın vebali olarak algılandı (Rhode, s. 500-501).

Savaş sonrası Polonya, Nazi Almanyası elinden Sovyet Rusya tarafından "kurtarılmış", coğrafî konumu değişmiş (178.842 km^2'lik bölgeyi Rusya'ya terketmek zorunda kaldı, karşılığında Oder-Neisse hattının doğusunda kalan

102.400 km²'lik Alman topraklarını aldı) ve sosyokültürel-ekonomik yapılanması itibariyle (komünist idare) ayrı bir dünyanın üyesi olmuş olarak ortaya çıktı. Sovyetler Birliği'nin çöküşüne kadar (1989) Doğu Bloku içinde karanlık ve acılı bir dönem yaşadı. 1991'de ilk demokratik serbest seçimler yapıldı. 1994'te Avrupa Birliği'ne aday, 1999'da NATO üyesi ve 1 Mayıs 2004'te Avrupa Birliği üyesi oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Hammer, GOR, IV, 397; S. Kutrzeba, Grundriss der polnischen Verfassungsgeschichte, Berlin 1912, tür.yer.; P. Roth, Deutschland und Polen, München 1958, tür.yer.; Z. Abrahamowicz, Katalog dokumentow Tureckich: Dokumenty do dziejow Polski i Krajow osciennyeh w latach: 1455-1672, Warszawa 1959, tür.yer.; a.mlf., "Leh", EI² (İng.), V, 719-723; G. Stadtmüller, Geschichtliche Ostkunde, München-Stuttgart 1963, I-II, tür.yer.; G. Rhode, Kleine Geschichte Polens, Darmstadt 1965,

tür.yer.; H. Jansky, "Osmanen Herrschaft in Südosteuropa von 1648-1789", Handbuch der Europäischen Geschichte (ed. Theodor Schieder), Stuttgart 1968, IV, 753-776; H. Ross, "Polen von 1668 bis 1795", a.e., IV, 690-752; a.mlf., "Der Adel der polnischen Republik im Vorrevolutionären Europa", Der Adel vor der Revolution (ed. R. Vierhaus), Göttingen 1971, s. 41-76; Kemal Beydilli, Die polnischen Königswahlen und Interregnun von 1572 und 1576 im Lichte osmanischer Archivalien: Ein Beitrag zur Geschichte der osmanschen Machtpolitik, München 1975, tür.yer.; a.mlf., 1790 Osmanlı-Prusya İttifakı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki, İstanbul 1984; Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan (Polonya) Arasındaki Münasebetlerle İlgili Tarihi Belgeler (haz. Nigâr Anafarta), İstanbul 1979; Bekir Sıtkı Baykal, "Tarih Boyunca Osmanlı-Polonya İlişkileri", Ord.Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan, Ankara 1985, s. 247-255; a.mlf., "Lehistan'ın İlk Taksimi ve Osmanlı Devleti'nin Bu İşle Alakası", Tarih Araştırmaları, DTCF Yıllık Araştırmalar Dergisi, Ankara 1940, s. 145-156; O. Pritsak, "İlk Türk-Ukrayna İttifakı (1648)" (trc. Kemal Beydilli), İlmî Araştırmalar, sy. 7, İstanbul 1999, s. 254-284; Savaş ve Barış: 15-19. Yüzyıl Osmanlı-

Polonya İlişkileri, İstanbul 1999; D. Kotodziejczyk, Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century), Leiden 2000, tür.yer.; Mehmet İnbaşı, Ukrayna'da Osmanlılar: Kamaniçe Seferi ve Organizasyonu (1672), İstanbul 2004; Yücel Öztürk, Özü'den Tuna'ya Kazaklar, İstanbul 2004; Bayram Nazır, Macar ve Polonyalı Mülteciler Osmanlı'ya Sığınanlar, İstanbul 2006, tür.yer.; Halime Doğru, Lehistan'da Bir Osmanlı Sultanı IV. Mehmed'in Kamaniçe-Hotin Seferleri ve Bir Masraf Defteri, İstanbul 2006, tür.yer.; Ahmed Refik (Altınay), "Sokullu Mehmed Paşa ve Lehistan İntihâbâtı", TOEM, VI/35 (1331), s. 663-686; a.mlf., "Lehistan'da Türk Hakimiyeti", TTEM, XIV/4 (1924), s. 227-243; a.mlf., "Lehistan Kralı Istanslavos", DEFM, sy. 4-5 (1924-25), s. 200-213; Selahattin Tansel, "Osmanlı-Leh Münasebetleri, 1764-1768", DTCFD, IV (1946), s. 69-84; J. Reychman, "XVIII. Yüzyılda Lehistan Uygarlığında Görülen Türk Etkileri", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 757-767; a.mlf., "1794 Polonya İsyanı ve Türkiye", a.e., XXXI/121 (1967), s. 85-91; Akdes Nimet Kurat, "Türk Diplomasisi ve Polonya Merkez Arşivindeki Türkçe Vesikalara Ait Lehçe İki Eser", a.e., XXX/119 (1966), s. 439-457; T. Ciecierska-Chalapowa, "Echanges commerciaux entre la Pologne et la Turquie au XVIIIe siècle", FO, XIV (1972-73), s. 261-287; S. Kieniewitz, "La Turquie et l'indépendance de la Pologne au XIXe siècle", TTK Belleten, XLVII/186 (1983), s. 545-562.

Kemal Beydilli

IV. ÜLKEDE İSLÂMİYET ve ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI

Türk ve Tatar dünyasıyla erken dönemlerden itibaren münasebet içine girmiş olan Polonya'da ilk etkilenme sahasının askerî ağırlıklı olması kaçınılmazdı. Türkçe'ye karşı belirli bir ilginin oluşması da erken tarihlerde başladı ve XVI. yüzyılda Türk-Tatar belgelerini tercüme edebilecek elemanlar yetiştirildi. Mikolay Atabioviç, Selim Ahmedoviç gibi isimler taşıyan bu mütercimlerin bir kısmının Lehli müslüman olduğu anlaşılmaktadır (Kurat, XXX/119 [1966], s. 443). Kral Sobieski başta olmak üzere önde gelen pek çok soylunun bu dile vâkıf olması, büyük

sözlükler hazırlanması (Meninski), Türkçe eğitim veren bir dil okulunun açılması, ünlü şarkiyatçıların yetişmesi Osmanlı tarafında karşılığı olmayan bir ilginin örneklemesidir.

Avrupa'nın herhangi bir ülkesinden çok daha rahat şekilde Türk ve İslâmî vurgunun izlerini Polonya'da göstermiş olması, muhakkak ki bu ülkenin çok eski tarihlerden itibaren İslâmiyet'i tanımış olmasından ve müslümanlarla yakın komşuluk dışında kraliyetin uyrukları olarak da bir arada yaşamak durumunda kalmasından kaynaklanmaktadır. Ülkenin çeşitli bölgelerinde birçok caminin bulunması, Türk mimari unsurlarının yadırganmadan benimsenmesinde ve meselâ süs olarak minare yapımının (Reychman, XXVIII/112 [1964], s. 760-761) "gâvurluk" diye algılanmamasında etken olduğu açıktır. Bu kültürel birikimi göz önüne almadan Podolya ve Ukrayna bölgesinin 1699 Karlofça Antlaşması ile terki söz konusu olduğunda, Kamaniçe'deki cami minaresinin hilâlli alemiyle beraber binanın tekrar kiliseye çevrilmesinden sonra dahi aynen muhafaza edilmesini yalnızca antlaşmaya uymanın zorunluluğundan gelen bir davranış diye yorumlamak herhalde eksik ve mesnetsiz kalır.

Şarkiyat özellikle dil alanındaki eğitimle başlamıştır. XVII. yüzyılda sayıları az da olsa Sâmî dillerine (Ârâmîce, İbrânîce, Arapça) vâkıf âlimler yetişti. Kur'an, Roma'da College Oriental'de Arapça dersleri vermekte olan Fransisken rahibi Wroclav Dominik Slazak tarafından Latince'ye çevrildi. Ancak bu çeviri Papa VI. Alexander'ın yasaklaması sebebiyle basılamadı (1883'te neşredilebildi). XVII. yüzyılda kraliyet şansölyesi Piotr Starkowiecki'nin tercümanı tarafından Lehçe'ye tercüme edilmiş ve basılmamış bir Kur'an çevirisinden bahsedilmekle beraber 1721'de Pomeranyalı Michal Boguslaw Ruttich'in Kur'an'ı Lehçe'ye çevirmiş olduğu kesindir; ancak bu eser de basılamadan kalmıştır. XIX. yüzyıl başlarında Vilna'da (Wilno / Vilnius) Arap dili hocalarından Szymon Feliks Zulawskii, Kur'an tercümesi üzerinde çalışmış, Varşovalı şarkiyatçı Wojciech Kazimirski 1840'ta, Polonyalı müslüman Jan Murza Tarak Buczacki (Selim Mirza) 1858'de Kur'an'ı Fransızca'dan tercüme etmiştir. Bu konuda Tatar âlimlerinin katkıları da mevcuttur. Bunların yaptığı çeviriler (bunlara tefsir demekteydiler, Konopacki, REI, XXXVI/1 [1968], s. 128; Ma'ayergi, VII/2 [1986], s. 541, 545), müslüman ahalinin dinle ilgili bilgilenmesinde ve dinî kimliklerinin muhafazasında önemli rol oynamıştır.

Lehistan'da asırlarca oturmuş ve ana dillerini kaybetmiş olanlar için Arap harfleriyle yazılmış Lehçe ve Beyaz Rusça tefsir metinlerinin varlığı da bilinmektedir. 1830'da Vilna'da Jozef Sekowski'nin İslâm akaidi üzerine telif ettiği eser İslâmî bilgilerden yoksun olan dindaşları için hazırlanmıştır.

Polonya-Litvanya topraklarına gelen ilk müslümanlar genelde Moğol, çeşitli Türk kabileleri ve Kafkas (Dağıstan), Volga bölgesi halklarından oluşmaktaydı. Bunlar ortak bir tanımlamayla Tatar olarak bilindiler. 1410'da Polonya Kralı Vladislaw ve büyük kardeşi Litvanya Dükü Vitold'un Alman şövalyelerine karşı sürdürdükleri mücadelede yardımcı olmak için geldiklerinden bahsedilmekle beraber ilk Tatar göçmenlerin 1392'den itibaren yerleşmeye başladıkları ileri sürülmektedir (Bohdanowicz [1942], s. 163-165). Tuhan, Baranovski, Ahmetoviç, Kricinski, Konopaki gibi isimlerin bu ilk Polonyalı müslümanlardan kalmış olduğu kabul edilmektedir. XVII. yüzyılda Sünnî ağırlıklı ve çoğu Tatar olmak üzere 100.000'den fazla müslüman nüfusun mevcudiyeti tahmin edilmektedir. XVI. yüzyılda Litvanya Büyük Dükalığı Tüm Tatarlar Kadılığı bunların dinî sorumluluğunu üstlenmiştir (1918'den sonra Kremlin Müftülüğü idaresinde) (Sakowitcz, XXIII [1997], s. 140). Polonya Tatarları, Leh toplumuna rahatça uyum sağlamış ve genelde dinleri gibi ana dillerini de koruyabilmiştir. Tatar soyluları zamanla Litvanya ve Leh soyluları ile eşit haklara sahip olmuştur. Özellikle 20 Haziran 1568 tarihli kraliyet hükmüyle hak ve imtiyazları garanti altına alınmıştır.

Bunda, çok çeşitli halklara ve dinlere sahip olan Polonya'da genelde sergilenen liberal uygulamaların etkisi büyük olmakla beraber zamanla katı bir zihniyetin hâkim olduğu dönemler de olmuştur. Jagiellon hânedanının son kralı Szigismund August zamanında (1548-1572) tam bir serbestlik içinde olup cami ve okul açmalarına izin verilen müslümanlar, Sadrazam Rüstem Paşa'nın yol izni belgelerinden de anlaşılacağı üzere hac ziyareti için İstanbul üzerinden Mekke'ye gidip gelebilmekte, Kırım ve Osmanlı tarafından gelen din bilginlerinden istifade edebilmekteydi (Bohdanowicz [1942], s. 167). 1558'de telif edilen Risâle-i Tatar-ı Leh adlı eserde İstanbul üzerinden böyle bir hac dönüşü anlatılmaktadır (Antonowicz-Bauer, V/2 [1984], s. 350). Ancak koyu bir Katolik olarak esas memleketi İsveç'te Protestanlar'a karşı savaşlara girişip Polonya'yı da zora sokan III. Szigismund Wasa zamanında (1587-1632) Cizvitler'in de etkisiyle

müslümanlar sıkıntıya düşmüş, köyleri ve kutsal kitapları imha edilmiş, bunlar Osmanlı topraklarına göç etmek zorunda kalmıştır (Bohdanowicz [1942], s. 170; Lederer-Takacs, IX/2 [1990], s. 120-121). Bu gelişmelerin Osmanlı Devleti'nin tepkisini çektiği ve bu konuda kralın uyarıldığı bilinmektedir. Sultan III. Murad tarafından Kral Szigismund'a yazılan Kasım 1591 tarihli bir nâme Lehistan'daki müslüman Tatarlar'ı konu almaktaydı. O sıralarda İstanbul'a gelen Leh elçilik heyeti içinde iki müslümana yer verilmiş olması dikkat çekicidir. Bunların bildirdiğine göre Rus sınırları yakınında yer alan Vilna bölgesinde 15.000 müslüman Tatar yaşamaktaydı. Bunlar muhtemelen Toktamış Han zamanında Lehistan-Litvanya'ya yardım için gönderilen askerlerin ahfadı olup zamanla ana dillerini unutmaya ve daha XVI. yüzyıl sonlarında birçoğu artık Lehçe ve Rusça konuşmaya başlamıştı. Heyetteki müslüman elçiler, bunların camileri bulunmadığından şikâyet etmekte ve padişahın kral nezdinde müdahil olmasını dilemekteydiler. Krala yazdığı mektupta III. Murad müslümanların cuma ve bayram namazları için uygun yerlerde cami yapılmasını istemiştir (Abrahamowicz, Katalog dokumentow Tureckich, s. 227; Kurat, XXX/119 [1966], s. 452-453). Bu müdahalenin ne gibi bir sonuç verdiği bilinmemekle beraber kralın takip ettiği katı din politikası sebebiyle yerine getirilmediği anlaşılmaktadır. Polonya'daki müslümanlar Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar ilgi kaynağı olmuş, İslâm dünyasını kucaklayan bir siyasetin izlendiği özellikle II. Abdülhamid döneminde oradaki imam ve müftülere maddî yardımlarda bulunulmuştur. 1923'te yeniden ortaya çıkan hür Polonya'da müslümanların merkezî bir komite (Centralny Komitet Tatarov Polski, Litwy, Lithuania, Byelorusii Ukrainy) oluşturarak devlet başkanından Vilna'daki müftülüğün ihyasını, İstanbul'daki halifenin Polonya müslümanlarının en üst makamı olarak tanınmasını, Lehçe, Arapça ve Türkçe eğitim verecek bir medresenin kurulmasını talep etmeleri hatırlanacak olursa (Kopanski, IS, XXXI/2 [1992], s. 208) bu ilgilenmenin sonuçsuz kalmadığını söylemek mümkün olur.

XVII. yüzyılın yoğun ve çok cepheli savaşları sebebiyle askerlere nakit ödeyemeyen Polonya ücret olarak arazi dağıtmaya başlamıştır. Johann Sobieski idaresindeki Türk savaşlarına katılan Tatar askerlerine kral bu şekilde toprak dağıtmış bulunuyordu. Kruszyniany ve Bohoniki müslümanlara verilen bu gibi yerler arasındadır. Buna karşılık savaşlarda

müslümanların Türk hizmetine geçmesinin örnekleri de eksik olmamaktaydı. Nitekim 1672 seferinde Kamaniçe muhasara edildiğinde pek çok Lehli müslüman Tatar Osmanlı ordusuna katılmıştır. 27 Ekim 1676'da III. Sobieski ile IV. Mehmed arasında yapılan Zuravno Antlaşması'nda Lipka Tatarları'nın Osmanlı topraklarına göç etmesine engel olunmamasıyla ilgili hükümler muhtemelen bu iş birliğinin sonucuna işaret etmektedir (Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan [Polonya] Arasındaki Münasebetlerle İlgili Tarihi Belgeler, s. 18). Mart 1751'de Özü sınırının korunması için Lehistan'da oturan müslümanlardan 500 kişinin asker olarak yazılma talepleri ve bunu bir dilekçe ile bildirmeleri bu tür ilişkilerin devam ettiğini göstermektedir (a.g.e., s. 29). Büyük Kuzey savaşları (1700-1721) olarak bilinen savaşlarda müslümanlar İsveç ve Saksonya birliklerinin yıkım ve kıyımına mâruz kaldılar. Bu dönemde Osmanlı topraklarına kaçış ve ordusunda hizmet alma yaygınlık kazandı. Savaştan sonra çıkan aflardan istifade ile geri dönenler Podolya bölgesinde ikamete devam ettiler (Lederer-Takacs, IX/2 [1990], s. 121). Bölgedeki dengelerin değişmesi, Karlofça'dan (1699) sonraki gelişmeler, parçalanan ve yok olan Polonya'nın yaşadığı felâket (1795) ve bölgenin Rusya idaresine girmesi müslüman nüfusunun azalmasını hızlandırmıştır. 1772-1795 yılları arasındaki bölünmeler ve devlet olarak yok oluş devrinde bu haksızlıklara Polonyalılar'ın yanında savaşarak tepki göstermiş olan müslümanların (Bohdanowicz [1942], s. 171-172; Sakowicz, XXIII [1997], s. 140) oturduğu yerlerin de genelde Rusya'nın eline geçmesi kendilerini Kırım'daki dindaşlarıyla benzer bir âkıbet içine soktu. Parçalanan ve istilâ edilen topraklarda Polonyalılar gibi iltica edenler arasında müslümanlar da vardı. Bunların bir kısmı Osmanlı topraklarına göçtü. Polonya'nın 1830 ve 1848'deki isyanları, 1863'te Rusya tarafından tamamen ilhakı göç hareketlerine her seferinde yeni bir güç kazandırdı. Böylece uzun bir süreç içinde müslüman Polonyalılar'ın Avrupa'nın diğer yerlerine ve hatta Amerika'ya göçleri söz konusu oldu. Nitekim New York'un Brooklyn semtinde 1907'de American Mohammedean Society'nin ve bu cemiyet mensuplarına ait olan caminin 500 kadar Polonyalı müslüman muhacir ve Rusya'dan göç etmiş Tatarlar tarafından kurulmuş olması (Kenan, sy. 11 [2004], s. 112) bu tür göçlerin uzak coğrafyalardaki boyutlarını gözler önüne sermektedir.

I. Dünya Savaşı sonunda Rusya, Avusturya-Macaristan ve Alman

imparatorluklarının dağılması neticesinde tekrar hayat bulan Polonya'da ayakta durmaya çalışan az sayıdaki müslüman 1939 felâketine kadar geçen bu dönemde toparlanmaya çalıştı. Önemli kültürel ve dinî canlanmanın yaşandığı bu dönemde 1923'te Varşova Müslümanlar Birliği kuruldu, Aralık 1925'te Polonya Müslümanlar Kongresi yapıldı ve Jakub Szynkiewicz ilk müftü olarak seçildi. İki savaş arasında on dokuz (Kopanski, IS, XXXI/2 [1992], s. 209) veya yirmi kadar (Sakowicz, XXIII [1997], s. 140) müslüman cemaati bulunan yeni Polonya'da müftülük makamı Vilna'da idi. Bu dönemde sayıları 6000 olarak tahmin edilen müslümanların on yedi camisi bulunuyordu. Müslümanların Polonya ordusu içinde imamları, bayrakta kartalın üzerinde altın hilâlleri yer almaktaydı. 1928'de müslüman

dünyasının da yardımıyla Varşova'da büyük bir cami yapımı projesi, yirmi yıldır yapılan her şeyin ortadan kalkmasına yol açan savaşın patlaması üzerine sonuçsuz kaldı. Varşova'da 1930-1932 ve 1934-1937 yılları arasında İslâm Dergisi, Vilna'da 1932-1938 arasında Tatar Almanağı ve 1934-1935 arasında Tatar Yaşamı isimli dergiler çıktı. 1939'da Bütün Polonya Müslümanları Kongresi yapıldı ve Polonya'daki dindaşların sorunlarına eğilmek üzere Yüksek Müslüman Danışma Konseyi oluşturuldu. Aynı yıl başlayan savaş ve Sovyetler'in Doğu Polonya'yı ilhakı neticesinde müslüman nüfusu % 80 oranlarında Rus idaresinde kalarak bölündü. Savaşa Polonyalılar'ın yanında katılan müslümanlar 1919'da Jozef Pilsudski tarafından kurulan Ulan Alayı'nda olduğu gibi bu defa da XIII. Ulan Alayı'nın 1. Süvari Birliği'nde Vilna'da Almanlar'a karşı savaştı (a.g.e., XXIII [1997], s. 140-141).

II. Dünya Savaşı sonrasında Sovyet işgal bölgesinde çok büyük tahribat ve acılar geçirmiş olarak komünist idaresi altında oluşturulan Polonya'da 2000 kadar müslüman ve ahşap iki küçük caminin ayakta kaldığı tahmin edilmektedir. Bu müslüman topluluğu Kruszyniany, Bohoniki, Bialystok, Baltık'ta Gdansk (Danzig), Szczecin ve Varşova'da altı cemaat halinde dağılmış bulunuyordu. Eskiden Vilna'da olan ve artık Sovyet Rusya'da kalan müftülük Bialystok'ta resmen tanındı. Müftü bu altı cemaat tarafından beş yıl için seçilmekteydi. Ancak müslümanların nüfusu çok azaldı. 1985 yılı itibariyle 35 milyonluk Polonya'da Kruszyniany ve Bohoniki'de 1400, Gdansk ve Szczecin'de 200, Varşova'da 100 kişi olmak üzere 1700 (The

Muslim World League Journal, XIV/1 [1986], s. 39) ve en çok 2200 (EI2 [İng.], VII, 695) olarak verilmekte olup bazı yerlerde (Kopanski, Impact International, XIV/15 [1984], s. 8) 6000 şeklinde gösterilmesi herhalde abartılıdır veya 1918-1939 arası nüfusla karıştırılmaktadır. Polonya dışı kaynaklar ise işçi ve öğrenciler gibi çeşitli müslüman grupları da bu nüfusun içine katarak bu rakamı 15.000 ve hatta 22.000 olarak göstermektedir (Szajkowski, s. 91). 1987 senesi itibariyle 37 milyon nüfus içinde müslüman nüfusu 3000 diye verilmektedir. Dünya İslâm Birliği müslümanlara çeşitli yardımlarda bulunmaktadır. 1987'de on kişiyi hacca yollayan, cami restorasyonu ve Arapça eğitimine eğilen örgütün Lehçe'ye tercüme edilmiş 20.000 Kur'ân-ı Kerîm dağıttığı ileri sürülmektedir. Müslüman toplumun dört mezarlığı mevcuttur. Bunlardan ikisi Kruszyniany ve Bohoniki'de, diğer ikisi Varşova'da olup buradaki mezarlığın biri 1939'dan beri kapalıdır (Afkār, II/1 [1985], s. 59, 61). Varşova'daki ilk mezarlık 1893'te açılmıştır (The Muslim World League Journal, XIV/1 [1986], s. 39).

Sovyetler'in çökmesinden sonra Polonya'nın 2 Nisan 1997 tarihinde kabul edilen anayasası bütün uyruklarına din ve vicdan hürriyetini garanti eder ve Polonya'yı Katolik kilisesinin fiilî hâkimiyetine rağmen laik bir ülke diye tanıtır. Dolayısıyla devlet din ve inançlar karşısında tarafsızdır. Tatarlar, Karaimler ve Rutenler gibi etnik azınlık diye tanımlanmaktadır. Müslüman cemaati olarak 21 Nisan 1936'dan beri zaten resmen tanınmıştı. Müslümanları en üst derecede temsil eden kuruluş Müslüman Cemaati olup 1936'dan bu yana yasal bir koruma altındadır. Bu statü II. Cumhuriyet zamanında (1918-1939) verildiği için bugün diğer cemaatlere verilen statüler gibi, meselâ vergi muafiyeti veya II. Dünya Savaşı esnasında komünist rejim tarafından müsadere edilen malların iadesi gibi hükümler ihtiva etmez ve 1936 tarihli yasa aynen geçerli sayılır. Buna göre bütün imamlar cuma günü Cumhuriyet'in ve devlet başkanının sağlık ve selâmeti için dua etmek zorundadır. Bu yasanın eskimiş olması düşüncesiyle cemaat, 20 Mart 2004 tarihinde olağan üstü toplanan Polonya Müslümanları Kongresi'nde kabul edilen yeni bir iç tüzüğü uygulamaya koydu. Tüzük 1936 yasası çerçevesinde cemaatin yasal faaliyetlerini düzenlemektedir. 1936 yasası hükümet kararı olduğu halde bu tüzük değişikliğini cemaat devletin din işlerine karışmama ilkesinden ötürü bizzat kendisi yapmıştır. Cemaatler değişikliği hükümete yalnızca bildirmekle yükümlüdür. Tüzüğün

ilgili maddesi (1/7) esasen cemaatin bağımsız olduğunu ifade etmektedir. Yazışma ve müftünün konuşma dili Lehçe'dir, ancak mühründe Lehçe yanında Arapça da yer alabilecek, bazı işaret ve sembollere yer verilebilecektir. Müftü Polonyalılar'dan seçilmektedir. İçişleri Bakanlığı bazı istisnaî durumlarda bu şartı uygulamayabilir. Cemaat aslında 1926'da kurulmuştu. Bu sebeple 3-5 Haziran 2006 tarihinde sekseninci kuruluş yıl dönümü kutlandı. Cumhurbaşkanı müftü ve iki imama devlet ödülü verdi. Kutlamalar Varşova'da başladı, Bialystok'ta devam etti, konferanslar düzenlendi, mezarlıklar ziyaret edildi ve birlikte dua edildi. Bazı müslüman ülkelerinden heyetler katıldı. Cemaatin dışında Müslüman Kardeşler Derneği, Müslüman Dernekler Birliği, Râbıta ve Ahmediyye Derneği gibi başka kuruluşlar da vardır. Devlet İstatistik Enstitüsü'nün resmî verilerine göre müslümanların sayısı bugün (2006) 5000 civarındadır. Müslümanların iddiasına göre ise Polonya vatandaşı olan ve yabancı statüsünde yaşayanlar dahil olmak üzere bu rakam 30.000 dolaylarındadır. Polonya'da nüfus sayımlarında dinî eğilimler sorulmadığından verilen rakamlar bu cemaatlerin beyanına dayanır. Buna göre Polonya'daki müslüman cemaatinin altı camisi, beş din görevlisi, 5433 üyesi vardır. 16 Kasım 2006'da müslüman dernekleri ve imamlar konseyi helâl hayvan kesimi ve temini için Sağlık Bakanlığı Veteriner Dairesi ile bir anlaşma yaptı. Polonya müslümanları dinî dayanışmalarını gerektiğinde göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber hakkındaki karikatürleri Polonya'da yayımlayan gazete protesto gösterileriyle tel'in edildi.

Polonya'da şarkiyat alanındaki modern çalışmalar XIX. yüzyılda başlamış, bu dönemde Doğu dilleri ilk defa Vilna Üniversitesi'nde ele alınmıştır. Bu üniversiteye mensup Jozef Sekowski (ö. 1858) Türkçe ve Arapça'yı öğrenerek Polonya tarihine ait Türk tarihçilerinin eserlerinden derleme yapmıştır. Ayrıca Antoni Muchlinski, Ignacy Pietraszewski, Jozef Kowalewski de çeşitli incelemelerde bulunmuştur. 1918'de Polonya'nın bağımsızlığının ardından Doğu dilleri ve özellikle Türkçe'ye karşı ilgi artmıştır. Tadeusz Kowalski ve Ananiasz Zajaczkowski bu alanda değerli çalışmalarıyla tanınır. Kowalski, Polonya'da Türkoloji'nin kurucusu olarak bilinir. Ayrıca Polonya'da Kıpçak dili, Karaim dili ve eski Türk metinleri üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Türk tarihiyle ilgili olarak Jan Reychman'ın incelemeleri önemlidir.

İlk şarkiyat kürsüsü Arapça, Farsça ve Türkçe öğreten bölümleriyle Cracow'daki Jagellon Üniversitesi'nde açılmış (1919), 1924'te Lwow Üniversitesi'nde Yakındoğu İslâm Tarihi ve Filolojisi Kürsüsü faaliyete geçmiştir. 1931'de Varşova Üniversitesi'nde Şarkiyat Enstitüsü kurulmuştur. 1945'te II. Dünya Savaşı'ndan sonra Varşova'da, Cracow'da ve Wroclaw'da (1951'de kapandı) şarkiyat çalışmalarıyla ilgili üç merkez faaliyet göstermiştir. Asya ve Afrika çalışmaları hakkında en büyük merkez Varşova Üniversitesi'ne bağlı Şarkiyat Enstitüsü bünyesinde olup burası on bir bölümden oluşmaktadır. Cracow'daki enstitü ise Türkoloji, İranoloji, Arap filolojisi, Afrika dilleri ve Hindoloji dallarına ayrılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Z. Abrahamowicz, Katalog dokumentow Tureckich: Dokumenty do dziejow Polski i Krajow osciennyeh w latach: 1455-1672,

Warszawa 1959, s. 227; a.mlf., "Turkology in Poland: Achievements and Some Problems for Future Development", IJTS, III/1 (1984-85), s. 123-138; L. Bohdanowivz v.dğr., Tatarzy Muzulmanie W. Polsce, Gdansk 1977 (bu eserin tanıtımı için bk. Hasan Avni Yüksel, "Polonya'da Müslüman Tatarlar", Bilge, sy. 17, Ankara 1998, s. 63); Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan (Polonya) Arasındaki Münasebetlerle İlgili Tarihi Belgeler (haz. Nigâr Anafarta), İstanbul 1979, s. 18, 29; W. Zajaczkowski, "Polonya'da Türkoloji", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul 15-20 Ekim 1973): Tebliğler, İstanbul 1979, II, 553-561; a.mlf., "Turkic Studies in Crakow", Oriental Studies in the Sixty Years of Independent Poland (ed. W. Tyloch), Warsaw 1983, s. 21-24; A. Czarpkiewicz, "Arabic Studies in Polen", a.e., s. 17-20; E. Tryjarski, "Warsaw Turkology 1918-1978", a.e., s. 25-34; B. Skladanek, "Iranian Studies in Poland", a.e., s. 34-37; B. Szajkowski, "The Muslim Minority in Poland", Islam in Europe: The Politics of Religion and Community (ed. S. Vertovec - C. Peach), London-New York 1997, s. 91-100; M. Rynkowski, "Churches and Religious Communities in Poland whit Particular Focus on the Situation of Muslim Communities", State and Religion in Europe. Legal System Religious

Education Religious Affairs, 9-10 December 2006, İstanbul, ts. (İslâm Araştırmaları Merkezi), s. 241-264 (metnin Türkçe tercümesi için bk. s. 519-539); L. Bohdanowicz, “The Muslims in Poland. Their Origin, History and Cultural Life”, JRAS (1942), s. 163-180; A. Zajaczkowski, “L’orientalisme et les études de philologie turque en Pologne”, TTK Belleten, XXV/99 (1961), s. 447-453; J. Reychman, “XVIII. Yüzyılda Lehistan Uygarlığında Görülen Türk Etkileri”, a.e., XXVIII/112 (1964), s. 757-767; Akdes Nimet Kurat, “Türk Diplomasisi ve Polonya Merkez Arşivindeki Türkçe Vesikalara Ait Lehçe İki Eser”, a.e., XXX/119 (1966), s. 439-457; M. Konopacki, “Les musulmans en Pologne”, REI, XXXVI/1 (1968), s. 115-130; a.mlf., “Polonya’da Kur’an-ı Kerim Tercüme Tarihi. Bibliyografya ile Birlikte” (trc. İhsan Süreyya Sırma), İİFD, sy. 3 (1979), s. 411-417; L. Antonowicz-Bauer, “The Tatars in Poland”, JIMMA, V/2 (1984), s. 345-359; Bogdan Atallah Kopanski, “The Unknow Muslims of Poland”, Impact International, XIV/15, London 1984, s. 8-9 (Türkçe’si kaynak gösterilmeksizin 17 Haziran 1987’de Zaman gazetesinde yayımlanmıştır); a.mlf., “Muslims in Poland (1918-1939): A Review of the Polish Muslim Historiography”, IS, XXXI/2 (1992), s. 203-211; “Poland”, Afkār, II/1, London 1985, s. 59-61; “Muslim in Poland”, The Muslim World League Journal, XIV/1, Makkah 1986, s. 39-41; Hassan Ma’ayergi, “History of Translations of the Meanings of the Holy Qur’an into the Polish Language”, JIMMA, VII/2 (1986), s. 538-546; G. Lederer - I. Takacs, “Among the Muslims of Poland”, CAS, IX/2 (1990), s. 119-131; E. Sakowicz, “Islam and Christianan-Muslim Relations in Poland”, Islamochristiana, XXIII, Roma 1997, s. 139-181; Seyfi Kenan, “Amerika’da Müslüman Cemiyetlerin Doğuşu: New Yorklu Müslümanların Dinî-Sivil ve Eğitsel Kurumlaşma Süreci”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 11, İstanbul 2004, s. 105-130; Agata S. Nalborczyk, “Islam in Poland: The Past and the Present”, Islamochristiana, XXXII, Roma 2006, s. 225-238; A. Popovic, “Muslimūn”, EI² (İng.), VII, 695.

Kemal Beydilli

POMAKLAR

Bulgaristan, Batı Trakya ve Doğu Makedonya'da yaşayan müslüman topluluk.

Büyük gruplar halinde, Meriç düzlüklerini Ege kıyılarından ayıran yüksek yaylalar ve ovalarla örtülü Arda, Karasu (Mesta) nehirlerinin geçtiği yeşil vadili Rodoplar ile Pirin ve Vardar Makedonyası bölgelerinde yaşarlar. Ayrıca Bulgaristan'ın kuzeyinde Lofça, Plevne, Teteven, Selvi (Sevlievo), Rahova'da; Orta Bulgaristan'da Filibe ve eski Selânik, Manastır, Kosova ile İşkodra vilâyetlerine dağılmış halde küçük gruplar da mevcuttur. Makedonya'da ise Nevrekop, Çeç, Razlik, Piyanets, Tikveş, Moglena, Koreşca, Kiçeviya, Drimkol, Golo Bırdo, Gorna Reka ve Gora gibi bölgelerde bulunmaktadırlar. Nüfusları konusunda kaynaklarda çelişkili bilgiler yer alır. Çek asıllı Bulgar bilgini K. Jireçek'in 1874 yılına ait verdiği istatistik bilgilerinden Lofça, Plevne yöresinde 100.000, bütün Rodoplar'da ve Selânik'ten Vardar boyunca Moglena, Prespa ve Yukarı Dibre'ye kadar uzanan yerlerde 500.000 Pomak nüfusunun bulunduğu anlaşılır. 1880 yılına ait diğer bir istatistikte Pomaklar'ın sayısı 400.000 olarak gösterilir. Balkan savaşları arifesinde Edirne'de 115.000, Selânik'te 98.590, Manastır'da 23.900, Kosova'da 13.680, İşkodra'da 40.000 Pomak nüfusunun bulunduğuna işaret edilir. Resmî olmayan bir kaynağa göre 1931 yılında Bulgaristan sınırları içinde 200.000'den fazla, bu sınırlar dışında Makedonya'nın ve Batı Trakya'nın dağlık bölgelerinde 200.000 Pomak nüfusunun yaşadığı belirtilir. Son yıllarda sadece Bulgaristan sınırları dahilinde 250.000'den fazla Pomak nüfusunun mevcut olduğu, 1990 yılı sonunda ise yerel yetkililerin verdikleri rakamlara göre bu nüfusun 268.971'e ulaştığı anlaşılmaktadır. Diğer Balkan ülkelerinde de (Yunanistan'da Batı Trakya'da 70.000, Makedonya'da 40.000, Arnavutluk'ta 80.000 dolayında) bu kadar daha Pomak nüfusunun bulunduğu tahmin edilmektedir.

Pomak kelimesine Osmanlı kaynaklarında XIX. yüzyıldan itibaren rastlanır. Pomaklar'ın menşei konusunda çoğu siyasî temelli değişik görüşler ve tartışmalar vardır. Konuştukları Slavca ağırlıklı dilden hareketle bunların

Türk kökenli olmadıkları, İslâmlaşmış Sırp, Bulgar, hatta Rum oldukları iddia edilmiştir. Bununla birlikte tarihî belgeler, Pomaklar'ın XI. yüzyılda Orta Asya ve Kafkaslar'dan batı göçleri yoluyla Balkanlar'a akın eden Kuman Türkleri'nin bakıyeleri olduğu tezini kuvvetlendirir. Kuman Türkleri'nin daha XI. yüzyılda Balkanlar'a geldikleri, Pirin ve Vardar Makedonyası'yla Rodoplar'a yerleştikleri bilinmektedir. Balkanlar'da Slav akınlarıyla karşılaşan Kuman Türkleri bazı bölgelerde bunlarla karışarak büyük ölçüde ana dillerini kaybetmişler (Hasluck, s. 36), ancak eski örf, âdet ve geleneklerini sürdürmüşlerdir. XI-XIV. yüzyıllarda güneyden müslüman Türkler'in Balkanlar'a gelişiyle Kumanlar'ın çoğu eski dinlerini terkederek İslâmiyet'e geçmiştir.

Bu toplulukların İslâmlaşma süreci Osmanlılar'ın Balkanlar'ı fethinden önce başlamış olmalıdır. Osmanlı Türkleri'nin, XIV. yüzyılın ikinci yarısında Rodoplar'a fütuhat hareketlerine giriştiklerinde bölgeye asırlar önce yerleşmiş olan Kuman Türkleri'ni müslüman olarak bulmuş olmaları ihtimali büyüktür. Bundan dolayı bazı kaynaklarda Osmanlılar'a bu topraklarda keşif ve öncü hizmeti verdiklerinden Slavlar'ın kendilerine "pomagaç" (yardımcı) adını verdikleri, zamanla bu sözcüğün Pomak şeklini alarak bölgedeki Kuman Türkleri'nin torunlarını nitelediği üzerinde durulur (Zahariev, s. 66). Öte yandan Osmanlı hâkimiyeti altında Balkanlar'da konar göçer yörük topluluklarının özel bir askerî teşkilât bünyesi içine alınması ve tıpkı Anadolu'da olduğu gibi bunların yardımcılarına "yamak" denmesinden hareketle pomak kelimesinin anlam itibariyle yamakla benzeşmesinden yola çıkılarak kelimenin aslının Türkçe yamaktan gelebileceği hususu da dikkate alınabilir.

Pomaklar'la ilgili en çok istismar edilen konu dilleridir. Konuşulan dilin içinde yüksek oranda Slav kökenli kelimenin bulunması Pomaklar'ın Türk olmadıkları yönündeki tezin temelini teşkil etmiştir. Ancak Pomaklar'ın konuştuğu dilin % 30'unu Ukrayna Slavcası, % 25'ini Kuman-Kıpçakça, % 20'sini Oğuz Türkçesi, % 15'ini Nogayca, % 10'unu Arapça kelimelerin oluşturduğu tesbit edilmiştir (Ahmet Cevdet, s. 190-191). Ukrayna Slavcası'nın % 30 nisbetinde bulunmasının başlıca sebebi Kuman Türkleri'nin X ve XI. yüzyıllarda Ukrayna, Lehistan ile Besarabya yörelerinde Slavlar'la olan temaslarında ve 150-200 yıl devamlı olarak Slav-Rus topraklarında konar göçer bir hayat sürdürmelerinde aranabilir

(Laszlo Rasonyi, s. 141). Ayrıca XI-XIV. yüzyıllarda Balkanlar'da Slavlar'ın akınlarına mâruz kalan Türk boylarının büyük ölçüde dillerini kaybettikleri bilinmektedir. Bu sebeple Pomak lehçesinde Slavca

kelimelerin payı oldukça yüksektir. Arapça'nın % 10 oranında bulunması Pomaklar'ın müslüman oluşundan kaynaklanır. Dillerindeki Kuman-Kıpçak, Nogay ve Oğuz Türkçesi ile bağlantılı kelimelerin yanında Çağatay Türkçesi'nin de etkisi vardır. Pomaklar'ın konuştukları dil kendi aralarında Rodop-Pomak Türk lehçesi, Katrancı-Pomak Türk lehçesi ve Tuna havzası Pomak-Türk lehçesi olarak üçe ayrılır (Ahmet Cevdet, s. 34, 189-191).

Sosyokültürel yaşantıları Anadolu'daki geleneklerle önemli ölçüde benzerlik gösteren Pomaklar'ın % 85-90'ı köylerde yaşamakta ve tarımla uğraşmaktadır. Ev içi döşemeleri ve kadınların giysileri Anadolu köylülerinin döşeme giyim tarzına çok benzer. Pomaklar Hanefî mezhebine bağlıdır. Özellikle bazı Anadolu köylerinde halen devam eden birçok gelenek Pomaklar'da da görülür (meselâ Hoca Gezeği geleneği). Pomaklar arasında İslâmiyet öncesine ait, eski dinleri Şamanizm'den kalma gelenek ve âdetlerin yaşatılmasına özen gösterildiği dikkati çeker. Meselâ "akîka" veya "harkeke" kurbanı diye adlandırılan, yeni doğmuş çocuklar için kesilen kurbanların kemiklerinin hiç kırılmadan toplanarak bir kayın ağacının altına gömülmesi, ayı oyunu, şibeciler, devecilik, beş-beşe ve sayacılar gibi oyunlar şaman inanışının bölgedeki geleneklere yansımış şeklidir. Yine Nevruz'un kutlanması ve bu kutlamalar esnasında ateş yakılarak üzerinden atlanması Türk dünyası ile kültürel birliktelikten örnektir.

Balkanlar'daki Pomaklar'ın kaderi 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra değişti. Savaşın ardından Balkanlar'da birçok yerde olduğu gibi çok zor şartlarda yaşamaya çalışan Pomaklar'ın bir kısmı katledildi, bir kısmı Türk hâkimiyetindeki bölgelere göç etmek zorunda bırakıldı. Yerlerinde kalanlar, Osmanlı egemenliğinin Balkanlar'da sona ermesinden ve Bulgar Devleti'nin kurulmasından itibaren çeşitli baskılara mâruz kaldı. Bulgar devlet yöneticileri bazan şiddet, bazan taltif yöntemini kullanarak müslüman Pomaklar'ı Bulgarlaştırma siyaseti izlemeye başladı. Bu amaçla daha 1881'de Pomaklar'a Bulgarca öğretmek için girişimlerde bulunuldu (Popkonstantinov, s. 516). Uygulamaya konulan bu politika, 1912 yılında

Rodoplar'ın ve Pirin Makedonyası'nın Bulgaristan'a ilhakı ile yoğunluk kazandı. Daha Balkan savaşlarının ilk günlerinden itibaren Bulgar yöneticileri, müslüman Pomaklar'ın Bulgarlaştırılması için onları Müslümanlığı terketmeye ve Hıristiyanlığı kabul etmeye zorladı. Bu amaçla Orgeneral Sarafov, önceden tesbit edilen plan gereğince Pirin Makedonyası ve Rodoplar'daki mahallî işgal kumandanlarına gönderdiği tâlimatla bütün müslüman Pomaklar'ın hıristiyanlaştırılması ve Bulgarlaştırılması, aksi hareket edenlerin imha edilmesiyle ilgili kesin emirler verdi (Stranitsi ot Bılgarskata İstoriya, s. 64-65). Bu hareket, Bulgar Ortodoks kilisesinin resmî belgelerinde müslüman Bulgarlar'ın (Pomaklar) Ortodoks hıristiyan dinine ve Bulgarlığın sinesine geçmesi, bir dizi yayında ise Hıristiyanlığı kabullenme ve vaftiz olarak kaydedilmiştir.

Bulgarlaştırma ve hıristiyanlaştırma hareketi, 1912 Balkan Harbi'nde hezimete uğratılan Türk askerinin geri çekilmesinden hemen sonra başlatılmış ve Temmuz 1913 tarihine kadar 200.000 civarında müslüman Pomak Türk'ün ismi Slav-Bulgar isimleriyle değiştirilmiş, zorla Ortodoksluk kabul ettirilmiştir (Problemi na Razvitieto na Bılgarskata Narodnost i Natsiya, s. 21). Bu hareket esnasında Bulgarlar Rumlar'la yakın iş birliği içinde çalışmıştır. I. Dünya Savaşı sırasında Bulgaristan, Osmanlı Devleti'nin müttefiki olarak Almanya'nın yanında savaşa girince baskılar kaldırılmış ve Pomaklar'ın eski isimlerini almaları kabul edilmiştir. Ancak 1923 yılından itibaren Bulgarlaştırma politikasına bir plan dahilinde sistemli biçimde yeniden başlanmıştır. Yeni politikanın gereği olarak Pomaklar'ın özel okulları kapatılmış ve Pomak çocuklarının Bulgar okullarına gitmesi yolunda baskı yapılmıştır. Ayrıca Bulgarlaştırma faaliyetlerini daha geniş temele oturtmak için müslüman Pomaklar ile Bulgarlar arasında kültür, maarif ve hayır sever cemiyetlerinin kurulmasına yönelik çalışmalar yoğunlaştırılmıştır. Rodina (vatan) adı altında 1937 yılında Paşmaklı'da (Smolyan) kurulan ilk cemiyetin esas amacı müslüman Pomaklar'a gayri Türk ve gayri müslüman düşünce muhtevasını aşılamak, onları müslüman Türk toplumundan koparıp Bulgarlaştırmak ve Hıristiyanlaştırmaktı (a.g.e., s. 21-23). Rodoplar'ın diğer kasaba ve köylerinde de Rodina Cemiyeti'ne benzer kırk kadar cemiyet oluşturulmuştur (Stranitsi ot Bılgarskata İstoriya, s. 67). Bu cemiyetler adına birçok dergi, broşür, kitap yayımlanmış, tiyatro temsilleri, söyleşiler, konferanslar, toplu okumalar, sergiler düzenlenmiş ve bunlar vasıtasıyla

müslüman Pomaklar’a Türk olmadıkları, Bulgar soyundan geldikleri vb. fikirlerin aşılanması, “pomak”, “ahrân / ahiryân” (aren) gibi lakapların kaldırılması ve müslüman Bulgar adının kabullenilmesi, feslerin, feracelerin, peçelerin, hatta pencerelerden parmaklıkların atılması ve Bulgar adlarının yenilenmesi yönünde çalışılmıştır. Bu çalışmalar, 8 Temmuz 1942’de Bulgar Millet Meclisi’nin Pomaklar’ın isimlerinin Bulgar isimleriyle değiştirilmesi yönündeki yasayı kabul etmesiyle sonuçlanmıştır. Yasa gereğince 1942-1944 döneminde 70.000’e yakın Pomak’ın isimleri değiştirilmiştir.

1944 yılında Bulgaristan’da komünist yönetimin iş başına gelmesi Pomaklar’a büyük ümitler verdi. Fakat yeni yönetimin de Pomaklar’a bakışı değişmedi. 1960’lı yılların ikinci yarısından itibaren Pomaklar’ın zorla müslümanlaştırılmış Bulgarlar olduğu yönünde birçok kitap yayımlandı. Bu yayınların meydana getirdiği ortamda 17 Temmuz 1970 tarihinde Bulgar Komünist Partisi Merkez Komitesi Politbüro yetkilileri 549 sayılı gizli kararı ile Pirin Makedonyası ve Rodoplar bölgesinde yoğun yaşayan müslüman Pomak Türkleri’nin tedhiş yoluyla Bulgarlaştırılmasını kararlaştırdı. Bu karar 1970-1974 yılları arasında kanlı biçimde uygulandı.

Pomaklar’ın yoğun biçimde yaşadığı ikinci ülke olan Yunanistan’da da durum farklı değildi. Göçe ve hıristiyan olmaya zorlanan Pomaklar’ın toprak edinme ve seyahat hakları ellerinden alındı, yaşadıkları yöreler askerî bölge ilân edilerek iktisadî faaliyetleri kontrol altında tutuldu. Asimilasyon politikasının vazgeçilmez unsuru olan eğitim Yunanistan’da da etkin olarak kullanıldı. Pomaklar’ın Türk değil müslümanlaştırılmış Yunan (ahiryân / Grek agriyanı) oldukları zorla benimsetilmek istendi. Türkçe eğitimi engellemek için okullardaki Türk öğretmen sayısı azaltıldı. Bütün bu baskılar Balkanlar’daki diğer Türk grupları gibi Pomaklar’ın da Türkiye’ye göç etmesine yol açtı. 1878 Osmanlı-Rus Savaşı’ndan bu yana yaklaşık 175.000 Pomak Anadolu’ya göç etti. Ancak Balkanlar’ın çeşitli bölgelerinde halen 500-600.000’in üzerinde Pomak nüfusu varlığını sürdürmektedir. Pomaklar bugün Bulgaristan, Batı Trakya ve Makedonya’daki azınlıkların dinamik unsurunu oluşturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

F. Kanita, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1882, II, 187; K. Jireček, Das Fürstentum Bulgarien, Wien 1891, s. 104, 568; Ahmet Cevdet, Balkanlarda Akan Kan, İstanbul, ts., s. 34, 189-191; St. Zahariev, Geografsko-istoriçesko-statistiçesko opisanie na Tatarpazarcişkata kaza, Viena 1870, s. 66; St. Šiškov, Pomacite v Trite Balgarski Oblasti, Plovdiv 1914; A. Ischirkoff,

Bulgarien Land und Lente, Leipzig 1917, II, 15; F. W. Hasluck, Bektaşîlik Tedkikleri (trc. Râgıb Hulûsi), İstanbul 1928, s. 36; Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara 1952, tür.yer.; Iz Minaloto na Balgarite Mohamedani v Rodopite, Sofia 1958, tür.yer.; Hr. Popkonstantinov, Spomeni, Pıtepisi, Pisma, Plovdiv 1970, s. 516; A. Andonyon, Balkan Harbi Tarihi (trc. Z. Biberyan), İstanbul 1975, s. 86-87; Rodop-Bulgaristan Türklüğü Faciasının İç Yüzü, İstanbul 1976, s. 8-12; Problemi na Razvitieto na Bılgarskata Narodnost i Natsiya, Sofia 1988, s. 21-23; L. Rasonyi, Tarihte Türklük, Ankara 1988, s. 141; Stranitsi ot Bılgarskata İstoriya, Sofia 1989, s. 64-67; Hüseyin Memişoğlu, Pomak Türkleri'nin Tarihi Geçmişinden Sayfalar, Ankara 1991; a.mlf., Balkanlarda Pomak Türkleri, İstanbul 1999; Halim Çavuşoğlu, Balkanlar'da Pomak Türkleri, Tarih ve Sosyo-Kültürel Yapı, Ankara 1993; H. Poulton, Balkanlar: Çatışan Azınlıklar, Çatışan Devletler (trc. Yavuz Alagon), İstanbul 1993, s. 135; Y. Frangopoulos, "Religion, Identity and Political Conflict in a Pomak Village in Northern Greece", Islam in Europe: The Politics of Religion and Community (ed. S. Vertovec - C. Peach), London-New York 1997, s. 73-90; Abdülbâki Gölpınarlı, "İslâm-Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", İFM, sy. 1-4 (1949-50), s. 3-354; Ahmet Cevat Eren, "Pomaklara Dair", TK, I/4 (1963), s. 37-41; a.mlf., "Pomaklar", İA, IX, 572-576; Necip Üzümcü, "Türk Tarihinde Kuman Türkleri ve Pomaklar", Batı Trakya, V/61, İstanbul 1972, s. 8-11; P. Pavlov, "Kumanite v Obştestveno-Politiçeskiya Jivot na Srednovekovna Bılgariya (1186-naçaloto na XIV. v.)", İstoriçeski Pregled, sy. 7 (1990), s. 18; F. Bajraktarević, "Pomaks", EI^2 (İng.), VIII, 320-322; A. Popovic, "Pomaks", a.e., VIII, 322-324.

Hüseyin Memişoğlu

PONDOK

Malezya’da İslâm’ın yayılışında etkin olan din eğitimi merkezlerine verilen ad

(bk. MALEZYA).

POPE, Arthur Upham

(1881-1969)

Amerikalı şarkiyatçı.

Amerika Birleşik Devletleri'nde Rhode Island eyaletinin Phonix şehrinde doğdu. Babası İngiliz kökenli bir Püriten papazıydı. Pope, Massachusetts'teki Worcester Akademisi'nde lise öğrenimini tamamladıktan sonra Providence'daki Browne Üniversitesi'nde felsefe dalında lisans (1904) ve yüksek lisans (1906) öğrenimi gördü. Güçlü bir müzik yeteneğine sahip olmasına rağmen kariyerini felsefe alanında sürdürmeye karar verdi; ancak Browne, Cornell ve Harvard üniversitelerinde sürdürdüğü doktora çalışmasını hastalanması sebebiyle tamamlayamadı.

İlk sosyal faaliyeti, Şark halılarına düşkünlüğü sebebiyle Rhode Island eyaletinde açtığı halı sergisidir. 1911-1917 yılları arasında California Üniversitesi'nin felsefe bölümünde öğretim görevliliği yaptı. 1918'de I. Dünya Savaşı henüz devam ederken orduya katıldı. Dönüşünde New York'ta kendisine ait bir sanat danışmanlığı işi kurdu. Felsefe bölümünde asistan olan Phyllis Ackerman ile 1920'de evlendi. Aynı yıl Chicago Sanat Kurumu'nun İslâm sanatları başdanışmanlığını ve Philadelphia'da Pennsylvania Müzesi'nin İran sanatı danışmanlığını yaptı. Nisan 1923'te San Francisco'da California Palace of the Legion of Honor Müzesi'nin müdürlüğüne ve eşi de yardımcılığına getirildi. Fakat müze için bazı sanat eserlerini satın almak üzere birlikte gönderildikleri Paris'te vakıf yetkilileriyle anlaşmazlığa düşmelerinden dolayı işten çıkarıldılar. Pope bu olayın ardından Chicago Sanat Kurumu'ndaki görevine geri döndü. 1925'te İran'a yaptığı ilk gezide geleceğin şahı başbakan Rızâ Han ile dostluk kurdu ve ona İran sanat ve mimarisi üzerinde durması tavsiyesinde bulundu. Rızâ Han şah olunca onun etkisiyle eski mimariye uygun birçok yapı inşa ettirdi. Pope Amerika'ya döndüğünde İran sanatıyla ilgili çeşitli sergiler açtı ve bazı şehirlerdeki İran tarzı yapıların projelerine imza attı. 1926'da ilk İran sanat ve arkeoloji kongresini gerçekleştirdi. 1928'de öncülüğünü yaptığı

Amerika İran Sanat ve Arkeolojisi Enstitüsü (The American Institute for Persian Art and Archaeology [New York]) kuruldu. 1929'dan 1939'a kadar arkadaşlarıyla birlikte İran, Irak ve Afganistan'da arkeolojik kazılar yaptı. Bu arada Londra, Leningrad ve New York'ta İran sanatı üzerine sergiler açtı. Çalışmalarından dolayı 1935'te İran Akademisi üyeliğine seçildi, 1950 yılında da şehinşahlık ilmî nişanıyla ödüllendirildi. 1964'te Tahran Üniversitesi tarafından fahrî doktorluk unvanına lâyık görüldü. 1966'da İran'a gidip Şîraz'a yerleşen Pope 3 Eylül 1969'da burada öldü ve vasiyeti üzerine İsfahan'da Bend-i Hâcû Köprüsü yanında bir yere defnedildi; daha sonra şah tarafından mezarının üzerine Selçuklu mimarisinde bir anıt kabir yaptırıldı.

Eserleri: An Introduction to Persian Art since the Seventh Century A.D. (London 1930); A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present (I-VI, London-New York 1938-1939; I-XV, Tahran 1977; bu âbidevî eserin editörlüğünü eşi Phyllis Ackerman ile birlikte yapmış olmasına rağmen birçok bölümünü bizzat yazması ve kitaba damgasını vurmasından dolayı onun adıyla anılmaktadır); Masterpieces of Persian Art (Phyllis Ackerman ve Eric Schroeder ile beraber; New York 1945); Catalogue of a Loan Exhibition of Early Oriental Carpets from Persia, Asia Minor, the Caucasus, Egypt and Spain, January 1926 (Chicago 1962). Pope'un ayrıca birçok dergide İran sanat ve arkeolojisiyle ilgili çeşitli makaleleri yayımlanmıştır (eserlerinin bir listesi için bk. bibl. N. Siver).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım-ı Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran, ts., s. 281-282; Surveyors of Persian Art: A Documentary Biography of Arthur Upham Pope and Phyllis Ackerman (ed. J. Gluck - N. Siver), Ashiya 1996; "Arthur Upham Pope", Rehnümâ-yi Kitâb, XII, Tahran 1348 hş., s. 502-509; I. Lichtenstadter, "In Memoriam Arthur Upham Pope", IJMES, I (1970), s. 276-277; Hüseyin Bahrülulûmî, "Îrânşinâsî ki be Îrân ʿAşḳ mi Verzîd ve Büzürgterîn Arzuyeş in Bûd ki der Îrân be-Ḥaḳ Supurde Şeved", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, XXIV/1-2, Tahran 1977, s. 143-

153; Ma‘sûme Mîr Saîdî, “Pope, Arthur Upham”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1379/2000, V, 778-781; N. Siver, “Pope, Arthur Upham”, http://www.iranica.com/newsite/articles/ ot_grp7/ot_pope_20050220.html.

Rıza Kurtuluş

POPPE, Nicholas N.

(1897-1991)

Alman asıllı Rus Altayist, Mongolist ve Türkolog.

Çarlık Rusyası'nın Çin Konsolosluğu'nda sekreter olan babasının görev yaptığı Çifu'da doğdu. Çocukluğu Çin, Mançurya, Finlandiya ve Rusya'da geçti. Petersburg'da Alman Lisesi'nde (1908-1916) ve Petersburg Üniversitesi Fen Fakültesi ile Doğu Dilleri Fakültesi'nde (1916-1921) okudu. Türkolog Aleksandr Nikolaevic Samojlovic, S. E. Malov; Mongolist A. D. Rudnev, W. Kotwicz, B. Ya. Vladimirtsov; tarihçi Vasilij Vladimiroviç Barthold, S. F. Oldenburgun'un derslerini takip etti, ayrıca W. Radloff ve E. K. Pekarskiy'i tanıdı.

1919'da Hamdullah el-Müstevfî'nin Nüzhetü'l-ḳulûb adlı eserindeki bitki ve hayvan adları üzerine yazdığı ilk makalesi ancak 1925 yılında yayımlandı (ZKV, I [1925], s. 195-208). Aynı yıl Petersburg Coğrafya Enstitüsü'nde etnograf Leo Sternberg'in asistanı oldu. 1922'den itibaren İlimler Akademisi'ne bağlı Asya Müzesi'nde Moğolca el yazmaları üzerinde çalışmaya başladı. İncelediği 1500'den fazla yazmadan Moğol yazı dili hakkında kapsamlı bilgiler edindi. 1923'te "magister" unvanını aldı. Kısa sürede yaptığı ilmî yayınlar üzerine 1925'te Petersburg Üniversitesi'ne tayin edildi, görevini 1928-1938 yıllarında Şarkiyat Enstitüsü'nde sürdürdü. 1931'de Vladimirtsov'un ölümüyle boşalan Mongolistik Bölümü başkanlığına getirildi. 1934'te doktor oldu. Coğrafya Enstitüsü'nde (1923-1925) Fin-Ugoristik, Yaşayan Diller Enstitüsü ile (1923-1938) Leningrad Üniversitesi'nde (1923-1941) Mongolistik dersleri verdi.

Sovyet yönetimince 1938'de dört rektörle yirmi kadar profesörün idam edilmesi üzerine Doğu Enstitüsü kapatıldığından Poppe yalnızca Petersburg Üniversitesi'ndeki görevinde kaldı. Stalin'in uyguladığı baskı rejiminden dolayı Sovyetler Birliği'nde millî kültürlerin ve pek çok aydınla bilim adamının yok edilmesi Poppe'yi kendi geleceği konusunda

kaygılandırdığından 1941 sonbaharında ailesiyle birlikte Kafkasya'ya gidip Kalmuk Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin başşehri Elista'daki Pedagoji Enstitüsü'nde ders vermeye başladı. 1942'de Kafkasya'yı işgal eden Alman ordusuna iltica etti. 1943-1945 yıllarında Berlin Üniversitesi'nde Moğolca ve Tatarca okuttu. Almanlar'ın yenilmesi üzerine Ruslar'a yakalanmamak için 1949'a kadar gizlenerek yaşadı. Aynı yıl Washington'daki Seattle Üniversitesi'ne davet edildi. Ölümüne kadar çalışmalarını burada sürdürdü. 8 Haziran 1991'de öldü.

Poppe belli başlı Ural-Altay, Fin-Ugor, Hint-Avrupa ve Slav dillerini, Çince'yi ve daha pek çok Asya dilini bilen bir Altayist idi. Defalarca Moğolistan, Doğu Sibirya, Orta Asya, Kafkasya ve Azerbaycan'a ilmî araştırma gezileri yaparak dil, edebiyat ve folklor malzemesi derlemiştir. Bunların bir kısmı parti ilkelerine uymadığı gerekçesiyle Sovyetler Birliği'nde yayımlanmamış, bir kısmı da II. Dünya Savaşı'ndaki kargaşada kaybolmuş, kalan malzemeden yüzlerce makale ile önemli kitaplar ortaya çıkmıştır.

Eserleri. A) Moğol Dili ve Edebiyatı: Dagurskoe narechie (Leningrad 1930, Moğol dili); Alarskiy govor I: Fonetika i Morfologiya (Leningrad 1930; II: Tekstı (1931); Materialı po solonskomu yazıku (Leningrad 1931); Proizvedeniia narodnoi slovesnosti khalkha-mongolov (Leningrad 1932, Moğol halk bilimi); Uçebnik mongol'skogo yazıka (Leningrad 1932, Moğolca grameri); Zametki o govore aginskih Buryat (Leningrad 1932); Buryat-mongol'skogo yazıkoznanie (Leningrad 1933, Buriat dili); Lazyk i kolkhoznaia poezii a buriat-mongolov Selenginskogo almaka (Leningrad 1934, Buriat dilinde şiirler); Letopisi khorinskikh buriat (Moskova 1935; Buriyatlar'ın tarihi); Buriat-mongolskii Folklonii dialektologicheskii sbernik (Moskova 1936, Moğol lehçeleri metinleri); Xalxa-mongol'skiy geroiçeskiy epos (Moskva-Leningrad 1937, Moğol edebiyatı tarihi); Mongolskii slovar Mukaddimat al-adab (Moskova 1938; Zemahşerî'nin Muḳaddimetü'l-edeb'inin Moğolca'ya tercümesi); Grammar of Written Mongolian (Wiesbaden 1954); Introduction to Mongolian Camparative Studies (Helsinki 1955); The Mongolian monuments in Phagspa script (Wiesbaden 1957, Moğol kitâbeleri); Catalogue of the Manchu-Mongol Section of the Töyö Bunke (Tokyo 1964); Mongolische Epen I-IV (Wiesbaden 1975); Khalka-mongolskii geroicheskii epos (Bloomington

1979, Moğol destanî edebiyatı); "Zum khalkha-mongolischen Heldenepos" (AM, V [1928], s. 183-213); "Skizze der Phonetik des Bargu-Burjatischen" (AM, VII [1931], s. 307-378); "Über die Sprache der Daguren" (AM, X [1934], s. 1-32, 183-220).

B) Altay Dili: Poppe, Altayistiğin kurucusu sayılan G. J. Ramstedt'in açtığı yoldan yürümekle birlikte kendisi Altayistik alanında tek başına bir mektep olmuş, Altay dillerinin bir ana Altay dilinden geldiğini savunmuş, bunları bir bütünün parçaları olarak incelemiş ve bu konuda önemli eserler vermiştir: Materialı dlya issledovaniya tungusskogo yazıka, nareçie barguzinskix tungusov (Leningrad 1927); Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen, Teil I: Vergleichende Lautlehre (Wiesbaden 1960, Altay dili grameri); Introduction to Altaic Linguistics (Wiesbaden 1965); "Altaisch und Urtürkisch" (UJb., VI [Leipzig 1927], s. 94-121); "Plural Suffixes in the Altaic Languages" (UAJ, XXIV [Wiesbaden 1952], s. 65-83); "Studies on Altaic and Uralic Plural Suffixes" (Fınnısch-Uprische Farschungen, XXXI [Helsingfors 1953], s. 26-31); "On some Mongolian Loan Words in Ewenki" (CAJ, XVI [1972], s. 95-103); "A New Symposium on the Altaic Theory" (CAJ, XVI [1972], s. 37-58); "Über die Bildungssuffixe der mongolischen Bezeichnungen der Körperteile" (UAJ, XLV [1973], s. 223-243); "Remarks on Comparative Study of the Vocabulary of the Altaic Languages" (UAJ, XLVI [1974], s. 120-134); "On some Cases of Fusion and Vowel Alternation in the Altaic Languages" (CAJ, XIX [1975], s. 307-322); "On some Altaic Case Forms" (CAJ, XXI [1977], s. 55-74).

C) Türk Dili: "Die türkischen Lehnwörter im Tschuwassischen" (UJb., VII [1927], s. 151-167); "Eine viersprachige Zamaxşari-Handschrift, I: Das tschagataitürkische Sprachmaterial" (ZDMG, CI [1951], s. 301-332); "Remarks on the Salar Language (HJAS, XVI/3-4 [1953], s. 438-477); "Das Jakutische" (Ph.TF, I [1959], s. 671-684); "Die mongolischen Lehnwörter im Komanischen" (Németh Armağanı, Ankara 1962, s. 331-340); Studies of Turkic Loan Words in Russian (Wiesbaden 1971); "Zur Stellung des Tschuwaschischen"

(CAJ, XVIII [1974], s. 135-147); "On Some Mongolian Adverbs of Turkic Origin" (AOH, XXXVI [1982], s. 405-411); "Chaladsch und die altaische

Sprachwissenschaft” (CAJ, XXVII [1983], s. 112-120); “A Survey of Studies of Turkic Loan Words in the Slovo o Polku Igoreve” (CAJ, XXVIII [1984], s. 89-99).

BİBLİYOGRAFYA

O. Pritsak, “Nikolaus Poppe zum 60. Geburtstag”, Studia Altaica, Festschrift für Nikolaus Poppe zum 60. Geburtstag am 8. August 1957, Wiesbaden 1957, s. 7-16; a.mlf. - J. R. Krueger, “Nikolaus Poppe Bibliographie”, a.e., s. 177-189; A. M. Cirtautas, Nicholas Poppe: A Bibliography of Publications from 1924 to 1977, Seattle 1978, s. 1-52; a.mlf., “Bibliography of Nicholas Poppe 1977-1987”, Gedanke und Wirkung, Festschrift zum 90. Geburtstag von Nicholaus Poppe (ed. W. Heissig - K. Sagoster), Wiesbaden 1989, s. XI-XVI; a.mlf., “Nicholas Poppe Bibliography 1977-1982”, CAJ, XXVI (1982), s. 161-166; Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 253-257; Ahmet Temir, “Nicholas Poppe (1897*-), Altmışıncı Doğum Yılı Dolayısiyle Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Deneme”, DTCFD, XVI (1958), s. 1-2; J. R. Krueger, “Nikolaus Poppe Bibliographie (Werke 1957-1976) zum 80. Geburtstag am 8. August 1977”, CAJ, XXI (1977), s. 161-176; Uzbek Sh. Baitchura, “Nicholas N. Poppe as the Greatest Russian Philologist-Orientalist of Our Time”, a.e., XXI (1977), s. 177-198.

Nuri Yüce

POPPER, William

(1874-1963)

Amerikalı şarkiyatçı.

29 Ekim 1874'te St. Louis'de (Missouri) doğdu. Yahudi asıllı bir ailenin çocuğudur. 1896'da Columbia Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra Sâmî dilleri uzmanı Richard J. H. Gottheil'in yönetiminde lisans üstü çalışmalarına başladı. 1899'da doktora tezini tamamlamasının ardından Avrupa'ya gitti. 1899-1901 yıllarında Strasburg, Berlin ve Paris'te H. Derenbourgh, J. Euting ve Th. Nöldeke gibi şarkiyatçılarla çalışma imkânı buldu. 1901-1902'de Mısır, Suriye, Irak ve Filistin'de incelemelerde bulundu. 1902'de Amerika Birleşik Devletleri'ne dönerek Jewish Encyclopedia'da yardımcı editör ve tercüme bürosu şefi olarak çalıştı. Bir taraftan da Columbia Üniversitesi'nde Gustav Gottheil adına kurulan kürsüde Sâmî dilleri okuttu. Bu görevlerinin yanı sıra 1904-1905'te New York Public Library'de Şarkiyat Bölümü'nün yöneticiliğini yaptı. 1905 yılında California Üniversitesi'nde (Berkeley) öğretim faaliyetine başladı. Aynı yıl bu üniversitenin yayımlamaya karar verdiği Sâmî filolojisi serisine ait kitapların editörlüğüne getirildi. 1922'de profesörlüğe yükseltilerek California Üniversitesi Sâmî Dilleri Bölümü başkanlığına tayin edildi ve bu görevini emekli olduğu 1945 yılına kadar sürdürdü. 1932-1935 yılları arasında Doğu Dilleri Bölümü başkanlığını da yürüttü. 1951'de California Üniversitesi tarafından fahrî hukuk doktoru unvanıyla onurlandırıldı. 3 Haziran 1963'te öldü. California Üniversitesi'nde uzun yıllar Arapça, İbrânîce, Süryânîce ve İslâm tarihi dersleri veren Popper araştırmalarını, milâttan önce VIII. yüzyılda yaşadığı kabul edilen ve Ahd-i Atîk'te adına "kitap" bulunan peygamber İşaya ile Memlük dönemi tarihçisi İbn Tağrîberdî üzerinde yoğunlaştırmıştır. Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (London), Société Asiatique (Paris), American Oriental Society, Palestine Oriental Society (Jerusalem), Society of Biblical Literature and Exegesis ve History of Science Society gibi pek çok bilim kurumunun üyesi olan Popper adına 1949 yılında yetmiş beşinci doğum yılı dolayısıyla bir armağan kitabı hazırlanmıştır (Semitic and Oriental Studies,

ed. Walter J. Fischel, University of California Publications in Semitic Studies, XI, Berkeley 1951).

Eserleri. 1. The Censorship of Hebrew Books (New York 1899, 1969). Doktora tezi olup yahudi kutsal metinlerinde Hıristiyanlık inancına ters düşen birtakım ifadelerle ilgili olarak hıristiyan otoriteleri tarafından uygulanan sansürün niteliği hakkında yapılmış bir çalışmadır. 2. Studies in Biblical Parallelism: Parallelism in Isaiah. Bu eserinde, Ahd-i Atîk'teki peygamber kitaplarının üslûbunu inceleyerek bu kitapların kurgusunda paralellik bulunduğunu ifade eden Popper bundan hareketle İşaya kitabının asıl metninde bazı değişiklikler yapmış ve anlaşılmayan yahut yanlış anlaşılan kısımları daha açık hale getirmiştir. Eser, University of California Publications in Semitic Philology serisinin ilk cildi olarak konuyla ilgili diğer iki çalışmayla birlikte yayımlanmıştır (Berkeley 1918). 3. The Prophetic Poetry of Isaiah. Chapters 1-37, Translated in Parallelism from a Revised Hebrew Text (Berkeley 1931). Popper bu eserinde Ahd-i Atîk'teki İşaya kitabının otuz yedi babını tahkik ederek kendi yorumuyla yayımlamış ve İngilizce'ye çevirmiştir. 4. Abu'l Maḥāsin Ibn Taghrī Birdī's Annals entitled al-Nujūm al-zāhirah fī mulūk Mıṣr wa al-Qāhirah. Popper İbn Tağrîberdî'ye ait eserin Paris, Berlin ve Londra'daki yazmalarına dayanarak 366-566 (977-1171) ve 746-872 (1345-1467) yıllarını kapsayan bölümlerinin tahkikli neşrini gerçekleştirmiş (I-V, Berkeley 1909-1929), daha sonra 784-874 (1382-1469) yıllarını içeren kısımlarını İngilizce'ye çevirmiştir (History of Egypt, 1382-1469 A.D: Translated from the Arabic Annals of Abu'l-Mahāsin Ibn Taghrī Birdī, I-VIII, Berkeley 1954-1960). 5. Egypt and Syria under the Circassian Sultans, 1382-1468 A.D: Systematic Notes to Ibn Taghrī Birdī's Chronicles of Egypt (I-II, Berkeley 1955-1957). Popper, en-Nücûmü'z-zâhire'yi yayımlarken Mısır'la ilgili olarak aldığı coğrafya, şehirler, topografya, ölçü ve tartı birimleri, maaşlar, paralar, nüfus ve ticarete dair notlarla Memlük Devleti'ndeki idarî ve askerî vazifelere dair terimleri bu eserinde neşretmiştir. 6. The Cairo Nilometer: Studies in Ibn Taghrī Birdī's Chronicles in Egypt (Berkeley 1951 → Frankfurt 2001). Müellif bu çalışmasında, İbn Tağriberdî'ye ve diğer tarihçilere dayanarak Mısır'ın ekonomik durumunu belirleyen Nil nehrinin su seviyesinin tesbiti için yapılan ölçümlerin tarihini, sistemlerini ve Nil'in yıllık su seviyesini incelemiştir. 7. Extracts from Abu'l-Mahāsin Ibn Taghrī Birdī's Chronicle Ḥawādith al-Duhūr (I-IV, Berkeley 1930-1942). İbn Tağrîberdî'nin

Makrîzî’nin es-Sülûk’üne zeyil olarak yazdığı Mısır tarihine dair Ḥavâdiṡü’d-dühûr fî meda’l-eyyâm ve’ş-şühûr adlı eserinin en-Nücûmü’z-zâhire ile ortak olmayan bölümlerinin neşridir. Popper eserin bir kısmını İngilizce’ye çevirmiş, 845-874 (1441-1469) yıllarını kapsayan bu çeviri ölümünden sonra Walter J. Fischel tarafından yayımlanmıştır (History of Egypt: An Extract from Abu’l-Maḥāsin Ibn Taghrī Birdī’s Chronicle entitled Ḥawādith al-Duhūr fî Madā’l-Ayyām Wa’l-Shuhūr, New Haven-Connecticut 1967). Popper’in ayrıca Hebrew Union College Annual ve Encyclopedia of Religion and Ethics’de çeşitli madde ve makaleleri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 139-140; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 24; W. J. Fischel, “William Popper (1874-1963) and His Contribution to Islamic Scholarship”, JAOS, LXXXIV (1964), s. 213-220; a.mlf., “Popper, William”, EJd., XIII, 864; W. Popper, “Abu’l-Maḥāsin”, EI² (İng.), I, 138; Şeyh İnâyetullah, “Popper, William”, UDMİ, V, 703-704; Mustafa Çuhadar - İsmail Yiğit, “İbn Tağrîberdî”, DİA, XX, 385-388.

Cengiz Tomar

PORSUK

Baba, oğul, torun üç Selçuklu kumandanı.

451'de (1059) Tuğrul Bey'in Bağdat şahneliğine getirdiği Porsuk (Bursuk) (İbnü'l-Esîr, X, 9) 455'te (1063) hâcib tayin edildi. Ertesi yıl Sultan Alparslan tarafından tâbi devletlerden vergi tahsil etmekle görevlendirildi. Malazgirt Muharebesi'ne katıldığı rivayet edilirse de bu rivayet şüpheyle karşılanmıştır. 470'te (1077) Sultan Melikşah onu Anadolu'nun fethine memur etti. Emîr Porsuk'un, Rumlar'ı Büyük Selçuklu Devleti'ne 300.000 dinar haraç, bizzat imparatoru da 30.000 dinar cizye vermeye mecbur ettiği belirtilir (Bündârî, s. 69). Porsuk'un 471'de (1078) Sultan Melikşah'ın emriyle Kutalmışoğulları arasındaki mücadeleye karıştığı, Süleyman Şah ile iş birliği yaparak Mansûr'u bertaraf etmeyi başardığı, diğer bir rivayette ise Süleyman Şah ile Mansûr'un Bizans tahtına çıkmasında önemli rol oynadıkları İmparator Botaneiates ile ittifak yaptıkları, bundan dolayı başarılı olamadığı, hatta Türkmenler'in Süleyman Şah'ın etrafında toplanmasıyla onun daha da güçlenmesine sebep olduğu kaydedilmektedir (Ebü'l-Ferec, I, 328-329). Bu konuyla ilgili olarak kaynaklarda çok farklı rivayetler mevcuttur (Kafesoğlu, s. 105-106; Turan, s. 58 vd.). Sultan Melikşah, 477'de (1084-85) Musul'da bulunduğu sırada kardeşi Şihâbüddevle Tekiş'in Horasan'da isyan ettiğini öğrenip isyanı bastırmak için yola çıktığında yanındaki kumandanları arasında Porsuk da vardı (Yinanç, s. 145-146). Anadolu Selçuklu Sultanı Süleyman Şah'ın 18 Safer 479'da (4 Haziran 1086) ölümü üzerine Sultan Melikşah'ın 479 Cemâziyelâhirinde (Eylül-Ekim 1086) İsfahan'dan Halep'e sevkettiği ordunun öncü birliklerinin başında Porsuk da bulunuyordu. Süleyman Şah'ın İznik'te yerine vekil bıraktığı Ebü'l-Kāsım kendisini hükümdar olarak tanıması için Melikşah'a başvurdu. Sultan Melikşah, Ebü'l-Kāsım'ın isteğini reddetti ve Emîr Porsuk'u ikinci defa 50.000 kişilik (Komnena, s. 197) bir ordunun başında Anadolu'ya gönderdi (en erken Muharrem 480 / Nisan 1087). Porsuk, Anadolu Selçuklu Devleti'nin başşehri İznik'i üç ay kuşattıysa da Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos'tan yardım gören Ebü'l-Kāsım karşısında bir sonuç alamadı. Ardından Sultan Melikşah onu geri çağırıp Urfa Emîri Bozan'ı İznik'e yolladı. Porsuk, Sultan

Berkyaruk'un amcası Tutuş ile yaptığı taht kavgaları sırasında Berkyaruk'u destekledi. Berkyaruk, Tutuş'un güçlü ordusu karşısında mağlûp olunca 487 Şevvalinde (Ekim-Kasım 1094) onunla birlikte Sultan Mahmûd b. Melikşah'ın hâkimiyetindeki İsfahan'a sığındı (İbnü'l-Esîr, X, 234). Bağdat'taki ilk Selçuklu şahnesi olan Porsuk (a.g.e., X, 271) 490 Ramazanında (Ağustos 1097) bir bâtınî fedaisi tarafından öldürüldü. Oğullarından Akböri ile Zengî, Bâtınîler'i Porsuk'u öldürmeye azmettiren kişinin Vezir Mecdülmülk Ebü'l-Fazl Es'ad b. Muhammed olduğunu ileri sürerek Berkyaruk'un saflarından ayrıldılar (a.g.e., X, 279) ve sultandan Vezir Mecdülmülk'ü kendilerine teslim etmesini istediler. Sultan da vezirini onlara teslim etmek zorunda kaldı. Bu durum Porsuk'un oğullarının ordu içindeki gücünü göstermektedir.

Oğul Porsuk da Sultan Berkyaruk'un kumandanlarındandı. Melik Muhammed Tapar'a bağlı emîrlerden Yinal b. Anuş Tegin el-Hüsâmî'ye karşı düzenlenen bir sefere kumandanlık eden Porsuk, Rey şehri önlerinde yapılan savaşta onu yenilgiye uğratarak (Rebîülevvel 496 / Aralık 1102) şehrin tekrar Berkyaruk'un hâkimiyetine geçmesini sağladı. 499'da (1105-1106) Selçuklu hânedanından Mengüpars b. Böripars, Sultan Muhammed Tapar'a isyan edince Porsuk'un kardeşi Zengî onu yakalayıp İsfahan'a getirdi (a.g.e., X, 398). Hemedan valisi tayin edilen Porsuk, Sultan Muhammed Tapar'ın Hille Mezyedî Emîri Seyfüddevle Sadaka b. Mansûr'u yenerek katlettiği savaşta onun saflarında yer aldı (a.g.e., X, 447). Mevdûd b. Altuntegin'in 504'te (1111) Suriye'deki Haçlılar'a karşı Sultan Muhammed Tapar'ın emriyle başlattığı sefere katılan Porsuk başarısızlıkla sonuçlanan bu sefer sırasında hastalandı ve iktâı olan Hemedan'a dönmek zorunda kaldı (a.g.e., X, 487; Runciman, II, 101). Haçlılar'ı Suriye'den uzaklaştırmakta kararlı olan Sultan Muhammed Tapar, mahallî emîrlerin itaatini sağladıktan sonra Emîr Porsuk kumandasındaki büyük bir orduyu batıya sevketti (Ramazan 508 / Şubat 1115). Porsuk ordusunu el-Cezîre'de yürütürken Artukoğlu Necmeddin İlgazi ile Dımaşk Atabegi Tuğtegin, Sultan Muhammed Tapar'a isyan ettiler ve ona karşı Haçlı liderleriyle ittifak yaptılar. Karargâhını Halep'te kurmayı planlayan Porsuk kararını değiştirip Tuğtegin'i itaat altına almak istedi ve Humus (Hıms) emîriyle birlikte Tuğtegin'in ağırlıklarının bulunduğu Hama'yı yağma ve tahrip ederek burayı sultanın emriyle Humus Valisi Hayır Han (Kırhan) b. Karaca'ya teslim ettikten sonra Kefertab üzerine yürüdü. Müttefikler Kudüs

Kralı Baudouin ve Trablusşam Kontu Pons'tan yardım istediler. Pons'un yardıma gelmesi üzerine ordugâhını Şeyzer'de kurmuş olan Porsuk taktik icabı el-Cezîre'ye çekildi; tehlikenin geçtiğine inanan müttefikler de dağıldı. Ardından Porsuk tekrar Kefertab'a yürüdü. Şehri ele geçirip Münkızoğulları'na teslim ettikten sonra Teldânis istikametinde ilerlerken Haçlı ordusunun baskınına mâruz kaldı. Ordusunu değişik istikametlere gönderdiğinden toparlanmaya vakit bulamadan ordugâhı Haçlılar tarafından zaptedildi (23 Rebîülâhir 509 / 15 Eylül 1115). Kardeşi Zengî ve 500 süvariyle ordugâhın karşısındaki bir tepeye çıkan Porsuk, kumandanlarının ısrarıyla bölgeden uzaklaştı ve esir düşmekten kurtuldu. Selçuklu ordusu da hiçbir netice elde edemeden el-Cezîre'ye döndü. Teldânis mağlûbiyeti Selçuklu sultanlarının Suriye'yi Haçlılar'dan kurtarma teşebbüslerinin de sonu oldu. Porsuk bundan birkaç ay sonra üzüntüsünden öldü (510/1116). Kardeşi Zengî de aynı yıl vefat etti (İbnü'l-Esîr, X, 511).

Torun Porsuk başta olmak üzere Porsukoğulları daha sonra Irak Selçuklu sultanları Mahmûd b. Muhammed Tapar ve kardeşi Mesud devrinde de önemli rol oynadılar. Akböri b. Porsuk, İlbegi b. Porsuk ile Zengî b. Porsuk'un oğulları Sultan Sencer karşısında Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın safında yer aldılar. Torun Porsuk, Irak'ta meydana gelen olaylara aktif biçimde katıldı. Porsukoğulları daha sonra Irak Selçuklu sultanları I. Tuğrul ile Dâvud'u desteklediler. Tüster'in 533'te (1138-39) Porsukoğulları'ndan Hamza b. Porsuk'un hâkimiyeti altında olduğu kaydedilmektedir. Ünlü Selçuklu kumandanlarından Aksungur el-Porsukī de bu ailenin gulâmlarındandı.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 279; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 142; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 49; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 9, 148, 160, 222, 234, 271, 279, 289, 306, 320, 331, 341, 353, 398, 447, 459, 487, 509-511, 551; XI, 24, 25, 36, 47; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 69, 80, 130, 147, 162; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 97, 119, 121, 231; Anonim

Selçuknâme (trc. Feridun Nafiz Uzluk, Târîh-i Âl-i Selçuk III içinde), Ankara 1952, s. 11; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 100, 161, 174, 176, 237; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 328-329, 347-348; Müneccimbaşı, Câmiu'd-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2000, I, 25, 67, 91, 106, 135, 140, 154, 232; A. Komnena, Alexiad: Malazgirt'in Sonrası (trc. Bilge Umar), İstanbul 1996, s. 197, 199, 201; Cl. Cahen,

La Syrie du nord, Paris 1940, s. 261-263, 271-274, 289; a.mlf., Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 89, 94; a.mlf., "Bursuḳ", EI² (İng.), I, 1336-1337; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 105 vd., 145-146; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 59, 75, 91, 102, 105-106, 159; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World", CHIr., V, 67, 98, 108-109, 116, 128, 242; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, bk. İndeks; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 127, 152, 216-217, 219, 232-233; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, s. 41, 50, 72-75; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 100-101, 108-110; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 14, 22, 24, 28, 44, 50, 53, 54, 111, 114, 128-134; a.mlf., Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 41, 57, 65, 68, 72, 90, 142, 151, 165; Işın Demirkent, Bizans Tarihi Yazıları, İstanbul 2005, s. 180-184; Cl. Huart, "Bursuk", İA, II, 819-820; Şehrâm Yûsufî Fer, "Bursuḳ", DMBİ, XI, 712-713.

Abdülkerim Özaydın

PORT SAİD

(بور سعيد)

Süveyş Kanalı'nın ağzında yer alan Mısır'ın ikinci büyük liman şehri.

Port Said'in (Bûr Saîd) çekirdeğini, 1859'da Süveyş Kanalı'nın kazı çalışmaları sırasında Menzele gölü ile Akdeniz arasında kalan kıyı kordonunda işçiler için kurulan baraka köyü oluşturur. Başlangıçta beş işçi evinden ibaret olan köy, daha sonra batısında kalan kısmın doldurulması ve başka binaların yapılmasıyla 150 eve, alanı da 30.000 m²'ye ulaştı. Buraya kanal inşaatını yürüten Fransız şirketinin yetkilileri tarafından o dönemdeki Mısır hidivi Said Paşa'ya ithafen "Port Said" (Said limanı) adı verildi (1860). Şehrin büyümesine imkân sağlamak amacıyla Menzele gölünün bir kısmı daha dolduruldu, artık ihtiyaca karşılık vermeyen iskele genişletilerek iki dalgakıranla korundu; daha sonra tekrar genişletildi. Kazı işleminin güneyde yeni kurulmuş olan İsmâiliyye şehrine kadar ilerlemesinin ardından 1865'te kanala su bırakıldı, böylece Port Said'den İsmâiliye'ye botla gitmek mümkün oldu. Hızla büyüyen Port Said 1866'da, üç yıl önce kurulan ve merkezi İsmâiliye olan Süveyş Kanalı muhafazasının merkezi yapıldı. 1869'da kanal açıldığı zaman şehrin nüfusu 10.000'e ulaşmıştı.

1904'te Port Said'in, demiryoluyla Kahire'ye bağlanmasından sonra önemi daha da arttı. Burada Süveyş Kanalı vasıtasıyla taşınan çeşitli tarım ürünlerinin yanı sıra sanayi ürünleri için büyük antrepolar ve kanaldan geçen gemilerin kömür ihtiyacını karşılayan kömür depoları inşa edildi. 1907'de nüfusu 50.000'e yaklaşan ve 9000 civarında Avrupa kökenli yabancıyı barındıran Port Said, artık Mısır'ın büyük şehirlerinden biri ve İskenderiye'den sonra ikinci büyük limanı idi. Yabancıların sayısındaki artışa paralel olarak şehirde çok sayıda Avrupa devletinin konsolosluğu açıldı. Önceleri Mısırlılar'la Avrupalılar'ın mahalleleri ayrı idi. Daha sonraki yıllarda karışık oturmaya başlandı ve şehir kozmopolitleşti; sosyal ve kültürel hayata yabancılar damgasını vurdu. O dönemde hızla büyüyen şehir dar bir mekâna sıkıştığı için kanalın doğu tarafında kalan karşısındaki kıyıya yeni bir yerleşim merkezi kuruldu. Süveyş Kanalı Şirketi buraya da

zamanın Mısır kralına ithafen Port Fuâd (Bûr Fuâd) adını verdi (1927).

I. Dünya Savaşı sırasında Port Said'i fiilen işgalleri altında bulunduran İngilizler, Çanakkale Savaşı'nda yaralanan askerleri için burada çok sayıda hastahane kurdular ve ölülerine mezarlık alanı tahsis ettiler. II. Dünya Savaşı'nda ise şehri ve limanı askerî üs olarak kullandılar. Port Said bu savaşın bitmesinden on bir yıl sonra da Cemal Abdünnâsır'ın Süveyş Kanalı'nı devletleştirmesi üzerine çıkan krizde Fransa ve İngiltere tarafından işgal edildi (6 Kasım 1956). Halkın gizli bir mukavemet teşkilâtı kurarak direnmeye çalışması sebebiyle çıkan yangınlar neticesinde şehrin kısmen harap olmasına yol açan bu işgal 22 Aralık 1956'da sona erdi. Port Said, 1967 ve 1973 Mısır-İsrail savaşları sırasında atılan bombalardan büyük zarar gördü. 1967'de Sînâ yarımadasının İsrail işgali altında kalması ve kanalın gemi trafiğine kapatılması büyük ölçüde işsizliğe sebep oldu. O zamana kadar sürekli göç alan şehirden dışarıya, özellikle yine bir liman şehri olan İskenderiye'ye büyük göçler yaşandı. Bu dönemlerde nüfusun büyük ölçüde azaldığı görülür. İsrail'in Sînâ yarımadasını boşaltmasından sonra Süveyş Kanalı'nın 1975'te tekrar trafiğe açılmasının ardından nüfus hızlı bir şekilde artmaya başladı ve 283.000'den (1966), 262.620'ye (1976) düşmüş iken 1986'da 399.793'e ve 2006'da 546.000'e ulaştı.

Süveyş Kanalı'nın devletleştirilmesinden önce Port Said'de çok sayıda yabancının yaşamış olması buradaki dinî hayatın çeşitlilik kazanmasını sağlamıştır (2003'te 427 cami ve yirmi iki kilise bulunuyordu). Şehirde kültürel açıdan önemli iki müze mevcuttur. Bunlardan el-Methafü'l-kavmî'de çoğu Süveyş Kanalı'nın kazılması sırasında çıkarılan Mısır tarihinin en eski devirlerinden itibaren çeşitli safhalarıyla ilgili eserler, el-Methafü'l-harbî'de ise çoğunluğunu Süveyş krizleriyle 1967 ve 1973 savaşlarından kalan malzemelerin oluşturduğu tarihî eşya sergilenmektedir.

İnşasından itibaren sürekli genişletilen ve geliştirilen Port Said Limanı için 1997'de, 2020'li yıllarda tamamlanması hedeflenen Doğu Port Said Limanı (Minâ Şark Bûr Said - Port Said East Port) isimli bir proje başlatıldı. 1975'ten beri ticarî serbest bölge

olan Port Said'in bu özelliği bazı bölümleri zamanımızda açılmış bulunan yeni projeyle daha da büyüyecektir. Kimya, tekstil, deri işlemeciliği, mâmul

gıda maddeleri gibi hafif sanayi kollarının geliştiği şehirde kara, hava ve deniz yollarındaki modernleşmeye paralel biçimde turistik faaliyetlerde hızlı bir artış yaşanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1994, X, 57-64; K. Baedeker, The Mediterranean: Seaports and Sea Routes, Leipzig 1911, s. 436-437; A. T. Wilson, The Suez Canal, Oxford 1939, s. 28-29, 138-142; P. Reymond, Le Port de Port-Saïd, Le Caire 1950; D. A. Farnie, East and West of Suez: The Suez Canal in History 1854-1956, Oxford 1969, tür.yer.; K. Kyle, Suez, New York 1991, s. 12, 169, 172, 235, 358, 422, 445, 461, 502, 511; S. Modelski, Port Said Revisited, Washington 2000; Ali Tanoğlu, “Mısır ve Süveyş Kanalı”, İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, 11/ 3-4, İstanbul 1952-53, s. 43; A. S. Atiya, “Port Saʿīd”, EI² (İng.), VIII, 324-325.

Hilal Görgün

PORTEKİZ

Avrupa kıtasının en batısındaki ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. PORTEKİZ-OSMANLI İLİŞKİLERİ

IV. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İber yarımadasında yer alan Portekiz kuzeyde ve doğuda İspanya, güneyde ve batıda Atlas Okyanusu ile sınırlıdır. Tek meclisli bir rejimle yönetilir. Resmî adı República Portuguesa, resmî dili Portekizce, yüzölçümü Azor ve Madeira adalarıyla (313 km²) birlikte 91.985 km², nüfusu 10.605.870 (2005 tah.), başşehri Lizbon (508.000), diğer önemli şehirleri Porto (246.000) ve Amadora'dır (179.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Portekiz kabaca, kuzey-güney doğrultusunda uzunluğu 579 km. olan ve genişliği 113-225 km. arasında değişen bir dikdörtgen biçimindedir. İber yarımadasının orta kesimindeki yüksek platonun batı kenarında bulunan ülkeyi kuzeydoğudan güneybatıya doğru akan Tajo ırmağı iki farklı yüzey şekline ayırır. Kuzey, kuzeydoğu ve orta kesimler dar ve derin vadilerle parçalanmış dağlık arazi şeklindedir (Malhão da Estrela: 1991 m.). Ovalar, platolar, dalgalı tepeler ve akarsu havzalarından meydana gelen güney kesiminin ortalama yüksekliği 150 m. kadardır. Yer şekillerinin oluşumunu büyük oranda etkileyen akarsuların hemen tamamı İspanya'dan doğar ve birtakım boğaz ve geçitlerle kıyı ovasına iner. Bunlardan Douro, bir süre doğu sınırını izledikten sonra doğu-batı yönünde ilerleyerek Porto yakınında, ikinci büyük akarsu olan Tajo, yine bir süre doğu sınırı boyunca ilerleyerek Lizbon'un güneyinde meydana getirdiği büyük bir haliçten ve üçüncü büyük akarsu Guadiana, Cadiz körfezinden okyanusa dökülür. Orta

bölümdeki Sado ve Mondego diğer önemli akarsulardır.

Portekiz'de hüküm süren iklim tipine coğrafya literatüründe "Akdeniz ikliminin okyanusal tipi" (Portekiz tipi) adı verilir. Bu da kışları soğuk geçmeyen, yazları serin ve mevsimler arasında pek fazla sıcaklık farkı bulunmayan bir iklim türüdür. Kuzeybatıda yıllık yağış miktarı 1000 milimetrenin üzerindeyken dağların yamaçlarında 2000 milimetreye kadar çıkar; ancak yağış miktarında güneye ve kuzeydoğuya gidildikçe azalma görülür ve buralarda 750 milimetreye iner. Yıllık sıcaklık ortalaması ocakta 11, temmuzda 22 derecedir. Ülke topraklarının % 36'sı ormanlarla kaplı olup kuzeyde yağış miktarlarının yüksekliği sebebiyle orman örtüsü daha gürdür. Bu kesimde yaygın tür fıstık çamı iken doğuda yaprağını döken elemanlarla köknar, güneyde ise makiler ve mantar meşesi çoğunluktadır. Dünya şişe mantar tapası üretiminin % 50'sini Portekiz karşılar. Kilometrekareye 109 kişinin düştüğü ülkede orta, kuzey ve kıyı bölgeleri nüfusun yoğun olduğu alanlardır. Halkın % 97'si Katolik, % 1'i Protestan olup geri kalanları diğer dinlere mensuptur.

Tarım faaliyetlerinin toplam istihdamdaki payı % 13'tür ve bu oran Avrupa Birliği içinde görülen en yüksek oranlardan biridir. Ancak modern teknolojiyle üretim yapılmadığından tarımın ekonomiye katkısı çok düşük olduğu gibi gıda ihtiyacının da % 60'ı ithal edilmektedir. Toprakların % 22'si tarla ziraatına ayrılmış ekili alanlardan, % 8-9 kadarı dikili alanlardan oluşur. Kuzeyin küçük işletme ve çiftliklerinde başlıca ürün yılda 666.000 ton üretimle mısırdır; onun yanında yer yer başka tahıl türleri ve patates, fasulye, pamuk da ekilir. Orta ve güneyde ise buğday ile (yılda 615.000 ton) patates başlıca üründür. Dikili alanlar (bağlar, zeytinlikler, meyve, sebze bahçeleri) kırsal kesimin diğer geçim kaynaklarını oluşturur. En iyi bağ ve zeytinliklere yukarı Douro vadisinde, Lizbon'un kuzeyinde Sintra'da ve Tajo vadisinde rastlanır. Yıllık toplam üzüm üretimi 1 milyon ton, zeytin üretimi 250.000 tondur. Güney bölgesi incir, badem, turunçgiller (özellikle adını ülkeden alan portakal) ve sebzecilik bakımından önem taşır. Ayrıca kıyı ve açık deniz balıkçılığı gelişmiştir; başlıca avlanan türler sardalya, orkinos, hamsi, balina ve morinadır (yılda toplam 305.000 ton). Balıkçılık merkezleri Setubal, Peniche Ieixoes, Portima ve Villa Real de Sto. Antonio'dur. Ülke topraklarının % 17'si çayır ve mera olmasına rağmen hayvancılık gelişmemiştir; kuzeyde büyükbaş, güneyde küçükbaş hayvan

besiciliği yapılır. Maden açısından zengin olan Portekiz, Avrupa'nın en önemli bakır, kalay ve volfram üreticisidir. Uranyumun da bulunduğu ülke doğal taş üretiminde dünyada beşinci sırada yer alır (% 60'ı mermer).

Portekiz'in Avrupa Birliği'ne katılmasından sonra kamuya ait işletmeler özelleştirilmiş ve ekonomisi çeşitlenmiştir. Sanayi tesisleri orta ve kuzey bölümünde Lizbon ve Porto civarında toplanmıştır. Gelişmiş sanayi kolları tekstil, deri, ayakkabı, gıda, kimya, makine ve demir çeliktir. Endüstrinin en ileri dalı daha çok kuzey bölümünde gelişme gösteren tekstildir. Yünlü dokuma dağınık olmakla beraber orta bölümde yoğunluk kazanır. Cam, çini ve seramik diğer sanayi kollarıdır. Dış ticaretin % 74'ünün gerçekleştirildiği başta

İspanya olmak üzere Avrupa Birliği ülkelerine öncelikle hazır giyim, makine parçaları, ofis makineleri, ayakkabı, tekstil ve maden ürünleri satılır. Başlıca ithal malları işlenmiş gıda maddeleri, makine, taşıt, kimyasal ürünler ve dokuma ipliğidir. Ekonomide büyük rol oynayan yabancı yatırımların % 95'i Avrupa Birliği üyeleri tarafından yapılmaktadır. Portekiz'in dışarıya yaptığı -genellikle hizmet sektöründeki-yatırımlarda ise ilk sırayı Brezilya ve Portekizce konuşulan Afrika ülkeleri alır. Türkiye ile Portekiz arasındaki ticarî ilişkilerde 1995 yılından itibaren gelişme kaydedilmiş ve Türkiye'nin ihracaatında bu ülke yirmi birinci sıraya yükselmiştir; ithalâttaki payı ise % 0,2'dir.

2850 km. demiryolunun ve 68.732 km. karayolunun bulunduğu Portekiz'de ulaşım ağı pek gelişmiş değildir. Ticarî faaliyetler büyük ölçüde denizyoluyla yapılır. Lizbon, Portekiz'in olduğu kadar Avrupa'nın da en büyük limanlarından biridir ve özellikle Batı Avrupa'nın Akdeniz, Afrika, Amerika ve Uzakdoğu ile bağlantısını sağlar. Diğer önemli limanlar Madeira ve Azor adalarındaki Funchal, Horta, Ponta Delgada ve Praia da Vitória'dır. Avrupa'nın en çok turist çeken ülkelerinden biri olan Portekiz'in Lizbon ve güneydeki Algarve tarihî bölgesiyle Azor ve Madeira adaları ziyaret edilen yerlerin başında gelir. Turizm nüfusun % 6'sına iş imkânı sağlamaktadır ve ülkeye bir yılda gelen turist sayısı 12 milyon civarındadır.

BİBLİYOGRAFYA

E. de Martonne, Traité de géographie phisique, Paris 1934, I, 268-269; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1962, s. 34, 38, 47, 108; Ahmet Ardel, Klimatoloji, İstanbul 1973, s. 364-365; Selâmi Gözenç, Avrupa Ülkeler Coğrafyası, İstanbul 1998, s. 63-75; Süha Kocakuşak, Avrupa Coğrafyası, Ankara 2002; "Portekiz", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, I, 83-104; "Günümüzde Portekiz", Bertelsmann: Bugünkü Dünyamız Atlas Ansiklopedi, Gütersloh 1993, I, 40-41.

Süheyla Üçışık

II. TARİH

Portekiz'in tarihi İspanya ile paralellik arzeder. En erken tarihli bilgiler buranın Finike ve Yunan ticaret kolonilerinin mekânı olduğunu gösterir. Daha sonra Roma ve Germen hâkimiyeti altında kalan bölge, V. yüzyılda Douro nehri deltasındaki Portu ile (Porto) Cale şehirlerinden dolayı Terra Portucalis diye anılmıştır. Bazı tarihçiler "cale" kelimesinin Finike dilinden geldiğini kabul etmekle beraber kelime muhtemelen Grekçe kallesten (güzel) gelmektedir. Roma döneminde burası önemli bir liman (Portus Cale) olmuştur. VII ve VIII. yüzyıllarda bölgenin Rio Douro ve Rio Minho arasındaki kuzey kısmına işaret eden Portugale (Portugal), Portus Cale kelimesinin Ortaçağ boyunca aldığı şekildir. Portus Cale de zamanla Porto halinde kısaltılmış olarak ülkenin ikinci büyük şehrini ifade etmiştir.

711'de başlayan Arap fethi ve Vizigotlar hâkimiyetinin sona ermesiyle bu bölge de müslümanların eline geçti. "Reconquista" boyunca geri alınan ilk bölgelerden olmak üzere XI. yüzyılın ortalarında Kastilya ve Leon Kralı I. Ferdinand, Galicien bölgesini ve bugünkü Portekiz'in kuzey kısmını ele geçirdi. Portekiz'in müstakil bir devlet haline gelişi 1095'ten itibaren başladı. I. Alfons (ö. 1185) döneminde burası Kastilya ile savaş sonunda bağımsız bir krallık haline dönüştü (1143, Zamora Antlaşması). Müslümanların Üşbûne (el-Esboniye / Lizbon) dedikleri yer 1147'de

zaptedilince yeni krallığın merkezi oldu. Feodal yapılanmaya destek verilmesi, ruhban ve soylular yanında şehir halkı temsilcilerinden oluşan bir merkezî meclisin (Cortes) oluşturulması I. Sancho (1185-1211) ve II. Alfons (1211-1223) zamanlarında sürdü. Müslümanlar III. Alfons devrinde (1245-1279) güneye doğru geri çekilmeye zorlandı ve krallık bugünkü sınırlarına erişti. Kral Dionysious (Diniz, 1279-1325) ve I. Johann (João, 1385-1433) dönemlerinde belirgin bir yükselme oldu. Ruhban sınıfının hâkimiyeti zayıflatıldı, krallık otoritesi arttırıldı ve Lizbon'da bir üniversite kuruldu (1290). 1415'te Ceuta'nın (Sebte) ele geçirilmesiyle sömürge edinme yolu açıldı. I. Johann'ın küçük oğlu "Gemici" Henri (Henrique o Navegador, 1394-1460) 1418'den itibaren Afrika'nın batı kıyısını takip ederek Madeira, Azor adaları Guinea'nin keşfiyle sonuçlanacak olan çok sayıda keşif gezilerinin yapılmasını sağladı. Afrika kıyılarından gelişen zenci köle ticareti 1440'lardan itibaren XVII. yüzyıla kadar genelde Portekizliler'in elinde kaldı. "Afrikalı" lakaplı V. Alfons zamanında (1438-1481) Tanger (Tanca) zaptedildi (1471). Büyük soyluların hâkimiyetine kesin bir darbe vuran ve krallık erkini en üst seviyeye çıkartan II. Johann devrinde (1481-1495) Portekiz, Altın Kıyısı'na yerleşti. Bu dönemde Bartolomeu Diaz, Ümitburnu'nu dolaştı (1486). Kristof Kolomb'un Batı Hindistan'a (Amerika) ulaşması üzerine Papa VI. Alexander'in aracılığıyla Yeni Dünya'nın İspanyollar'la paylaşılmasını öngören Tordesillas Antlaşması imzalandı (1494). Bu paylaşım, Büyük Okyanus'u da içine almak üzere genişletilmiş olarak 1529'da Saragossa'da (Sarakusta) yenilendi. Portekiz, "Büyük" veya "Mutlu" lakabıyla anılan I. Emanuel (Manuel) zamanında (1495-1521) yükselmesinin doruğuna çıktı. 1498'de Vasco da Gama deniz yoluyla Doğu Hindistan'a (Kaliküt) ilk ulaşan kişi oldu. Buranın Portekiz valileri Francesco d'Almeida ve Alfonso de Albuquerque, Mısır ve Osmanlılar'a karşı mücadele etti. Goa (1510), Malakka / Malezya (1511), Hürmüz, Diû (1515) ve Seylan (1517) gibi önemli ticaret merkezleri ve dolayısıyla büyük gelir getiren baharat ticareti ele geçirildi. Macao'da (Çin) bir ticaret kolonisi kuruldu. Afrika kıyılarında birçok bölge (Loanda / Angola, Mozambik, Mombasa) sömürge haline getirildi. Habeşler'e müslümanlara karşı destek verildi (1541). Öte yandan Fas üzerindeki hâkimiyet iddiaları kanlı mücadelelere yol açarak sürdüyse de ülkenin zaptı mümkün olmadı; ancak komşu İspanya'da olduğu gibi müslümanlara karşı "cihad" hıristiyan asabiyetine hâkim oldu. Brezilya'nın Kabral (Pedro Álvares Cabral) tarafından keşfedilmesiyle (1500) Portekiz

sömürgeciliği Güney Amerika’da özellikle dil, din ve kültür alanında etkileri bugüne kadar gelen kalıcı bir adım attı.

I. Emanuel, İspanya tahtıyla akrabalık oluşturmak için Ferdinand ve Izabella’nın kızlarıyla iki izdivaç yaptı. Bunlara yakın siyaset takip etmeye özen gösterdi, yahudilerin takibi ve sürülmesinde (1496-1497) İspanya ile aynı adımları attı. Yükselme dönemi gerilemeye sebep olan sıkıntıları da beraberinde getirdi. Sömürge siyaseti ve ticareti ağır masraflı savaşlarla sürdürülmekte ve korunabilmekteydi. 1521’deki salgın hastalığın da etkisiyle XVI. yüzyılın ilk yarısında 2 milyon olan nüfus yarı yarıya azaldı, soyluların şehirlerde yaşamaya başlaması neticesinde genelde zenci köleler eliyle sürdürülen tarımsal üretim geriledi ve Portekiz hububat ithal eden bir ülke durumuna düştü. III. Johann döneminde (1521-1571) İspanya’da hüküm süren Katolik fanatikliği, engizisyon terörü ve Cizvit tarikatı etkinliği Portekiz’de de kendini gösterdi. Kral Sebastian zamanında (1557-1578) Fas üzerindeki Portekiz hâkimiyet iddiaları pekiştirilmeye çalışılmış, düzenlenen bir Haçlı seferi neticesinde başta kral olmak üzere maiyetinde bulunan yüksek soyluların ve ruhbanın hemen hepsi öldürülmüş (4 Ağustos 1578, Vâdisseyl Savaşı) olduğundan Portekiz büyük bir krizin içine düştü, halefi olan

kardinal Henrique’nin de ölümüyle kraliyet soyu tamamen kesildi (1580).

İspanya Kralı II. Felipe öldürülen kralın amcası olarak Portekiz tahtı üzerinde hak iddia etti ve kazandığı askerî zaferin ardından meclis kendisini Portekiz kralı (I. Felipe) ilân etmek zorunda kaldı (1581). Böylece Portekiz 1640 yılına kadar devam edecek şahsî bir birlik altında İspanya ile birleşmiş oldu. İspanya idaresinde Portekiz sömürgelerini Hollanda ve İngiltere’ye kaptırdı ve bu alandaki üstünlüğünü kaybetti. Ekonomik çöküntünün de etkisiyle ortaya çıkan ayaklanmalar sonucu Bragança Dükü (IV.) Johann (1640-1656) kral ilân edilerek İspanya ile olan birlikteliğe son verildi. Fakat bunun İspanya’ya kabul ettirilmesi uzun süren iç kargaşa ve mücadelelere yol açtı ve ancak İngiltere’nin yardımlarıyla sağlanabildi (1668). Portekiz giderek İngiltere’nin kıtadaki başlıca müttefiki haline geldi. İngiliz elçisi John Methuen tarafından yapılan ve 1836 yılına kadar yürürlükte kalan ticaret antlaşması uyarınca (27 Aralık 1703, Methuen Antlaşması) 1684’ten beri girişi yasaklanmış olan İngiliz yünlü mâmulâtına kapılar açıldı, bu da

yerli imalâtın zaman içinde tamamen çökmesine sebep oldu. XVIII. yüzyıl Portekiz için sömürgelerini elde tutmak ve İngiltere'nin yardımıyla İspanya'ya karşı direnmekle geçti. V. Johann (1706-1750), kilise ve manastır inşaatlarına büyük paralar sarfederek malî sıkıntılara sebep olurken halefi Joseph dönemi (José, 1750-1777) Portekiz'de mutlak idarenin, ekonomide merkantil siyasetin ve aydınlanma zihniyetinin yükseldiği devir oldu. Bunun sonucu olarak Cizvit tarikatı ilga edildi (1759). İngilizler'in yardımıyla İspanyol saldırısının bertaraf edilmesi gibi (1762-1763) Napolyon döneminde de İspanyol karşıtlığı ve İngiliz dostluğu sürdü. Ekim 1807'de Napolyon İspanya ile Portekiz'in paylaşılması için bir antlaşma yaptı (Fontainbleau Antlaşması) ve Fransız kuvvetleri ertesi yıl Portekiz'i işgal etti. Portekiz Kralı VI. Johann Brezilya'ya kaçtı. Ağustos 1808'de General Wellington idaresindeki bir İngiliz ordusu Portekiz'e çıktı. İşgalci Fransız kuvvetlerine karşı bir halk ayaklanması meydana geldi ve Fransız kuvvetleri çekilmek zorunda kaldı. İngilizler 1814 yılına kadar Portekiz'i Napolyon'a karşı harekât üssü olarak kullandı.

Napolyon'un nihaî yenilgisine rağmen VI. Johann koloni statüsüne son verilmiş olan Brezilya'da kalmaya devam etti. Portekiz, İngilizler'in hâkimiyeti altında idareyi elinde tutan niyâbet meclisi tarafından yönetildi. 1820'de çıkan ihtilâl bu duruma son verdi. Yeni meclis bir anayasa hazırladı ve Brezilya'dan dönmek zorunda kalan kral bunu kabul ederek yürürlüğe koydu (23 Eylül 1822). Böylece Portekiz, Avrupa'daki birçok örneği gibi anayasal bir monarşi haline geldi. Meclisin Brezilya'yı tekrar bağımlı hale getirme teşebbüsü sonuçsuz kaldı ve Brezilya'daki gelişmeler anavatandan ayrılma istikametinde gelişti. Johann'ın nâib olarak orada bıraktığı Prens Pedro 7 Eylül 1822'de bağımsızlık ilân etti ve imparator olarak taç giydi. Johann'ın ölümünden sonra siyasî istikrarsızlık baş gösterdi. Brezilya'dan geri çağrılan Pedro, İngilizler'in yardımıyla iç kargaşayı sona erdirip ülkeye sahip çıktı (1832). Bundan sonraki dönemler parti hizipleşmeleri ve anayasa kavgalarıyla geçti. XIX. yüzyılın sonlarında dış siyasette artık tamamen önemini yitirmiş olan Portekiz, yine de elinde tuttuğu sömürgeleri sebebiyle Afrika'nın paylaşımında söz sahibi oldu. Angola ve Mozambik'teki topraklarını genişletti; ancak bu iki sömürge arasındaki karasal bağlantıyı oluşturma siyaseti, Belçika Kongosu'nun teşkili ve İngilizler'in Rodezya'da yerleşmeleri sebebiyle başarısızlığa uğradı.

Partizanlık, kötü idare, ağır vergiler ve yolsuzluk halkı mevcut idareden ve monarşiden soğuttu. 1892'de resmen ilân edilen iflâs ve ağır malî sıkıntı durumu daha da vahim hale getirdi. Ekim 1910'da meydana gelen ayaklanma bu gelişmelerin bir sonucu oldu ve monarşik idare yerini 5 Ekim'de ilân edilen cumhuriyete bıraktı. Kral II. Emanuel, İngiltere'ye kaçmak zorunda kaldı. Teophilo Braga geçici başkan seçildi. Yeni bir anayasa hazırlanarak kabul edildi (23 Ağustos 1911). Ancak Cumhuriyet rejimi de eski hastalıkları ortadan kaldıramadı, huzursuzluk ve kargaşa çeşitli ihtilâl girişimleriyle beraber devam etti. Alman sömürgeciliğinin oluşturduğu tehdit ve Afrika'daki toprakların korunması endişesi Portekiz'in I. Dünya Savaşı'na İngiltere'nin yanında girmesine yol açtı (1916). Aralık 1917'de çıkan ayaklanmada başkan Machado devrildi, yerine geçen Sidonio Paes 14 Aralık 1918'de öldürüldü. Devam eden siyasî istikrarsızlık ve toplumsal kargaşa nihayet İspanya'da olduğu gibi askerî bir darbeyle son buldu ve General Gomes da Costa idareyi ele geçirdi (Mayıs 1926). Dışişleri Bakanı General Carmona Temmuz'da gerçekleştirdiği bir darbeyle idareye el koydu. 1932'de başbakan olan Antonio de Oliveira Salazar ertesi yıl tek bir millî partinin hâkimiyeti altında otoriter ve faşist eğilimli, gençlik teşkilâtları ve gizli polisiyle yeni bir devlet yapısı oluşturdu ve sıkı bir rejim altında idareyi 1968'e kadar elinde tuttu.

Portekiz II. Dünya Savaşı'nda müttefiklere yakınlık içinde olmak kaydıyla tarafsız kaldı ve savaştan sonra NATO'ya girdi (1949). 1960'tan itibaren sömürgelerin bağımsızlık mücadeleleri Portekiz'i zor duruma soktu, sert uygulamaları insanlık suçu oluşturdu. Sıhhî sebeplerden ötürü iktidarı bırakan Salazar'ın halefi Marcello Caetano köklü reformlara girişti, sömürgelerin elde tutulmasının mümkün olamayacağı görüldü. Sivil idarenin çözüm bulamaması karşısında meydana gelen askerî darbe (1974) halkın desteğini kazandı (Karanfil İhtilâli) ve Estado Novo dönemi sona erdi. Yeni idare eski sömürgelere bağımsızlığını vererek krizi sona erdirdi (25 Nisan 1974). Portekiz 1986'da Avrupa Birliği üyesi oldu.

III. OSMANLI-PORTEKİZ İLİŞKİLERİ

XVI. yüzyılın Akdeniz dünyasında İspanyol ve Venedik ile yoğun bir mücadele içinde olan Osmanlı Devleti'nin Portekiz Krallığı ile siyasî ilgisi onların Hindistan'a ulaşmasıyla yoğun şekilde başladı. Osmanlılar, onları

Arap dünyasının da andığı gibi Portugal / Burtukal (belgelerde genelde Portakal) adıyla tanıdı ve bu ad, büyük ölçüde komşu İspanya'dan olduğu gibi buradan Osmanlı ülkesine iltica eden yahudiler sebebiyle yaygın hale geldi.

Vasco da Gama'nın 1498'de Hindistan'a ulaşması üzerine hızla bir ticaret ağı kurulmasına girişilmiş ve güçlü bir filo oluşumuyla devrin önemli bir ticarî malı olan baharat Ümitburnu yoluyla taşınmaya başlanmıştı. Portekizliler, Kızıldeniz girişindeki

Sokotra adası ve Basra körfezi girişindeki Hürmüz Boğazı'nı zaptederek (1514) Doğu mallarının Akdeniz'e girmesine engel oldular. Osmanlı orduları Mısır'a girdiğinde Kızıldeniz ticareti tamamen durma noktasına gelmişti. Gucerât Hükümdarı I. Mahmud, Memlük Sultanı Kansu Gavri'den yardım istedi ve 1508'de Süveyş'te hazırlanan donanma Cidde Valisi Emîr Hüseyin kumandasında gönderildi. Memlükler bazı başarılar elde ettiyse de kalıcı bir zafer kazanamadı. Portekiz Amirali Almeida, Diû'da başarılı olarak Aden'e saldırmaya ve Kızıldeniz'e girmeye cesaret edebildi. Albuquerque'in Doğu'daki toprakların valisi olmasından (1510) sonra esas hedefi Kızıldeniz'i kapatmak ve Basra körfezine girişi kontrol etmek üzere Hürmüz'ü tutmak olmuştu. Kızıldeniz'deki etkinlikleri 1517'de Cidde'ye asker çıkarma derecelerine gelmiş ve Osmanlılar tarafından Memlükler'e yardım için yollanmış olan Selman Reis bunları geri püskürtmüştü. 1525 tarihli raporuyla konuya ışık tutan ve bu tür yardımların sevkini yürütmüş olan Selman Reis, Osmanlılar'ı daha etkin bir siyasete teşvik etmekteydi. Kızıldeniz'deki Osmanlı filosu Portekizliler'in faaliyetlerini durdurdu. Ardından 1530 sonlarında Portekizliler'e karşı çıkmaya ve yardım isteyen diğer müslüman ülkelere destek vermeye çalışıldı. 1532'de Süveyş berzahının kazılması gibi projeler söz konusu oldu, Osmanlı silâh ve teknik yardımları Sumatra adasındaki müslüman devleti olan Açe'ye kadar ulaştırıldı. 1538'de Hadım Süleyman Paşa, Kızıldeniz'de hazırlanan donanmayla Hindistan üzerine giderken Aden ele geçirildi ve Portekizliler'in elindeki Diû kuşatıldı. Bu girişimden istenilen sonuç elde edilememiş olmakla beraber Osmanlılar, Kızıldeniz'in muhafazası için önemli olan Yemen'i ellerinde tutmayı başardılar, ayrıca Habeşistan'ı ele geçirmeye çalıştılar (1554-1555). Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'na sahili olan bu ülke Doğu ticareti için önemli bir konuma sahip bulunuyordu ve

buradan gemi trafiğine müdahale etmek imkân dahilindeydi. Bu arada 1541'de Süveyş'i ve buradaki Osmanlı filosunu hedef alan Portekiz saldırısı Osmanlılar'ca geri püskürtüldü.

Osmanlılar'ın Basra körfezine yerleşmesinde de Portekiz tehlikesinin önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Nitekim 1552'de yeni bir Osmanlı askerî harekâtı gerçekleştirildi ve Pîrî Reis otuz gemilik bir donanmayla önce Portekizliler'in elinde bulunan Maskat'ı yağmaladı, ardından Hürmüz'ü muhasara altına aldı. Muhasaranın başarıyla neticelenmemesi bu ünlü denizcinin hayatına mal olmuştu. 1554'te Seydi Ali Reis'in seferi de istenilen sonucu vermedi. Osmanlılar'ın çeşitli tipte büyük toplara sahip ve daha çok kıyı savaşlarına uygun Akdeniz tipi kadırgaları, Hint Okyanusu'nun açık denizlerinde ya daha hızlı Portekiz gemilerine av yahut azgın dalgalara kurban oldu. Bununla beraber Basra beylerbeyiliğinin kurulmasıyla (1546) Hint Okyanusu'na yeni bir yol açıldı. Uzun yıllar devam eden Osmanlı-Portekiz savaşı neticesinde Kızıldeniz ve Basra körfezi yollarının açık tutulması, dolayısıyla Doğu Akdeniz (Levant) ticaretinin yeniden canlanması kesin biçimde sağlandı.

İki devlet arasında sürdürülen barış görüşmeleri ticaret yollarının ele geçirilmesiyle ilgili bu mücadelelerin gölgesinde geçti. III. João ve Kanûnî Sultan Süleyman arasındaki 1540-1544 tarihli yazışmalar Duarte Catanho ve Diogo de Mesquita gibi elçiler aracılığıyla teâti edildi. Barış için ticaret yollarının geçtiği sahanın 1494'te Portekiz ile İspanya arasında yapılmış olduğu gibi Şihr, Aden ve Zeyla‘ hattıyla ikiye bölünmesiyle ilgili Osmanlılar tarafından yapılan teklif (31 Ocak 1541) ilginçtir. Bu hattın iki imparatorluk donanmasının ihlâl etmeyeceği bir sınır olarak tanınması ve tüccarlar için tam bir güvenlik garantisi verilmesi istenmekteydi. Osmanlılar'ın barış karşılığında her yıl teslimini öngördükleri 5000 kantar baharatı haraç olarak algıladıklarına şüphe yoktur. Zira Portekizliler'in bunun karşılığında buğday verilmesi (6-7000 ton) talebine sıcak bakılmamaktaydı. Buğdayın ancak Venedik veya Fransa'ya tanınan şartlar dahilinde satılabileceği ifade edilmekteydi. Görüşmelerden olumlu bir sonuç çıkmadı. 1563'te gelen başka bir Portekiz elçisinin sürdürdüğü görüşmelerde de bir ticaret / barış antlaşması yapılması mümkün olmadı. Osmanlı Devleti bu defa baharat tesliminden

vazgeçmiş ve yalnızca tüccarın güvenli bir şekilde ticaret yapması şartına odaklanmış görünmektedir ki bunun ekonomik mantığının çok daha isabetli olduğu açıktır. Portekiz'in 1578'de Vâdisseyl savaşındaki hezimeti ve hânedanın çöküşü neticesinde İspanya ile birleşmesinin getirdiği yıkım, kolonilerinin İngiliz ve Hollanda gibi yeni sömürgeci devletler tarafından paylaşılmaya başlanması kısa süren bu parlak dönemine beklenmedik bir son verdi. İki devlet arasındaki ticaret savaşı, dolayısıyla Portekizliler'e karşı verilen bu mücadelede Asya'da ve Afrika'daki müslüman halkın direnişe sevkedilmesi ve desteklenmesi yanında buralarda özellikle ateşli silâhların ve çağdaş askerî teknolojinin yayılmasında Osmanlılar'ın büyük bir rol oynadığı açıktır.

XVI. yüzyılın büyük mücadelelerinden sonra aralarında sağlam bir barış antlaşması yapılmamış olarak birbirinden uzaklaşan İspanya ile Osmanlı Devleti gibi Portekiz de XIX. yüzyıla gelene kadar Osmanlı Devleti ile ilişki içinde olmadı. İspanya'nın bir dostluk ve ticaret antlaşması yapması ve siyasî münasebetlere yeniden başlaması üzerine (1782) Portekiz'in de böyle bir istek içinde olduğu görüldü, ancak bundan bir netice çıkmadı. O sıralarda İspanya ile yapılan görüşmelerde aracı olan D'Ohsson'un nüfuzundan bu defa Portekiz için istifade edinmek istendi. Portekiz ile siyasî ilişkilerin başlaması ve bunun için bir antlaşma yapılması oldukça geç tahakkuk etti. 20 Mart 1843 tarihinde yapılan dostluk, ticaret ve seyrüsefâin antlaşması ile iki devlet arasındaki ilişkiler resmen başladı. Ticaret antlaşması 23 Şubat 1868'de yenilendi. 11 Ocak 1890 tarihinde yapılan ticaret antlaşması ile bu iki antlaşma iptal edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Hammer, GOR, II, 201, 513, 543; G. Noradounghian, Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman, Paris 1900-1903, II, 354-360; III, 263-270; V, 451-453; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 391 vd., 513-517; III/1, s. 31-33, 45-48, 64; Handbuch der europäischen Geschichte (ed. Theodor Schieder), Stuttgart 1968, III, 652-662; IV, 579-584; VI, 533-538; R. Firt, Portugal's Wars in Africa, London 1973; J. Kuntz, Portekiz: Dün-Bugün

(trc. Ayda Düz), İstanbul 1975; G. Green, Portekiz Devrimi (trc. Yusuf Yoğurtçu), Ankara 1978; Fuat Doğu, Portekiz: Kırmızı Karanfiller İhtilâli, İstanbul 1982; Salih Özbaran, Yemen'den Basra'ya Sınırdaki Osmanlı, İstanbul 2004; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu. 16. Yüzyılda Ticaret Yolları Üzerinde Türk-Portekiz Rekâbet ve İlişkileri", TD, sy. 31 (1977), s. 65-146; "Portekiz", TA, XXVII, 93-95; "Portugal", Der Grosse Brockhaus, Leipzig 1933, XV, 775-779.

Kemal Beydilli

IV. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Halen Portekiz'de yaşayan ve sayılarının 30-35.000 arasında olduğu tahmin edilen müslümanların büyük bir kısmı Sünnî, yaklaşık 8000 kadarı İsmâilî'dir. Binde üç oranla en az müslümanın yaşadığı Avrupa ülkesi olan Portekiz'de İsmâilî nüfus diğer Avrupa ülkelerinde bulunanlardan daha yüksektir. Müslümanlar genelde Odivelas ve Laranjeiro gibi Lizbon'un dış mahalleleriyle Laures, Vila Franca, Porto, Almada, Portimão, Coimbra, Algarve'de yaşamakta ve Évora gibi şehirlerde yeni gruplar ortaya çıkmaktadır. Müslümanlar'ın 1979-1985 yıllarında inşa ettiği Lizbon Merkez Camii'nden (Mesquita Central de Lisboa) başka Odivelas ve Laranjeiro mahalleleriyle Porto ve Coimbra'da sayısı on beşi bulan camileri, Lizbon Merkez Camii yanında Lizbon ve Porto üniversitelerinde Arapça öğrenme imkânları, İslâm hakkında yayın yapan televizyon programları, http://www.myciw.org/index.php adresindeki Comunidade Islamica da Web adında internet forum sayfaları, http:// www.alfurqan.pt adresinde daha çok tasavvuf ağırlıklı yayın yapan Al Furqán adında bir dergileri vardır. Lumiar, Odivelas ve Feijó mezarlıklarında müslümanlara ait bölümler bulunmaktadır. Ayrıca Comunidade Islamica de Lisboa, Loures'te Al Furqán, Centro Cultural Islamico do Porto ve Delegação de Comunidade Islamica de Coimbra adındaki derneklere sahiptirler. Çocukların ve hafta sonları yetişkinlerin eğitimi için de Lizbon'da Escola de explicações Molana Zabir, Porto'da Hanifa, Palmela'da Colégio Islamico de Palmela ve Laranjeiro'da Madressa Ahle Sunny Jamat isimli okullar hizmet vermektedir.

Avrupa’daki yeni müslüman mevcudiyeti bağlamında Portekiz’e gelen göçmen müslümanlar diğer ülkelere gelenlerden farklıdır. Bunlar daha çok sömürgecilik sonrasında, yani 1950’lerin sonu ile 1960’ların başlarında eski sömürgeler Mozambik ve Gine Bissau’dan gelen üniversite öğrencileri ve sosyoekonomik seviyeleri yüksek aile mensuplarıdır. Bu göçmenler gerek dillerini gerekse kültürlerini bilmelerinden dolayı Portekiz toplumu içerisinde hemen aktif bir şekilde faaliyetlere başlamışlar ve öncelikle Lizbon’da 1968 yılında resmen tanınan Comunidade Islamica de Lisboa adında bir merkez açmışlardır. Merkezin ilk başkanı Suleiman Valy Mamede aynı zamanda önemli bir haber ajansı olan ANOP’un da genel müdürüydü. 1974 petrol krizi sırasında siyasî iktidar ondan yardım isteyerek Arap ülkelerinin kendileriyle iyi ilişkiler kurmalarını ve Portekiz’e büyükelçilik açmalarını sağlamıştı.

Portekiz’deki yeni müslüman mevcudiyeti önceleri daha çok Mozambik ve Gine başta olmak üzere eski sömürgelerden gelen göçmenlerden oluşurken daha sonra bunlara Kuzey Afrika Arap ülkeleri, Senegal gibi diğer Afrika ülkeleri ve Hindistan, Pakistan, Bengladeş, ardından Çeçenistan ve Özbekistan gibi eski Sovyetler Birliği ülkeleriyle Afganistan gibi savaş ve işgale mâruz kalmış ülkelerden gelenler de katılmıştır. Birinci nesil göçmenler için din mânevî bir güç kaynağı ve bir nevi hayata tutunma aracı idi; ancak ondan yararlanma imkânları yeterli değildi. İkinci ve üçüncü nesiller ise ebeveynlerinde olmayan imkânlara sahiptirler. Kur’ân-ı Kerîm’i Portekizce meâlinden okuyabilmekte, internet üzerinde forumlar kurup

tartışmalara katılmakta ve din âlimlerine daha az ihtiyaç duymaktadırlar. Artık kendi köylerinde düşünülmesi mümkün olmayan “Avrupa İslâm’ı” oluşturma gibi fikirler edinebilmekte, kendi sorunlarına cevap verebilecek bir dinî-ilmî seviyeye ulaşma çabasına girebilmektedirler. Diğer bazı Avrupa ülkelerinden farklı olarak Portekizli müslümanlar arasında radikal grupların bulunmaması dikkat çekicidir. Amerika Birleşik Devletleri’ndeki 11 Eylül ve Madrid’deki saldırılar kınanmış, özellikle Lizbon Merkez Camii imamı Şeyh Dâvûd Münîr bu dönemde sağduyulu açıklamalar yaparak gerilimin tırmanmasını önlemiştir.

Uzun süre tarih ve kültüründeki İslâm unsuruyla yüzleşmekten çekinen

Portekiz’de İslâm ve Arap kültürüyle ilgili çalışmalar yapan tek kuruluş, 1942 yılında vefat eden, Endülüs tarihi ve sömürgecilik dönemi Arap-İslâm dünyası uzmanı David Lopes adına Lizbon Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde oluşturulan Instituto de Estudos Árabes e Islâmicos “David Lopes”dir. Kurumun temel amacı özellikle Batı Endülüs’teki Arap-İslâm kültür tarihi üzerine yoğunlaşarak Avrupa yayılmacılığı sırasında karşılaşılan Afrika, Türk ve Doğu İslâm ülkeleriyle Portekiz arasındaki ilişkileri araştırmaktır. Günümüz İslâm kültürü de Arapça öğretimiyle desteklenerek Fas, Libya ve bazı Körfez ülkelerine öğrenciler gönderilmektedir. Fundaçáo Calouste Gulbenkian’ın (Calouste Gulbenkian Vakfı) desteğiyle açılan kütüphanede İslâm tarih ve kültürüyle ilgili Portekiz’de bugüne kadar yayımlanmış olan 3000 kadar kitap yer almaktadır.

Lizbon Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa [ICS/UL]) araştırmacılarından Nina Clara Tiesler öncülüğünde Avrupa’da İslâm ve özellikle günümüz Portekiz müslümanları hakkında yapılan çalışmalar giderek artmaktadır. Tiesler, 2005 yılında Portekiz kültürü etkisi altında yaşayan ve Portekizce konuşulan bölgelerdeki müslümanlarla (Muçulmanos em Espaços Lusófonos [MEL-net]) ilgili internet üzerinde bir araştırma ağı (www.MEL-net. ics.ul.pt) kurmuştur. Buraya üye akademisyenler Gine Bissau ve Mozambik gibi müslüman ülkelerin yanı sıra müslüman göçü almış Angola, Brezilya, Doğu Timor ve Macau vb. ülkelerdeki İslâm tarih ve kültürleri üzerine araştırmalar yapmakta, periyodik olarak bir araya gelerek çeşitli konferans ve seminerler düzenlemektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Maria Celeste Mateus das Neves de Canelas Lopes, A Comunidade Ismaelita de Lisboa: Comportamentos económicos e possível incidência religiosa na esfera económica, Lisboa 1988; F. Soares Loja, “Islam in Portugal”, Islam, Europe’s Second Religion: The New Social, Cultural and Political Landscape (ed. Shireen T. Hunter), Westport 2002, s. 191-203; N.

Clara Tiesler, "National Database on Portugal", L'Islam et les musulmans dans l'Europe élargie: radioscopie / A Guidebook on Islam and Muslims in the Wide Contemporary Europe (ed. Brigitte Marécha), Louvain-la-Neuve 2002, s. 123-129; a.mlf., "Muçulmanos na Margem: A Nova Presença Islâmica em Portugal", Sociologia, Problemas e Prácticas, sy. 34, Lisbon 2000, s. 117-144; a.mlf., "No Bad News From the European Margin: The New Islamic Presence in Portugal", Islam and Christian-Muslim Relations, XII/1, Birmingham 2001, s. 71-91; a.mlf., "Novidades do Terreno: Muçulmanos na Europa e o caso Português", Análise social, XXXIX/173, Lisboa 2005, s. 827-849; A. R. Nykl, "Arabic Inscriptions in Portugal", AI, sy. 11-12 (1946), s. 167-183; Fr. M. Rogers, "Observations on Some Recent Publications on Portugal", The Hispanic American Historical Review, XXXVIII/4, Washington 1958, s. 542-547; AbdoolKarim Vakil, "From the Reconquista to Portugal Islâmico: Islamic Heritage in the Shifting Discourses of Portuguese Historiography and National Identity", Arqueologia Medieval, VIII, Mertola 2003, s. 5-16; J. Mapril, "Bangla masdjid: Islão e bengalidade entre os bangladeshianos em Lisboa", Análise social, XXXIX/173 (2005), s. 851-873.

Ali Murat Yel

PORTO NOVO

Batı Afrika ülkelerinden Benin'in başşehri

(bk. BENİN).

PORTUGAL

(bk. PORTEKİZ).

POST

(پوست)

Şeyhlik makamını ifade eden terim.

Sözlükte "deri, kabuk, cilt" mânasına gelen Farsça post kelimesi Türkçe'de "hayvan derisi" anlamında kullanılır. Özellikle küçük ve büyük baş hayvan derisinden yapılan minder ve seccadeye post veya pösteki (püsteki) denir. Eskiden evlerde ve bilhassa tekkelerde yaygın biçimde kullanılan posta tasavvufta gerçek anlamının yanı sıra şeyhlik makamını ifade eden bir mâna da yüklenmiştir. Şeyhin oturduğu post mensup bulunduğu tarikatın pîrinin makamıdır ve şeyh posta oturmakla tarikat pîrini temsil eder. Post-nişîn (posta oturan) tekke şeyhi, posta geçmek "bir tekkeye şeyh olmak" anlamına gelir.

Tarikatlarda post geleneği Hz. İbrâhim'e kurban etmesi için gönderilen koçun postuna dayandırılır. Mevlevîlik ve Bektaşîlik'te makam postunun yanı sıra sembolik anlamlar taşıyan çeşitli postlar vardır. Güneş batarken kızıl renk aldığı ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî bu sırada vefat ettiği için Mevlevîlik'te Mevlânâ'yı temsil eden makam postunun rengi kızıldır. Ayrıca kızıl tecellî ve zuhur rengi olarak kabul edilir. Mevlevîhânelerde meydân-ı şerifte bulunan kırmızı post Sultan Veled, beyaz post Âteşbâz-ı Velî makamını temsil eder. Matbahtaki "saka postu" veya "ayak postu" denilen siyah post ise dervişin mürşide teslimiyetinin işareti sayılır. Bu posta saka postu denmesinin sebebi Kur'ân-ı Kerîm'deki, "Biz her şeyi sudan yarattık" âyetidir (el-Enbiyâ 21/30). Makam postu semâhâne kapısının tam karşısında serilir; bu postun ucundan semâhâne kapısının ortasına kadar çekilmiş sanal hatta "hatt-ı istivâ" adı verilir. Mevlevîhânelerde postnişinin oturduğu yer zeminden biraz yüksek olduğu için buraya "post kubbesi" denilmiştir. Mevlevîlik'te âyinin sonunda postnişin tarafından post gülbankı okunur. Âyin başlamadan önce şeyhin post üzerinde oturarak okuduğu dua ile âyinin sonunda duâgû dedenin şeyhin huzurunda okuduğu dua "post duası" diye adlandırılır.

Bektaşîlik’te Hacı Bektaş Zâviyesi’nde bulunan on iki post on iki imamı, on iki büyük peygamberi ve on iki büyük Bektaşî velîsini temsil eder. Bektaşîlik’te ayrıca pîr, rehber ve mürşid postları vardır. Pîr postu Hacı Bektâş-ı Velî’yi, mürşid postu Hz. Peygamber’i, rehber postu Hz. Ali’yi ifade eder. Genel olarak bütün tarikatlarda postun şekline de sembolik anlamlar yüklenmiştir. Öne doğru çıkıntı yapan başköşe mihrap, başköşeyle birlikte diğer dört köşe beş vakit namaz, ayrıca dört köşe şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat kapılarını ifade eder. Öte yandan dinin zâhirî yönüne “post-ı şerîat”, bâtınî ve mânevî yönüne “mağz-ı hakîkat” adı verilmiştir. “On derviş bir posta sığar, iki padişah bir ülkeye sığmaz” atasözüyle mânevî terbiye görmüş kimselerde makam ve mevki hırsının olmadığı vurgulanır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Rifat, Mir’âtü’l-makāsıd, İstanbul 1293, s. 270; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 367-389; a.mlf., Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 37-39;

Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 385-386; A. Schimmel, İslam’ın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001, s. 234; H. Hüseyin Top, Mevlevî Usûl ve Âdâbı, İstanbul 2001, s. 97-98; Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, Mecmûatü’z-Zarâif Sandûkatü’l-Maârif: Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm (haz. M. Serhan Tayşi, s.nşr. Ülker Aytekin), İstanbul 2002, s. 225-230; Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi: Türkiye’de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi, Ankara 2005, s. 259-260; Pakalın, II, 779-780; R. Levy, “Post”, İA, IX, 578.

Safi Arpaguş

POSTA

(bk. BERÎD; MENZİL; PEYK; ULAK).

POSTEL, Guillaume (Wilhelm)

(1510-1581)

Fransız şarkiyatçılığının kurucularından, hümanist filozof.

Avranches'a bağlı Barenton yakınındaki Dolerie köyünde yoksul bir anne babadan doğdu ve onları küçük yaşta kaybetti. Paris'te Sainte-Barbe Collège'inde okudu; Grekçe, Latince, İbrânîce ve diğer semitik dilleri öğrendi. Daha sonra Rouen'e yerleşti; burada dönemin ünlü bilgini Guillaume Budé, Marguerite de France ve I. François ile iyi ilişkiler kurdu, onlardan destek gördü. Fransa'nın 1535'te Osmanlı Devleti'ne gönderdiği ilk dâimî elçi olan Jean de la Forest'in maiyetinde yer aldı; bu görevi sırasında Rumca, Kıptîce, Ermenice, Arapça ve Türkçe öğrendi. Üç yıl sonra beraberinde İstanbul'dan topladığı birçok değerli yazma eserle Fransa'ya döndüğünde Paris'teki Collège des Lecteurs Royaux'da (Collège de France) matematik, Grekçe, Arapça ve İbrânîce profesörlüğüne getirildi. Bu arada Fransızca ilk Arap dili gramerini yazdı (Grammatica Arabica, 1538-1539). Geçirdiği bir bunalım sonunda kalemini artık Tanrı yolunda kullanmaya karar verdi, üç ay içinde De Orbis Terrae Concordia adlı eserini yazdı. 1543'te hocalıktan ayrıldı ve Roma'da Cizvitler'e katıldı; ancak kısa bir müddet sonra aykırı fikirleri yüzünden tarikattan çıkarıldı. 1549'da Kudüs üzerinden İstanbul'a gitti ve iki yıl kadar orada kalmasının ardından Avrupa'ya dönüp birçok şehirde başı boş dolaştı; bir ara Viyana Üniversitesi'nde ders verdi. 1555'te hakkında açılan sapkınlık davasında suçlu bulunarak Roma'daki engizisyon hapishanesinde üç yıl yattı. Daha sonra Paris'te Saint Martin-des-Champs Manastırı'na kapatıldı ve orada öldü.

"Bilgin ve deli" denilen Postel yaşamındaki kararsızlıklara, sıkıntılara ve dengesizliklere rağmen Latince ve Fransızca birçok eser kaleme almış, devrine göre ileri bir yöntemle dünyanın ve Fransa'nın birer haritasını çizmiştir. Onun kimliği, karmaşık kişiliği ve düşünceleriyle dönemi üzerinde derin etkiler bıraktığı kadar savunduğu tezlerle dünyayı hâlâ etkilemeye devam ettiği söylenebilir. 1939 yılında Postel Dostları Derneği

tarafından öldüğü manastırın duvarına, üzerinde “Evrensel Uzlaşmanın Havârisi” yazısının yer aldığı bir plaket çakılmış ve ölümünün 400. yıl dönümünde memleketi olan Avranches’da uluslararası bir kolokyum düzenlenerek sunulan bildiriler basılmıştır (Guillaume Postel 1581-1981, Paris 1985). Doğduğu köyün kilisesinde de Collège de France’a profesör tayin edildiği 1538 yılında yapılan bir vitrayı bulunmaktadır.

Dünyanın büyük değişikliklere uğradığı, coğrafî keşiflerin yapıldığı, hümanizma, Rönesans ve Reform hareketlerinin yaşandığı bir dönemin fikir adamı olan Postel’in kendini Katolik veya Protestan saymadığı ve Mûsevîliğe, daha çok da onun vecd, murakabe ve duaya dayanan Kabala gizemciliğine ilgi duyduğu söylenmektedir. Dinde hoşgörüden yana bir tavır sergilemiş, belki de adını koymadan dinsel bir hümanizmayı savunmuştur. Nitekim teslîs inancına karşı çıkan Michel Servet’in Calvin tarafından 1553’te Cenevre’de yakılmasına, yazdığı Apologia pro Serveto’da şiddetle karşı çıkmıştır. De Orbis Terrae Concordia başlıklı (Paris 1543; Basel 1544), ikinci bölümünü Hz. Muhammed ve İslâmiyet’e ayırdığı eserinde de evrensel bir uzlaşmanın esaslarını ortaya koymakta ve diğer semavî dinlerin Hıristiyanlığın içinde eridiği tek bir inanç sisteminin hâkim olacağı evrensel bir hıristiyan devletinin kurulması gerektiğinden bahsetmektedir. Ancak bu evrensel uzlaşma modelini daha sonra kısmen terkettiği ve diğer dinlerin kendi kimliklerini yitirmeden de evrensel bir toplum içinde varlıklarını sürdürebileceğini savunduğu bilinmektedir.

Postel genel olarak Türkler’i ve Osmanlı Devleti’nin başlangıç ve gelişmesini, teşkilât yapısını ele aldığı De la République des Turcs adlı eserinde (Poitiers 1552; Des histoires orientales [Paris 1575, 3. bs.]; Jacque Rollet’nin giriş ve açıklayıcı notlarıyla, İstanbul 1999), çağdaşı diğer Rönesans dönemi hümanist ve bilginlerinin dinlerinin “baş düşmanı” saydıkları ve bazan da “Asya’daki inlerinden, mağaralarından çıkan insanlar” şeklinde söz ettikleri Türkler’i savunmuş, özellikle Batı’daki Türk imajında kökleşmiş olumsuz düşünceleri düzeltmeye çalışmıştır. Bu tutumundan dolayı Türkler’in avukatlığını yapmakla suçlanan Postel, Türkler’in Ön Asya’da yayılmalarını, Oğuzlar’ın Selçuklu Devleti’ni kurmalarını, Tuğrul ve Çağrı beylerin İslâm dünyasında egemen bir konuma gelmesini tarihsel sürece uygun biçimde açıklayan dönemin ender âlimlerden biridir. Osmanlılar’ı anlatırken kişisel gözlemlerine dayanarak

Hıristiyanlık'ta hoş karşılanmayan çok eşliliğin hükümdarlar ve zenginler dışında pek yaygın olmadığını belirtmiş, adaletin hızlı işleyişini, Türkler'in kanaatkârlığını, ibadet yerlerinin sessizliğini, hamamların temizliğini övmüştür. Postel'in sağlığında üç defa basılan bu eserin (1552, 1560, 1575) son baskısına daha önce Bartholomaeus Georgiewitz tarafından hazırlanarak yayımlanan bir Türkçe sözlüğün (De Turcorum ritu et moribus, Antwerpen 1544) tekrar düzene konulan ve Türk dili açısından önemli bir belge olan şekli eklenmiştir.

İslâm'ın ve Doğu edebiyatlarının bir hayranı olarak Kur'ân-ı Kerîm'i Latince'ye (Alcorani, Paris 1543), Ahd-i Cedid'i Arapça'ya çeviren ve Fransa'da ilk defa Arapça'nın gramerini yazan Postel'in pek çok eseri bulunmaktadır (bir listesi için bk. Bouwsma, bibl.; bk. Secret, bibl.). Bunlardan yukarıda sayılanlardan başka La raison de la monarchie... (Paris 1551), Galya tarihini anlattığı L'historie mémorable des expéditions... (Paris 1552), kurulmasını tasarladığı yeni dünya düzeninde kadınların oynayacakları rolü Venedik'te rastladığı ermişlik iddiasında bulunan bir kadına gönderme yaparak açıkladığı Les très-merveilleuses victoires des femmes du nouveau monde... (Paris 1553) ve Description et charte de la terre sainte... (Paris 1553) adlı eserleri sayılabilir. Ayrıca on iki farklı dilin alfabesinin harflerini konu ettiği Linuarum duodecim characteribus differentium Alphabetum (1538) adlı bir eseri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

François-Joseph T. Desbillons, Nouveaux eclaircissements sur la vie et les ouvrages de Guillaume Postel, Liege 1773; G. Weill, De Gulielmi Postelli Vita et indole, Paris 1892; D. Restoux, Guillaume Postel, auteur de la condorde du monde, Mortain 1931; C. Dana - Rouillard, The Turk in French History Thought and Literature, Paris, ts.; L. Febvre, Le problème de l'incroyance au XVIe siècle, Paris 1942; H. Bernard-Maitre, "Le passage de Postel chez les premiers jésuites", Mélanges H. Chamard, Paris 1951, s. 227-243; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 36-

44; W. J. Bouwsma, Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel, 1510-1581, Cambridge 1957; F. Secret, Bibliographie des manuscrits de Guillaume Postel, Genève 1970, s. 299-307; a.mlf., “Guillaume Postel et les études arabes à la Renaissance”, Arabica, IX/1, Leiden 1962, s. 22-36; M. L. Kuntz, Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things, His Life and Thought, The Hague 1981; S. Yerasimos, Les voyageurs dans l’Empire ottoman (XIVe-XVIe siècles), Ankara 1991, s. 186-187; V. Drimba, “L’instruction des mots de la langue turquesque de Guillaume Postel (1575)” (trc. Necdet Bingöl), TDAY Belleten (1966), s. 77-126; M. J. Heath, “Renaisance Scholars and the Origins of the Turks”, Bibliothèque d’humanisme et renaissance, XLI/ 3, Genève 1979, s. 453-471; Zeki Arıkan, “Guillaume Postel ve De la République des Turcs”, TİD, II (1984), s. 68-82; a.mlf., “Montaigne ve Türkler”, AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 4, Ankara 1993, s. 23-42; S. E. Silverman, “Postel, Guillaume 1510-1581”, EJd., XIII, 932-933; “Postel Guillaume”, EUn., XX, 1678-1679.

Zeki Arıkan

POSTİNPÛŞ BABA ZÂVİYESİ

Bursa'nın Yenişehir ilçesinde erken Osmanlı devrine ait bir zâviye.

Kaynaklarda Baba Sultan Zâviyesi, Seyyid Mehmed Dede Zâviyesi, Postinpûş Baba Sultan İmareti adlarıyla da anılan yapı ilçenin kuzeybatısında, muhtemelen antik şehrin yerinde oluşan 6 m. yüksekliğindeki Babasultan höyüğünün meydana getirdiği alçak bir tepenin üzerine kurulmuştur. Âşıkpaşazâde, Sultan I. Murad'ın Yenişehir'de Postinpûş Baba için bir zâviye yaptırdığını kaydeder (Târih, s. 216). Semavi Eyice ve Oktay Aslanapa bu bilgiden hareketle yapının I. Murad dönemine ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak Evliya Çelebi'nin, Orhan Gazi'nin bir oğluna ait mezarın burada bulunduğunu söylemesini ve bu bilginin 979 (1571-72) tarihli Tahrir Defteri'nde yer almasını değerlendiren Ekrem Hakkı Ayverdi zâviyenin Orhan Gazi döneminde inşa edildiği sonucuna ulaşmış, ayrıca XIX. yüzyıla ait bir başka kaynağa dayanarak Postinpûş Baba'nın asıl adının Seyyid Mehmed Hammârî olduğunu kaydetmiştir (Osmanlı Mi'mârisi I, s. 209-210). Zâviyenin Orhan Gazi döneminde yapıldığını daha sonra Semavi Eyice de kabul etmiştir (DİA, VII, 72). Binanın XIX. yüzyılın sonlarında muhtemelen bir deprem sonucunda yıkılarak kullanılamaz hale gelmesi üzerine 1905-1906 yıllarında ihya edildiği düşünülmektedir (Emir, II, 62). Postinpûş Baba Zaviyesi hakkında ilk monografik çalışma Franz Taeschner tarafından 1928 yılında yapılmıştır. Taeschner, bu çalışmasında Hans Dernschwam ve Evliya Çelebi'nin seyahatnâmeleriyle Matrakçı Nasuh'un Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn adlı eserindeki Yenişehir minyatüründen (İÜ Ktp., TY, nr. 5964, vr. 14b) yararlanmıştır.

Yapı tabhâneli cami denilen grubun tipik örneklerinden biridir. Eyvan biçimindeki girişin karşısında yer alan büyük kubbeli orta sofa ibadet mekânını oluşturur. Giriş eyvanının iki yanında bulunan küçük koridorlardan kubbeli misafirhane (tabhâne) mekânlarına geçilir. Koridorların üzeri kuzey yönünde bindirme bir taş tavan, güney yönünde basık bir kubbeyle örtülü olup bunların ortasında birer aydınlık deliği bırakılmıştır. Böylece yapıda kapalı avluda aydınlık feneri düşüncesinin

yaşatılmış olduğu görülmektedir. Doğu duvarlarında birer ocak bulunan misafirhane bölümleri kanatların güney ve batı cephelerine açılan pencerelerle aydınlanmaktadır. Bu plan tipindeki yapılarda ibadet mekânında girişin tam karşısında yer alan mihrap nişi bu eserde giriş ekseni üzerinde değil kapının solundaki duvarda yer almıştır. Aynı durum İznik'teki Nilüfer Hatun İmareti'nde de uygulanmıştır. Orta sofanın üstünü tromplar aracılığı ile geçişleri sağlanan sekizgen şekilli, normalinden daha yüksek tutulmuş olan kasnak üzerine iri üçgenlerle bağlantılı 8,5 m. çapında dairesel kubbe örtmekte, kanat mekânların üzerinde ise üçgen kuşaklarla bağlantılı basık kubbeler bulunmaktadır. İbadet mekânında kenarları bordürlü çok yalın bir mihrap, yeşil boyalı sıradan bir minber ve sofanın güneydoğu köşesinde ahşap vâiz kürsüsü yer almaktadır. Yapının doğu cephesinin önünde bulunması gereken son cemaat yeri ortadan kalkmış, sadece güneydoğu köşesinde revaka ait kemerin küçük bir kısmı kalmıştır. 1926-1927 yıllarında binanın önünde ahşap bir revak mevcuttu.

Doğu cephesinin dışındaki cephelerde bir sıra kesme taş, üç sıra tuğladan meydana gelen almaşık duvar işçiliği görülmektedir. Giriş cephesi haricindeki cephelerde küfeki taşı ve yassı tuğla değişik şekillerde kullanılarak yatay balık sırtı, hasır örgüsü, rozet gibi geometrik desenler oluşturulmuştur. Kubbe kasnağında, kemer ve alınlık dolgularında tuğla süsleme öğesi olarak kullanılmıştır. Güney duvarında bordürleri testere dişi şeklinde işlenmiş iki kör kemer arasında yer alan yürek şeklindeki nişte Bizans'ın son devrinde inşa edilen bazı yapılara has özellikler bulunmaktadır. XIV. yüzyılda benzerlerine oldukça sık rastlanan bu motif İstanbul'da Fenârî Îsâ Camii, Kariye Camii ve Yoros Kalesi gibi Bizans yapılarında, aynı dönemin Batı Trakya'daki Bizans eserlerinde görülmektedir. Bu durum eserin taş ustalarının Bizanslı olduğunu gösterir. Alınlık dolgularında ise erken Osmanlı devrinin mimari özellikleri görülmektedir. Devrin diğer tipik bezeme unsurlarından olan rozetlerin kubbe kasnağı gibi çok göz önünde

olmayan yerlerde bulunması ilgi çekicidir.

Richard Hartmann, 1920'li yıllarda Yenişehir'e yaptığı ziyaret sırasında zâviyenin etrafının mezarlıkla çevrili olduğunu söylemektedir. Günümüzde bu mezarlıktan iz yoktur. 1928'de zâviyede incelemeler yapan Franz

Taeschner, zâviyenin çevresinde yine günümüze gelmeyen ve sanat değeri taşımayan küçük bir mescid ve bitişiğindeki türbeden bahsetmektedir. XIX. yüzyılın sonlarına ait bir fotoğraftan (İÜ Ktp., Albüm, nr. 90.755, rs. 21) zâviyenin güneyinde yer alan bu yapıların her ikisinin de dört duvar üzerine hafif eğimli kırma çatıyla örtülü yapılar olduğu anlaşılmaktadır. Üstü kiremit örtülü çatısının üzerinde alem bulunan mescidle gösterişsiz türbe birbirine bitişik durumdadır. Güney dış duvarına ilâve edilmiş cumba şeklinde bir çıkıntı göze çarpar. Taeschner'in tanımlamalarından anlaşıldığı kadarıyla yapının giriş cephesinin önünde etrafı bir duvarla çevrili, ortasında bir kuyu bulunan avlu mevcuttu. 1950'li yılların başında harim kısmı su deposu olarak kullanılan yapı 1965'te Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restorasyona alınmış, oldukça uzun süren restorasyondan sonra cami olarak açılan binanın çevresi genişçe bir park şeklinde (Baba Sultan Parkı) düzenlenmiştir. Bugün yapı tekrar restorasyona muhtaç duruma gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 218; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 216, 231-235; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 9, 13; R. Hartmann, Im Neuen Anatolien. Reiseeindrücke, Leipzig 1928, s. 42-43, lv. XIV; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, 1558-1589: On Altıncı Asırda Bursa, Bursa 1940, s. 69-70; Semavi Eyice, "La mosquée-zaviyeh de Seyyid Mehmed Dede à Yenişehir", Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens: in Memoriam Ernst Diez (haz. Oktay Aslanapa), İstanbul 1963, s. 47-66; a.mlf., "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler", İFM, XXIII/1-2 (1962-63), s. 23, 33, 52; a.mlf., "Cami", DİA, VII, 72; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârisi I, s. 208-216, rs. 299-309; a.mlf. - İ. Aydın Yüksel, İlk 250 Senenin Osmanlı Mi'mârîsi, İstanbul 1976, s. 101; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (14. Yüzyıl), Ankara 1977, s. 106, 186; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mi'marisi'nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, İstanbul 1979, s. 656-659, rs. 730-734, pl. 27; S. Yıldız Ötüken v.dğr., Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 603-607, rs. 331-334, plan 146; Sedat

Emir, Erken Osmanlı Mimarlığında Çok-İşlevli Yapılar: Kentsel Kolonizasyon Yapıları Olarak Zâviyeler, İzmir 1994, II, 51-62, rs. 124-169; Akdeniz'de İslâm Sanatı-Erken Osmanlı Sanatı-Beyliklerin Mirası (haz. Gönül Öney), İstanbul 1999, s. 149-151; Özdemir Şarman, Bursa Yenişehir: 1301-2001, Bursa 2001, s. 54-56; Franz Taeschner, "Das Heiligtum des Postin Pos Baba in Jenischehir", Isl., XX (1932), s. 116-126; K. Otto-Dorn, "Das Islamische Iznik", Istanbuler Forschungen, XIII, Berlin 1941, s. 56, 68, 77, 85; Selda Kalfazade, "Erken Osmanlı Mimarisindeki Tuğla Rozetler Hakkında", STAD, sy. 1 (1987), s. 12-17.

Ebru Karakaya

POZİTİVİZM

Geçerli bilgiyi olguların bilgisinden ibaret gören ve metafizikle dinî bilgiyi geçersiz sayan felsefe akımı.

Terim Fransızca'da "gerçek, olgu, kesin, kanıtlanmış, olumlu" gibi anlamlara gelen positif kelimesinden türetilmiştir. Pozitif bilim kavramı, olgularla ilgili kesin ve kanıtlanmış bilgiyi ifade ettiği için pozitivizmin ekseninde durmaktadır. Terimi ilk defa sosyalist düşünür Claude Henri de Saint Simon (ö. 1825), bilimsel yöntemin önemini belirtmek ve sosyal felsefe bakımından ifade ettiği anlamı ortaya koymak için kullanmış, daha sonra pozitivizmin kurucusu Auguste Comte tarafından benimsenerek bir felsefî sistemin adı haline getirilmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bütün Avrupa ülkelerinde yaygınlık kazanan bu felsefe akımı, XX. yüzyılın ilk yarısına kadar birtakım farklılaşma ve dönüşümlere uğrayarak yaygın hale gelmiştir. Bu akımdaki ilk yol ayırımı da XIX. yüzyılda gerçekleşmiş ve temel fikirlerde uzlaşmakla birlikte bu akımın dayandırıldığı araştırma alanları bakımından farklılık gösteren sosyal pozitivizm ve evrimci pozitivizm şeklinde iki ayrı yön takip etmiştir. Comte tarafından kurulan ilki, bilimin yöntemini ve sonuçlarını kullanmak suretiyle daha âdil bir sosyal örgütlenmenin sağlanabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Öncülüğünü İngiliz filozofu Herbert Spencer'in yaptığı ikincisi ise toplum ve tarih kavramı üzerine değil doğa kavramı üzerine temellendirilmiş olup özellikle fizik ve biyoloji alanlarını esas almıştır. Böylece ana fikrin ağırlık merkezi, sosyal pozitivizmin toplumsal ve tarihsel ilerleme kavramından fiziksel ve biyolojik evrim kavramına kaydırılmıştır. Aynı yüzyılın sonlarında gelişen empiriyokritisizm de bir eleştirel pozitivizm akımı şeklinde ortaya çıkmış, pozitivizmin duyumcu ve deneyci kanalını yeniden ve radikal bir biçimde formüle etmeyi denemiştir. Eleştirel pozitivizm, ortaya koyduğu felsefî birikimle XX. yüzyılda ortaya çıkan ve 1940'a kadar özellikle mantık, matematik ve dil felsefesi alanındaki görüşleriyle etkili olan mantıksal pozitivizm akımı için bir etki alanı, hatta bir temel oluşturacaktır (bu tasnif için bk. EP, VI, 415).

İki ayrı yüzyıla ait iki ayrı pozitivizmin olduğu kabul edilmekle birlikte bu

akımın karakteristik olan temel fikirleri süreklilik göstermiştir. Bu fikirler şöylece sıralanabilir: a) Bilimsel bilgi tek geçerli bilgidir. b) Bilginin mümkün olan yegâne nesnesi olgulardır; metafizik ve teolojik düşünceler olgusal karşılığı olmayan spekülasyonlardan ibaret olup anlamsızdır. c) Felsefe bilim dışı bir yönteme sahip olamaz; onun görevi bütün bilimler için ortak olan genel ilkeleri bulmaktır. d) Evrensel ve önsel nitelikli tek bir yöntem söz konusudur ve bu yöntem hem doğa hem de beşerî bilimler için aynıdır; bütün bilimler fiziğe indirgenebilir. Pozitivist felsefe üzerine önemli bir eser yazmış olan Leszek Kolakowski, pozitivizmin ilkelerini daha felsefî bir terminoloji içinde şöyle ortaya koymuştur: a) Olguculuk (phenomenalism). Öz ve olgu arasında hiçbir ayırım yoktur. Geleneksel metafizik sistemlerin olguları sıradan yöntemlerle bilinemeyecek bir hakikatin tezahürleri şeklinde tanımlanması pozitivizm açısından hiçbir anlam taşımaz. Gerçeklik, duyu ve deneylere konu olan olgulardan ibarettir. Cevher, ruh, metafizik sebep gibi kavramların bilimsel açıklama gücü yoktur. b) Adcılık (nominalism). Bilginin tikel ve somut nesnelerden başka gerçek bir referansı yoktur. Bilinebilen dünya tikel ve gözlemlenebilir olguların toplamından ibarettir. Bilimdeki soyut kavramlar deneylerin derlenip kaydedilme yönteminden başka bir şey değildir ve deney ötesi olan bağımsız bir gerçeklik alanına atıfta bulunmaz. c) Değer ve norm ifadelerinin konumu. Olguculuk ve adcılığın mantıksal bir sonucu olarak değer yargıları ile normatif önermeler bilimsel bilgi alanına girmez. d) Bilimsel yöntemin birliği. Bütün deney / deneyim alanları için tek bir bilimsel araştırma yöntemi vardır. Bazı bilimlere ait alanların niteliksel farklılık ve kendine özgü nitelik arzettiği iddiasıyla birden çok yöntem var sayılamaz. İdeal bilimsel yöntem ise fizik biliminin yöntemidir (Positivist Philosophy, s. 11-19).

Tarihsel kökleri itibariyle pozitivizm Francis Bacon’ın eserlerine, David Hume’un deneyci felsefesine ve genel olarak Aydınlanmacı düşünürlere kadar geri götürülmektedir. Hatta bu akıma ait ana fikirlerin Roger Bacon, Ockhamlı William ve Paris nominalistleri tarafından geliştirildiğini ileri sürenler de bulunmaktadır (a.g.e., s. 20-23). Pozitivizmi doğuran düşünce iklimi,

XVIII. yüzyıl sanayi devrimi ve onun etkileyici teknolojik başarılarının bilimin mutlak geçerliliği ve evrensel ilerlemenin zorunluluğu hakkında

yaydığı iyimserlik dalgası olup pozitivist filozoflar bu iklimi dünya çapında ve hayatın bütün yönleriyle ilgili bir felsefî projeye dönüştürmeye çalışmışlardır.

Bu akımın sosyal pozitivizm denilen kolu Fransa'da Saint Simon ve öteki sosyalist düşünürlerle Auguste Comte, İngiltere'de Jeremy Bentham, James Mill ve oğlu John Stuart Mill gibi faydacı filozofların öncülüğünde geliştirilmiştir. Saint Simon'un savunduğu, bilimsel ilerleme sebebiyle insanlığın teolojik ve metafizik doktrinlerini temellerinden eden yepyeni bir çağa girdiği ve bilimden ilham alan pozitivist bir felsefenin öncülüğünde yeni bir toplumsal birlik ve örgütlenmeye gitmesi gerektiği düşüncesi Auguste Comte tarafından geliştirilerek esasını "üç hal kanunu"nun oluşturduğu kapsamlı bir sisteme dönüştürülmüştür. Bu yasaya göre genel olarak insanlık tarihi ve insanlığın bilgi birikimi sırasıyla teolojik ve metafizik aşamalardan geçmiş ve pozitif denilen aşamaya erişmiştir. Teolojik aşamada insanlık doğal olguları doğrudan doğruya doğa üstü güçlerin bir eseri olarak görmekte, metafizik aşamada bu güçlerin yerini birtakım soyut güçler almaktadır. Pozitif aşamaya gelindiğinde artık insanlık, doğal olguların fizik ötesine atıfta bulunan mutlak sebeplerini araştırmayı terkederek olguların işleyişini yöneten doğa yasalarını keşfetmeye yönelmektedir. Bu aşamalar insanlık tarihine ait ilerlemenin zorunluluğunu ifade etmektedir. İlerleme ise bu sürecin yalnızca aletleri olan fertler tarafından değil tarihin gerçek öznesi olan insanlık tarafından gerçekleştirilmektedir. Comte'un felsefesinde insanlık büyük varlık olarak adlandırılmakta, büyük fetiş (yeryüzü) ve büyük yol ile (uzay) birlikte bir üçleme oluşturmaktadır. Söz konusu üçlemede insanlık geleneksel dinlerin Tanrı'sıyla yer değiştirmesi gereken bir ulûhiyyete sahiptir. Comte tarafından bu suretle bir bilim ve insanlık dini şeklinde tanımlanan pozitivizm, yöneticilerini pozitivist filozofların teşkil ettiği ve ilkeleri sınırlı birtakım özgürlüklere rağmen pozitivist dinin temel inançlarından sapmayı imkânsız kılan mutlakiyetçi bir rejim öngörmektedir. Filozofa göre bilimler pozitif aşamanın gerekli kıldığı biçimde ve zirvesinde sosyoloji yahut öteki adıyla sosyal fiziğin yer aldığı bir hiyerarşi içinde sıralanır. Bilim olguları hesaplayıp öngörecek, bu öngörüler de bilime dayalı doğru uygulamayı mümkün kılacaktır. John Stuart Mill ise Saint Simon ve Comte'un pozitivizme yüklediği sosyal işlev fikrinden etkilenmekle birlikte sosyal örgütlenmede mutlakiyetçi yaklaşımları benimsemeyerek bireyin gelişimi

ve özgürlüğünü vurgulamış, insan varlığının herhangi bir otoritenin müdahalesine karşı korunmuş kutsal bir kale olduğunu savunmuştur. Onun pozitivizmin gelişimine en önemli katkısı bilimin deneysel yönünü ön plana çıkarmasıdır. Mill'e göre tümevarım bilimin yegâne yöntemidir ve temelini doğa yasalarının tek biçimli olmasında bulur. Filozof, insanın dinî deneyiminin doğada eksik ve sınırlı bir gayeci düzenin olduğu fikrine götürdüğünü kabul etmişse de bu durumun ancak sınırlı bir kudretin ulûhiyetine inanma imkânına meşruiyet tanıyabileceğini ileri sürmüştür.

Evrimci pozitivizm ise sosyal pozitivizmdeki ilerleme kavramının yerine ana fikri çok farklı olmayan evrim kavramını yerleştirmiş, XIX. yüzyılda jeoloji ve biyoloji alanlarında geliştirilen evrimci görüşleri inorganik ve organik âlemden başlayıp beşerî ve tarihsel alana kadar yaymıştır. Bu akımın kurucu filozofu Herbert Spencer, basitten birleşiğe doğru farklılaşan doğal evrim sürecinin kimyasal düzeyden bitki ve hayvanların biyolojik yapısına doğru seyrettiği şeklindeki modeli insan medeniyetinin gelişim sürecine uygulamıştır. Filozofa göre evrimin her varlık alanına ait görünümleri birer bilim tarafından tesbit edilecek, felsefe bu bilimsel sonuçların tamamıyla birleşik olan bilgisini en geniş anlamdaki genellemelere giderek ortaya koyacaktır. Comte'u bu açıdan takip etmekle birlikte Spencer ondan farklı olarak bilim ya da felsefenin dinin yerine geçemeyeceği görüşündedir. Bilimlerin görevi olguların bilgisini ucu açık biçimde genişletmek iken din kâinat denilen bütüncül varlığın daima yorumlanması gereken gizemini hatırlatmaktadır. Kâinatın taşıdığı ve dinlerin hatırlattığı gizem olguların ötesindeki mutlak bir kudretin varlığı ile ilgilidir. Spencer olguların bilgisinin kendi zaman ve mekân şartları içinde sınırlı ve göreli olduğunu, olguların ötesindeki kudretin ise mutlak olduğu için bilinemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu bilinemezlik bilim ve felsefede çözümlenmeden kalan mekân, zaman, madde, enerji, şuur, ruh gibi problemlerin varlığı tarafından güçlü biçimde hissettirilmektedir. Spencer'in bu agnostik tutumu bilimin çözemediğini inkâr etmek şeklinde değil tam aksine bilimin sınırlarını aştığı için bilinemez sayılan, ancak bütün bilinemezliğine rağmen kendisiyle topyekün âlem varlığının açıklandığı bir mutlak kudreti varsaymak şeklinde kendini göstermektedir.

Olguların yegâne gerçeklik olduğu şeklindeki yaygın pozitivist iddiayı, onların gerçekliğini birbirine bağımlı ve birbiriyle ilişkili duyumlar dizisine

indirgemek suretiyle köktenci bir deneyciliğe dönüştürmek isteyen Ernst Mach ve Richard Avenarius, Almanya ve Avusturya'da empiriyokritisizm olarak bilinen eleştirel pozitivizmi geliştirmişlerdir. Eleştirel pozitivizmin ilgi alanına girmeyen mantık onların gerçek halefi olan mantıksal pozitivizm akımının mensupları tarafından ele alınacak ve pozitivizm XX. yüzyıla deneysel ve mantıksal yönleri bütünleştirilmiş yeni bir epistemolojiyle girecektir.

Mantıksal pozitivizm Moritz Schlick'in Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Freigl ve bir dizi bilim adamıyla birlikte 1920'lerin başında Viyana Çevresi'ni kurmasıyla başlamış, başını Hans Reichanbach'ın çektiği bazı düşünürlerin Berlin'deki pozitivist etkinliğiyle desteklenmiş ve 1930'ların sonunda Carnap'ın bir daveti kabul etmesiyle Chicago'ya taşınmıştır. Hareket 1940'larda son bulmakla birlikte Gilbert Ryle ve Alfred J. Ayer gibi İngiliz analitik filozoflarının dolaylı etkileriyle devam etmiştir.

Mantıksal pozitivizme göre duyu bilgisi en açık bilgidir ve duyu deneyimiyle doğrudan ilgisi olmayan herhangi bir kavram gözlem verisine indirgenmelidir. Metafizik kavramlar başta olmak üzere gözlem ve deney yöntemi bakımından olgular dünyasında karşılığı olmadığı gerekçesiyle anlamsız sayılıp reddedilmelidir. Bu yaklaşımlarıyla mantıksal pozitivistler Comte'un metafizik aleyhtarı tutumu paylaşmışlar, felsefeye yine bilimsel işlev yüklemekle birlikte onu bir bilgi ve doktrin olarak değil bir mantık modeli, önermelere açıklık getiren bir analiz yöntemi olarak tasarlamışlardır. Bu analiz bilimin ulaştığı sonuçlardan ziyade bilimin kendisinden hareket ettiği başlangıç varsayımlarına yönelecek, bizim karmaşık fikirlerimizi teşkil eden "mantıksal atomlar"ı en basit halleriyle ortaya çıkaracaktır. Bu sebeple mantıksal atomculuk olarak da anılan akımda mantıksal analiz denilen yöntem felsefenin formunu, pozitif bilimler ise konusu ya da maddesini oluşturacaktır.

Esas itibariyle mantıksal pozitivizm tümevarımcıdır (inductivism). Bilim gözlemle başlar ve gözlem kendisinden bilimsel bilginin türetildiği güvenilir bir temel

sağlar. Bilim insanı, konusuna saf deneyci yöntemle yaklaşacak ve metodolojik şartlarına uygun biçimde elde ettiği gözlem verilerinden

hareketle teoriye ulaşacaktır. Tümevarım gözlem verilerinden hareketle genellemelere gitmeyi meşrû, bu genellemeden kalkarak bilimsel öngörülerde bulunmayı mümkün kılar (Chalmers, s. 33-47). Nesnellik gereği olarak hiçbir ön kabul gözlemle deneyi yönlendirmez ve empirik araştırma süreci teoriyi daima önceler. Dolayısıyla gözlem ve teori arasında mutlak bir ayırım söz konusudur. Mantıkçının görevi geçerli çıkarımların deney öncesi kurallarını formülleştirmek ve bilimin kural ve kavramlarına açıklık getirmektir. Ancak doğruluğun asıl kaynağı mantık değil gözlem ve deneydir. Böylece mantıksal pozitivistler de tek, evrensel ve deney öncesi bir bilimsel yöntemin varlığını öngörmüş oldular. Söz konusu açıklık idealine hiçbir surette uygun sayılmayan metafizik problemler bu akımın filozoflarına göre sözde problemlerdir. Derin bir karmaşıklık taşıdıklarından ötürü çözümlenemez oldukları için değil ortada çözülecek bir şey olmadığı için böyledirler. Metafizik sorular belki soru formundadır, ancak olgusal gerçeklikle ilgili herhangi bir içerikten yoksundur. Dolayısıyla felsefe alternatif metafizik cevaplardan birini tercih etmek durumunda değildir. Çünkü hiçbir metafizik soruda cevap gerektiren bir durum söz konusu olmaz. Bu tutum agnostisizmin tutumuyla karıştırılmamalıdır; çünkü mantıksal pozitivistlere göre agnostisizm de tıpkı teizm ve ateizm gibi sözde bir problemin alternatif cevabından ibarettir. Nitekim agnostikler de metafizik bir soruyu anlamlı bulmakta ve sadece cevabının bilinemeyeceğini ileri sürmektedir. Böylece mantıksal pozitivistler mantıktaki doğru ve yanlış kategorilerine “anlamlı / anlamsız” kategorisini eklemişlerdir. Bilim önermelerin doğru ya da yanlış olduğuna karar verecek, felsefe ise mantıksal analiz yöntemiyle önermelerin bilimsel araştırmalar için anlamlı olup olmadığını belirleyecektir. Akıma mensup filozoflar anlamlı ile anlamsızın arasını ayırt etmek için “doğrulanabilirlik” (verifiability) dedikleri bir ölçüt ya da ilke öngörmüşlerdir. Mantıksal pozitivizmin anlamın doğrulanabilirlik teorisine göre bir önermenin anlamlı olması doğrulanabilir olmasına, doğrulanabilir olması anlamlı olmasına bağlıdır. Daha yalın bir ifadeyle önermenin anlamı doğrulama yönteminde yatmaktadır. Doğrulama ise bir önermenin doğru ya da yanlış olduğunu sınamanın bilimsel yöntemiyle aynı şeyi ifade eder. Doğrulanabilirlik ölçütünün tatmin edici bir formülüne ulaşmak mantıksal pozitivistleri daima meşgul etmiş, ancak bütün bilim camiasında benimsenen ya da akımın bütün üyeleri arasında ittifakla kabul edilen bir formüle ulaşmaları mümkün olmamıştır (toplu bilgi için bk. International Encyclopedia, XII, 389-395).

Mantıksal pozitivizm genel olarak teori-gözlem ayırımı, bilimin ilerleyişinin deneyci-tümevarımcı yorumu, doğrulanabilirlik ilkesi ve bilimlerin birliği iddiaları bakımından ciddi eleştirilere mâruz kalmıştır. Pozitivizmin teorik ifadelerin gözlem ifadelerinin tümevarımsal bir karşılığı olduğu, dolayısıyla gözlem ifadelerine indirgenebileceği iddiası bir yandan tümevarım problemiyle ilgili tartışmalar öte yandan teorik ifadelerin gözlem ve deneyi daima öncelediği, hatta ona rehberlik ettiği tesbitiyle sarsıntıya uğramıştır (Chalmers, s. 69-80). Her şeyden önce doğrulama kavramıyla ilgili dil ve mantık analizleri, bir bilimsel önermenin doğrulamasının bu önermenin gerektirdiği sonsuz sayıda önermenin de doğrulanmasını zorunlu kıldığı gerekçesiyle imkânsız olduğunu, açıkçası bilimde tam bir doğrulamanın mümkün olmadığını ortaya koymuştur. Bundan çıkan genel sonuç bilimsel teorilerin konu edindiği nesnelerin mahiyetini tam olarak yansıtamadığıdır; çünkü bilimsel teoriler sonuçta insan zihninin inşaları olup doğrudan doğruya dış gerçeklik tarafından belirlenmezler (Ural, s. 136-138). Mantıksal pozitivizmin doğrulanabilirlik ölçütüne yönelik önemli bir eleştiri post-pozitivizmin eleştirel gerçekçilik koluna mensup olan Karl R. Popper'den gelmiştir. "Yanlışlarımızdan öğreniriz" ilkesinden yola çıkan Popper bir bilimsel teorinin doğrulanmasının imkânsız olduğunu, ancak yanlışlanabileceğini savunmuştur. Tümevarımın bir efsane olduğunu öne süren Popper, gözlem ve deneyin teoriyi öncelediğini ve dolayısıyla teoriye tümevarımla ulaşıldığını savunan mantıksal pozitivizme karşı teorilere ulaşmada sezginin rolünü vurgulamıştır. Filozofa göre bilim problemle başlar ve bilim insanları söz konusu problemlerin muhtemel çözümleri olarak hipotezler öne sürerler. Hipotetik-dedüktif yaklaşımın bilimselliği garanti etmesi, hipotezlerin gözlem ve deneyle sınanabilir ve yanlışlanabilir olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bilimselliğin ölçütü yanlışlanabilirliktir (falsifiability). Buna göre Marksist tarih teorisi, Freudcu psikanaliz ya da Alfred Adler psikolojisi gibi her şeyi bütün alternatifleriyle açıklayabilecek biçimde kurgulanmış teoriler yanlışlanamadığı için bilimsel sayılamaz. Bilimsel ilerlemeyi sağlayan yanlışlanamaz teorilerin durmaksızın doğrulanması değil, yanlışlamanın getirdiği eleyici sonuçlardır (Chalmers, s. 82-98).

Post-pozitivizmin köktenci kanadına mensup sayılan Thomas S. Kuhn ise bilimsel araştırmayı pozitivist anlamda önsel bir aklî yönteme dayandırmayı

reddetmiş, araştırma süreçlerinin metafizik inançlar, sosyolojik kabuller ve nihayet inşa edilmiş zihnî yapılarla ilişkisini ön plana çıkarmıştır. Bütün bu inanç, kabul ve yapılar "paradigma" adını alır ve genel olarak içinde bilimsel teorilerin hayat bulduğu, tercih edildiği ya da terkedildiği sosyokültürel çevreye tekabül eder (Masterman, s. 65). Bilim felsefesinde sarsıcı etkiler doğuran paradigma kavramı bilimsel teorilerin ne doğrulanabileceği ve ne de yanlışlanabileceği anlamına gelmekteydi ve bilimsel gelişmeyi doğruların birikmesi yahut yanlışların elenmesi şeklinde açıklayan görüşleri reddetmeyi gerektiriyordu. Dolayısıyla bilimin tarihsel yolculuğu evrimsel ve birikimsel nitelikli bir ilerleme şeklinde değil devrimsel dönüşümler şeklinde açıklanmış oluyordu. Kuhn'un bilim anlayışının pozitivizme karşı olan diğer yönlerinden biri, sosyolojik özelliklerin bilimsel topluluk üzerinde yönlendirici bir rol oynadığı düşüncesi, diğeri ise bir bilimsel teorinin ya da paradigmanın diğerinden daha doğru olduğunu söylememize imkân verecek hiçbir nesnel ölçütün bulunmadığı fikridir. Açıkçası bir teorinin diğerlerine tercih edilmesi sosyokültürel etmenlerle yakından ilgilidir. Bu fikirlerin kaçınılmaz sonucu tarihsellikle şekillenen bir epistemolojik göreciliktir (epistemological relativism) ve pozitivist anlamdaki bir bilimsel ilerleme fikrini tartışılır kılmaktadır.

Bu fikirler, Paul Feyerabend'in epistemolojik anarşizm olarak da anılan post-pozitivist eleştirilerinde pozitivizmin açık ve kökten bir reddine dönüşecektir. Filozof pozitivizmin iddia ettiği tek ve evrensel bir bilim yöntemi olduğu, bilimsel bilginin öteki bilgi türlerine göre tartışılmaz bir üstünlük ve ayrıcalığa sahip olduğu fikrine şiddetle karşı çıkmış ve özgür bir toplum anlayışı adına bilgi yönteminde mutlak bir çoğulculuğu savunmuştur. Pozitivizm aleyhtarı tutumların bir başka örneği neo-Marksist görüşleriyle tanınan Frankfurt Okulu'nun eleştirilerinde gözlenmektedir. Okulun Max Horkheimer ve Jürgen Habermas gibi ünlü filozoflarına göre mantıksal pozitivizmin çelişkisi kendini tanımaya yönelik bir eleştiri imkânından mahrum

olmasıdır. Çünkü özeleştirel bir tanıma çabası empirik temele dayanmayan kavram ve kategorilere başvurmayı gerektirecek, bu da onları anlamlı dedikleri ifadeler alanından çıkmaya zorlayacaktır. Bu filozoflara göre mantıksal pozitivizmin temel yanılgısı toplumsal varlık alanını doğal varlık

alanı olarak görmesi ve olgu ile değer arasında mutlak bir sınır çizmesidir. Bu yanılgının toplumsal ve tarihsel bir aktör olan insanın iradesini yok saymaya ve insanı mekanistik bir determinizm şeması içinde sadece bir olgu veya nesne olarak tanımlamaya götüreceği açıktır. Pozitivist yöntemin insanın anlam dünyasını, bu dünyayı belirleyip kuran sosyokültürel etmenleri ve ortak anlamlar dünyasının özneler arası niteliğini göz ardı ettiğini ileri süren yorumcu yaklaşımların sosyal bilimlerde etkin olmaya başlaması da ilgi çekici bir gelişmedir. Modern kökleri mânevî bilimlerin yöntemini doğa bilimlerinden ayıran Wilhelm Dilthey'e kadar geri giden, sosyal bilimlerin insan, kültür, tarih ve toplum varlığı üzerine kendine özgü anlama ve yorumlama yöntemleriyle yaklaşması gerektiği fikri, pozitivizmin ısrarla savunduğu bilimlerin birliği idealinin doğurduğu tatminsizlikle ilgilidir ve yorumcu yaklaşımın pozitivist objektiflik ölçütünü sosyal bilimler için bir kuruntudan ibaret görmeye kadar varan sonuçlar doğurmuştur (Kızılçelik, s. 74-90). Thomas S. Kuhn'un yukarıda geçen "paradigma" kavramından da ilham alarak bilimsel yöntemin mahiyetini retorik (ikna edici) söylemden ibaret gören nihilist karakterli postmodern yaklaşımı da (bk. Vattimo, s. 181-183) pozitivizme yönelen en amansız reddiyeyi teşkil etmektedir. Bilimin rasyonel temelleri olduğunu inkâra yönelen bu türden göreci (relativist) eleştirilere karşılık bilimin ve bilimsel ilerlemenin imkânına yürekten inanan Imre Lakatos gibi bilim filozofları da bulunmaktadır. Lakatos, bilimsel araştırma programları metodolojisi adını verdiği açıklamasıyla mantıksal pozitivistlerin doğrulama, Popper'in yanlışlama ve Kuhn'un paradigma kavramlarını çelişik olmaktan çıkacak şekilde dönüştüren yeni bir senteze yönelmiştir. Bilimsel ilerlemenin bu rasyonel açıklamasına göre "araştırma programı" olarak tanımlanan bir teori daima doğrulanması gereken bir katı çekirdek fikirle her zaman yanlışlanabilir olan ve koruyucu kuşak denilen yardımcı varsayımlardan oluşur. Burada paradigmanın yerini araştırma programı kavramının aldığı anlaşılmaktadır. Bu program asla katı çekirdeğin yanlış olabileceği varsayımını meşrû saymaz. Koruyucu kuşağı oluşturan yardımcı varsayımların gerektiğinde yanlışlanması ise programın revizyonu için mümkün ve gereklidir. Eğer bilim insanları içinde çalıştığı bilimsel araştırma programının çekirdek fikrini yine bilimsel gerekçelerle yanlışlamaya yönelirse o programı terketmiş sayılır. Dolayısıyla bir programın terkedilip ötekine geçilmesi, Kuhn'un ima ettiği gibi bir din değiştirme hadisesi gibi değil rasyonel temeller üzerinde gerçekleşir

(Lakatos, s. 132-138).

Pozitivizmin İslâm dünyasındaki ilk etkileri, bu akımın modern çağın en prestijli başarısı sayılan pozitif bilimle modern zihniyetin en temel fikirlerinden olan ilerlemeye yaptığı vurgudan kaynaklanmıştır. XIX. yüzyıl pozitivizminin müslüman ve Türk kültür coğrafyasındaki yansımaları elbette Batı'da olduğu gibi Aydınlanma çağı ve sanayi devriminin tarihsel bir devamı şeklinde kendini göstermiş değildir. Çünkü müslüman dünyası bu tarihsel süreçlerin deneyimine sahip değildi. Batı dünyasını izlemeye ve modern akımlarla temas kurmaya çalışan bazı müslüman aydınlar medeniyet bakımından "geri kalmışlık"larının sebebini bilimsel zihniyete sahip olmamaya bağladılar ve kendi coğrafyalarında pozitif (müsbet) bilimlere özgü metot ve anlayışların yerleşmesi için pozitivist felsefeyi yaymanın uygun bir yol olduğunu düşündüler. Dolayısıyla Avrupa kültürü için pozitivizm Aydınlanma felsefesinin sonuçlarından biri iken İslâm coğrafyası için ilerleme ve kalkınma (terakkî) için bir hareket noktası sayılmıştır. August Comte'un Osmanlı Sadrazamı Mustafa Reşid Paşa'ya pozitivist felsefenin benimsenmesi amacıyla yazdığı ünlü mektuptan İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin, adını pozitivist "ordre et progrès" (nizam ve terakkî) sloganından ilham alarak koymasına kadar geçen sürede sistematik bir pozitivist akımın gelişmiş olduğundan söz etmek zordur. Beşir Fuad'ın, "tarîk-i müsbet" dediği ve yalnızca "hakikati sabit olan şeyleri kabul" şeklinde tanımladığı pozitivizm yolundaki çabaları bu arada dikkat çeken bir girişim olmuştur (Korlaelçi, s. 104-107, 170-171, 186). İsmail Fenni (Ertuğrul) bu terimi "isbâtiyye mezhebi, hakîkiyye mezhebi, felsefe-i hakîkiyye, felsefe-i ilmiyye, tecrübe ile tahakkuk etmemiş olan her şeyi terkedenlerin mezhebi" şeklinde tanımlayacaktır (Lugatçe-i Felsefe, s. 531). I. Meşrutiyet'in ilânını sağlayan Midhat Paşa'nın Fransız pozitivistleriyle temasları bilinmektedir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra pozitivist eğilimlere sahip düşünürlerden Ahmed Rızâ'nın meclis başkanlığına getirilmesi, aynı eğilimlere katılan Hüseyin Cahit (Yalçın) ve Rıza Tevfik'in de (Bölükbaşı) milletvekili olarak meclise girmeleri İttihat ve Terakkî'nin etkin olduğu politik iklim içinde gerçekleşmiştir. Zaman içinde Rıza Tevfik'in Maarif nâzırı olması ve dârülfünunda felsefe hocalığı yapması örneğinde olduğu gibi pozitivist eğilimli bazı düşünürler eğitim alanında da nisbî bir etki uyandırmışlardır. Fransızca eğitim yapan, yabancı hocaların ders verdiği mekteplerle Avrupa'ya tahsile gönderilen öğrenciler pozitivist

fikirlerin popüler hale gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Pozitivist eğilimler taşıyan düşünürler içinde Ahmed Rızâ, Auguste Comte ve Fransız pozitivizmine, Rıza Tevfik, Herbert Spencer ve John Stuart Mill'in fikirlerine ilgi duymuş, bu fikirleri nakletmeye, tanıtmaya ve yaymaya çalışmış, Emile Durkheim'i takip eden Ziya Gökalp ise özgünlüğe yönelen bir sosyoloji ekolü kurmaya gayret etmiştir (Korlaelçi, s. 297-299). Dönemin İslâmcı düşünürlerinin "Kontçu" pozitivizm karşısındaki tutumu ise İsmail Fenni'nin şu ifadeleriyle özetlenebilir: "Bir müslüman felsefe-i hakîkiyye mesleğini kabul edemez. Çünkü diyâneten Cenâb-ı Allah'ın, ruhun, âlem-i âhiretin vücudunu kabul ve tasdike mecburdur ve bu itikadı onun ne ulûm-ı tabîiyyeyi tahsil ne de usûl-i tecrübiyyeyi hâdisata tatbik etmesine hiçbir vecihle mani olamaz" (Lugatçe-i Felsefe, s. 534). Mantıksal pozitivizmin Türk felsefe hayatına intikali ise üniversite reformu ardından Hans Reichenbach'ın İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde ders vermeye başlamasıyla olmuştur. Halil Vehbi Eralp ve Hilmi Ziya Ülken'in Reichenbach'ın fikirlerini tanıtmak üzere yaptığı yayınlar, bunun yanı sıra Ülken'in Moritz Schlick'in İlim ve Felsefe adlı eserini Türkçe'ye çevirmesi (1934) mantıksal pozitivizmin Türk felsefe hayatındaki ilk yankılarıdır. Nusret Hızır, Hüseyin Batuhan ve Teo Grünberg'in daha sonraki çalışmaları da bu ekolün Türk ilim çevrelerindeki yansımalarını teşkil edecektir (Kafadar, s. 267-275). Günümüz Türkiye'sinde Popper, Kuhn ve Feyerabend'e ait bazı temel eserlerin çevirileri de dahil olmak üzere bilim felsefesi tartışmalarını konu edinen eserlerin nisbeten canlı bir ilgiye mazhar olduğu gözlenmektedir. Bu ilginin pozitivizmi derinlemesine anlamak ve sağlıklı biçimde eleştirmek yolundaki özgün araştırmalara zemin hazırlaması beklenebilir. Özellikle dinin alternatifi gibi tanımlanmış bir

pozitivist bilimcilik (scientism) anlayışının felsefî açıdan değerlendirilmesine duyulan ihtiyaç hem dinin hem de bilimin kendine özgü doğası ve yöntemleri hakkında ilham verici çalışmaları gerektirmektedir. Bu bağlamda akıl-vahiy ve din-bilim ilişkilerinin çağdaş deneyim ve birikimler ışığında yeniden ele alınması günümüz İslâm düşüncesi açısından süreklilik arzeden bir ihtiyaç olarak kendini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 531-534; L. Kolakowski, Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle (trc. N. Guterman), Middlesex 1972, s. 11-23; M. Masterman, “The Nature of a Paradigm”, Criticism and the Growth of Knowledge (ed. I. Lakatos), Cambridge 1982, s. 59-89; I. Lakatos, “Falsification and the Metodology of Scientific Research Programmes”, a.e., s. 91-196; A. Chalmers, Bilim Dedikleri (trc. Hüsamettin Arslan), Ankara 1990, s. 33-47, 69-80, 82-98, ayrıca bk. tür.yer.; L. Laudan, Beyond Positivism and Relativism: Theory, Method and Evidence, Boulder 1996, s. 4-6; Sezgin Kızılçelik, Pozitivizm ve Eleştiricileri: Sosyolojinin Pozitivist Kimliği Üzerine, İzmir 1996, s. 55-102; G. Vattimo, Modernliğin Sonu (trc. Şehabettin Yalçın), İstanbul 1999, s. 180-183; Osman Kafadar, Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi, İstanbul 2000, s. 267-275; Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri, Ankara 2002, s. 104-107, 170-171, 186, 297-299, ayrıca bk. tür.yer.; Şafak Ural, Pozitivist Felsefe, İstanbul 2006, s. 47-60, 115-139; Abraham Kaplan, “Positivism”, International Encyclopedia of the Social Sciences (ed. D. L. Sills), New York 1968, XII, 389-395; Nicola Abbagnano, “Positivism”, The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York-London 1972, VI, 414-419.

İlhan Kutluer

PRAVADİ

Bulgaristan'da bugün Provadya adıyla anılan tarihî bir şehir.

Bulgaristan'ın kuzeydoğusunda Varna yakınlarında, Karadeniz'e ulaşan İridere havzasında (Provadiysko Plato) söz konusu ırmağın (Provadiyska Reka) her iki yakasında deniz seviyesinden 35 m. yükseklikte kurulmuştur. 1388-1878 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin bir parçası, pek çok camisi ve canlı ekonomisiyle müslüman bir Türk kasabası haline gelmiştir. Müslümanların yanında bu kasabada, kendilerine ait kiliseleri bulunan Bulgar, Ermeni, yahudi toplulukları ve Dubrovnik Cumhuriyeti'nden gelen bir grup tüccar da bulunmaktaydı. Burası Osmanlı idaresinin ilk yüzyılında Niğbolu sancağına, XVI. yüzyıldan itibaren Silistre sancağına bağlı bir kaza merkezi durumundaydı.

Pravadi, bir plato kenarında hemen hemen erişilmesi zor yüksek tepede 200 × 50 m. boyutlarında bir Bizans kalesi olarak X. yüzyılda ortaya çıktı. Adı da Yunanca "koyun (çoban) kalesi" anlamındaki Provaton'dan gelir. Bulgarca ve Slavca kaynaklarda Oveç şeklinde kaydedilmektedir. Bizans (960-1188) ve II. Bulgar İmparatorluğu (1188-1393) döneminde kale idarî ve bir piskoposun oturduğu dinî bir merkezdi. XV. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Neşrî, Pravadi'nin Vezîriâzam Çandarlı Ali Paşa'nın kış seferi esnasında Timurtaş Paşa'nın oğlu Yahşi Bey tarafından ele geçirildiğini yazar (790/1388). Yıldırım Bayezid'in oğulları arasında cereyan eden Osmanlı iç savaşı esnasında Mûsâ Çelebi tarafından kuşatılıp zaptedildi. Hans Megäst 1444'te, Varna'ya yürüyen Macarlar'ın burayı kuşatıp nasıl ele geçirdiklerini ve yıktıklarını çağdaş bir kaynak olarak tasvir eder. Bu olaylardan sonra Pravadi askerî önemini kaybetti. Kale kayıtlarda geçmekle birlikte sadece birkaç asker (kapıcı) tarafından muhafaza edilen garnizonu bulunmayan küçük bir istihkâm durumundaydı. XV. yüzyılın ortalarından kalma kale muhafızlarıyla ilgili resmî kayıtlarda (Sofia, AOK, nr. 45/29) Pravadi Kalesi'nden ve bir kapıcıdan söz edilirse de muhafızları hakkında bilgi verilmez. 922 (1516) tarihli Tahrir Defteri'nde kaleyi muhafaza etme karşılığında vergiden muaf tutulan üç gruptan (müsellem) bahsedilir. Birinci grup otuz sekiz nefer (erkek) hıristiyandan, ikinci grup yetmiş üç nefer

müslümandan oluşmaktaydı. Üçüncü grup ise sekiz hıristiyan zemberekçiden ibaretti. 848 (1444) yılından sonra yüksek bir yamaç üzerinde bulunan kalenin altındaki düzlükten geçen önemli bir yol üzerinde yeni bir kasaba kuruldu. Bu kasabanın gerek Osmanlı hâkimiyetinin ilk dönemlerinde gerekse Bizans-Bulgar orta çağlarında var olduğu konusunda hiçbir bilgi yoktur. Dönemin şartları göz önüne alındığında sivil bir iskân merkezinin bulunmama ihtimali yüksektir.

1444'teki Varna seferi sırasında kalede ve özellikle buranın güney ve kuzeyindeki açık düzlüklerde bulunan yerleşim yerleri çok ciddi bir yıkımla karşılaştı. Bu kesime II. Murad, Anadolu'dan pek çok Türk'ün yerleştirilmesini emretti. 922 (1516) yılı kayıtlarını özetleyen 937 (1530-31) tarihli defterde Pravadi kasabasının beş müslüman ve bir hıristiyan mahallesine sahip olduğu, bunun yanında ikisi hıristiyan olmak üzere üç özel grubun yer aldığı belirtilir (BA, TD, nr. 370). Toplam olarak burada 191 müslüman, doksan bir hıristiyan hânesi barınıyordu. Kasabanın, % 68'i müslüman olan ve sayıları 1300 ile 1500 arasında değişen nüfusu vardı. Aynı kaynağa göre Pravadi kazasında % 62'si müslüman Türk olan 163 köyde toplam 2171 hâne bulunuyordu. Müslümanların % 20'sinin yörük ve % 61'den fazlasının sürgün menşeli olduğu söz konusu defterde açık şekilde ifade edilir (BA, TD, nr. 370, s. 436). Anadolu'dan sürülenlerin önceki sultanların emirleri üzerine bölgeye geldikleri belirtilir. Bu grup 1784 aileyi (yaklaşık 9000 kişi) içermekteydi ve kısmen Pravadi bölgesine, kısmen daha kuzeydeki Dobruca'ya yerleştirilmişti.

Huzurlu geçen XVI. yüzyılda Pravadi kasabası ve civarı hızla gelişti. Köy sayısı 140'tan 182'ye çıktı. Bunların otuzu Bulgar isimleri taşıyordu ve tamamıyla Bulgar hıristiyanlarınca meskûndu. Hepsi de Pravadi'nin civarında yer alıyordu. Müslüman Türk köylerinin çoğu Pravadi kazasının kuzeyindeki düzlükte uzanıyordu. 922-1005 (1516-1597) yılları arasında bu kesimdeki nüfus 2171 hâneden 8158'e çıkarak (yaklaşık 40.000 kişi) dörde katlandı. Hıristiyan köylülerinin de içinde bulunduğu bazı büyük yeni derbend köylerinin kurulmasından ve Osmanlı yöneticileri tarafından iki büyük hıristiyan Arnavut grubun yerleştirilmesinden dolayı hıristiyan nüfusu da arttı (% 38'den % 44'e yükseldi). 1005-1052 (1597-1642) yılları arasında Pravadi kazası hıristiyan Bulgar köylerinden sekizini, yörük ve sürgün köylerinden otuzunu içine alan batı tarafındaki büyük parçanın

Yenipazar (Novi Pazar) nahiyesi olarak ayrılmasıyla küçüldü. Bunun ötesinde Pravadi'nin verimsiz arazilerinde kurulmuş olan pek çok yeni Türk köyü de XVII. yüzyılın ilk yarısındaki genel nüfus düşüşü sebebiyle dağıldı. 1642'de Pravadi kazasında sadece seksen dört köy kalmıştı.

Balkan dağları boyunca gelip geçen kuzey-güney yolunun sağladığı kolaylık sebebiyle Pravadi pek çok Avrupalı seyyah tarafından ziyaret edilmiştir. 1581'de Katolik misyoneri Hieronymi, Pravadi'de otuz nüfuslu altı Katolik hânesinin yanında 700 müslüman hânesinin (yaklaşık 3500 kişi) bulunduğunu zikreder. 1590'lı yılların başında Hollandalı seyyah Joost van der Does, Pravadi'de bulunan çok güçlü bir kaleden ve manda derisi satın almak için Ragusa / Dubrovnik'ten gelen pek çok tüccardan söz eder. Mandalar Pravadi bölgesinde bolca bulunmaktaydı. 1636 yılında Polonyalı Ermeni Oswieciemlı (Auschwitz) David, Pravadi'yi Silistre'den daha küçük, ancak daha güzel bir yer olarak tarif eder. Kurşun kubbeli altı cami ile kiremit çatılı

üç cami yanında taş döşenerek yapılmış yolların ve köprülerin bulunduğunu belirtir; ayrıca her türlü esnafın ve her bölgeden gelen insanların barındığı büyük bir bedestenden söz eder. 1649'da Katolik misyoneri iken şehri gören Piskopos Peter Boğdan Bakćić, Pravadi'de taştan yapılmış kiliseleri bulunan elli Katolik ve bunların yanında 300 nüfuslu elli hâne Bulgar Ortodoks hıristiyanın mevcut olduğunu yazar. Bu arada taştan yapılan kurşun kaplı altı büyük camiyi de zikreder. Diğer Polonyalı ve Rus seyyahlar Pravadi'yi pek çok güzel camisi, sarayları, dükkânları, taştan yapılmış kiliseleri olan, elli veya 100 hânelik bir hıristiyan cemaatine sahip, kırmızı ve yeşil renkli işlenmemiş sahtiyan imalâtının yapıldığı, ayrıca kuyumcuları bulunan 1550-2000 hâneli bir yer diye tasvir etmişlerdir. Evliya Çelebi aynı bilgileri vermekle birlikte bunlara bakır işlemeciliğini, iki hamamı, bir yahudi mahallesiyle iki kiliseyi ilâve eder (Seyahatnâme, III, 304-308). Bütün bunlara 1608'den beri Pravadi'de yaşayan ve duvar çinileri Kütahya'dan getirilmiş kendi kiliseleri bulunan bir Ermeni kolonisini de eklemek gerekir. Bu kilisenin temelleri 1973-1974 yıllarında kazı çalışmalarıyla ortaya çıkarılmıştır.

1793'te Rus Albayı Len, Pravadi'yi 3000 evi, pek çok tüccarı ve dükkânı bulunan büyük bir kasaba olarak anlatır. Büyük ve şaheser kubbeli bir cami

1191'de (1777) yapılmıştır. Kasabanın kaderi XIX. yüzyılın başındaki Rus istilâsıyla ve bilhassa 1828-1829 yılındaki yıkıcı savaşla birlikte değişmiş ve kötüye gidiş başlamıştır. Helmuth von Moltke, 1832'de Pravadi bölgesinde her yerde yıkılmış veya ortadan kaldırılmış Türk köylerinin harabelerini görmüştür. 1847'de General Jochmus, Pravadi'de sadece 220 evden bahseder. 1844-1845 tarihli temettüat kayıtlarında Pravadi'de on mahalle zikredilmiştir. Bu mahallelerde 274 müslüman, yirmi altı gayri müslim evi kaydedilmiştir. Kasabada bazı iyileşmeler görülmekle birlikte 1870'li yılların erken dönemlerinde Felix Kanitz yıkılmış cami görmüş, evlerin sayısını da 620 (400 Türk ve 160 Bulgar ve 60 Tatar evi) olarak belirtmiştir. 1286 (1869) tarihli Tuna Vilâyeti Salnâmesi'ndeki rakamlar Kanitz'in verdiği rakamları destekler niteliktedir. Salnâmede ayrıca faal durumda beş camiden, 188 dükkândan, on bir handan, bir kiliseden ve bir sinagogdan söz edilir. Ermeni kilisesi 1828-1829 savaşında yıkılmış ve cemaati dağılmıştır. 1290 (1873) tarihli salnâmede Pravadi kazasının köylerinin (toplam seksen beş) dörtte üçünün müslüman Türkler'den oluştuğu gösterilir. Elli köy müslümanlara, altı köy ise sadece hıristiyan Bulgarlar'a aitken yirmi dokuz köy karışıktı. 1878'de Bulgaristan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra pek çok yeni Bulgar'ın bölgeye akışına rağmen Pravadi nüfus açısından eski haline dönemedi. 1887'de şehir % 46'sı müslüman Türk olan 5088 kişilik nüfusa sahipti. 1934 yılında % 32'si Türk olan toplam 7905 kişilik nüfusu vardı. Buna rağmen şehir Osmanlı hâkimiyeti altındaki durumundan bile daha küçüktü.

Bugün Pravadi hâlâ önemli ölçüde müslüman azınlığa sahipse de gelişme göstermeyen bir taşra kasabası niteliğindedir. Üç tarihî cami zamanımıza bakımsız halde ulaşmıştır: Çarşı Camii, Sarı Hüseyin Paşa Camii, Mesih Paşa Camii ve Hamamı. Çarşı Camii, kitâbesinde 1032 (1623) yılında Yûsuf Bey tarafından yaptırıldığı ve 1066'da (1656) Hacı Ahmed b. Hüsrev tarafından ya tamir edildiği ya da yeniden yapıldığı belirtilir. 922 (1516) tarihli kayıtlarda zikredilen Mesih Paşa Camii'ni ise Mesih Paşa bir mescid olarak yaptırmış, IV. Mehmed zamanında 1075'te (1664-65) Hacı Ahmed tarafından camiye çevrilmiştir. Bu zat Evliya Çelebi tarafından zamanının en zengin ve en nüfuzlu kişisi olarak belirtilir. Sarı Hüseyin Paşa Camii'nden sadece XVI. yüzyıla ait zarif minare otantik biçimde kalmıştır. Diğer yerleri XIX. yüzyılın ikinci yarısından kalmadır ve Gotik kavisli dar pencereleriyle eklektik bir tarzda inşa edilmiştir. Orijinal binanın bânisinin

kimliği hakkında bilgi bulunmamaktadır. Büyük Çoban Camii 1908 yılına kadar ayakta kalabilmiştir (Muhammed Cengiz onun bir fotoğrafını yayımlamıştır). Şehrin merkezindeki saat kulesinin durumu iyidir. Osmanlı döneminden kalan hamam turistik bir tesis olarak durmaktadır. Pravadi'nin nüfusu 2001'de 14.361 idi. Belediyeye bağlı köyleriyle beraber nüfusu 25.993'e ulaşır. Bunların % 70.3'ü Bulgar, kalan kısmın % 13,46'sı Türk ve % 15,8'i Çingene'dir. Pravadi ve köylerindeki toplam nüfusun % 23'ü Sünnî müslüman, % 4,78'i Şiî müslümandır, diğerleri Ortodoks hıristiyandır (% 72.04). Katolikler ve Protestanlar % 1'in altındadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 12584; BA, Temettuât, nr. 12163, 12220; TK, TD, nr. 86; 370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rum-İli Defteri: 937-1530 (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 2002, II, 434-446; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 244-245; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 304-308; Georgii Dousae de Itinerere suo Constantinopolitano epistola, Leiden 1599, s. 80; Zehn Gedichte Michael Beheim zur Geschichte Österreichs und Ungarns (ed. Th. G. von Karajan), Wien 1848, s. 40-41; Acta Bulgariae Ecclesiastica: 1565-1799 (ed. E. Fermendžin), Zagreb 1887, s. 9, 76-77; K. Jireček, Das Fürstenthum Bulgarien, Wien 1891, s. 538-539; Kratka Istorija na Balgarskata Arhitektura (ed. Chr. Christov), Sofia 1965, s. 602; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 77-79; Machiel Kiel, "The Heart of Bulgaria. Population and Settlement History of the Districts Provadija, Novi Pazar and Shoumen from the Late-Middle Ages till the end of the Ottoman Period", Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, Eskişehir 2005, s. 15-38; A. Jochmus, "Notes on a Journey into the Balkans, or Mount Haemus in 1847", JRGS, sy. 24 (1854), s. 79; Chr. Kesjakov, "Patuvanie prez Balgarsko va 1636 god. [Oswiecim]", Periodičesko Spisanie, XIX-XX, Sofia 1886, s. 63-69; Muhammed Djinguiz, "l'Islam en Bulgarie et dans la Roumélie orientale", RMM, sy. 5 (1908), s. 494; A. Margos, "Izčesnalata armenska kolonija v grad Provadija", Izvestija na Varnenskoto Arheol. Družestvo, XIV, Varna 1963, s. 93-102; a.mlf., "Arheologičeski razkopki na

Armenskata tsarkva Sv. Stefanos v grad Provadija”, Izvestija na Narodnija Muzej-Varna, XII-XVII, Varna 1976, s. 137-140, tables I-VI; “Provadja”, Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1967, IV, 256.

Machıel Kıel

PRENS SABAHADDİN

(1878-1948)

Son devir Osmanlı siyaset ve fikir adamı.

Asıl adı Mehmed Sabahaddin olup babası Damad Mahmud Celâleddin Paşa, annesi Sultan Abdülmecid'in kızı ve II. Abdülhamid'in kız kardeşi Seniha Sultan'dır. Annesinden dolayı yerli kaynaklarda "Sultanzâde" denilmekte, Batı kaynaklarında ise "Prens" olarak anılmaktadır. Kardeşi Ahmed Lutfullah'la birlikte Kadıhanlı Emin Efendi, Adanalı Hayret, İsmâil Safâ, Sâdık Belîğ, Muallim Feyzi ve Hüseyin Dâniş gibi şahsiyetlerden Arapça, Farsça, Fransızca, fen bilgisi, resim ve piyano dersleri aldı; Osmanlı, Arap-Fars ve Fransız edebiyatlarını öğrendi. Küçük yaştan itibaren evlerine gelen devrin önde gelen edebiyatçı ve fikir adamlarıyla tanıştı; onların bilgi, kültür ve tecrübelerinden yararlandı. Daha gençlik yıllarında, biraz da aile üzerindeki baskı dolayısıyla, Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü felâketlere ancak yurt dışında yürütülecek bir mücadeleyle çare bulunabileceği düşüncesini benimsedi. Ailevî bir mesele yüzünden babasının padişahla arasının açılması üzerine babası ve kardeşi Lutfullah'la birlikte Paris'e kaçtı (Ekim 1899). Orada II. Abdülhamid idaresine karşı mücadele eden Jön Türkler'e katıldı. Ancak Paris'teki Jön Türkler'in lideri Ahmed Rızâ Bey'le birçok konuda ihtilâfa düştü. Bu arada Le Play sosyoloji ekolü temsilcilerinden Edmond Demolins'in kurduğu La Science Sociale cemiyetinin faaliyetlerine katıldı. 4-9 Şubat 1902'de, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde faaliyet gösteren Jön Türkler'i birleştirmeyi hedefleyen I. Jön Türk Kongresi'nin toplanmasında önemli rol oynadı. Kongrede başkan seçilmesine rağmen nihaî hedef konusunda gruplar arasında uzlaşma sağlanamadığı için arzu ettiği sonucu alamadı. Daha sonra, Ahmed Rızâ ile Mizancı Murad Bey grupları yanında üçüncü bir Jön Türk grubu olan Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyyet Cemiyeti'ni oluşturdu. Cemiyetin yayın organı olarak Paris'te Ahmed Agayef, Reşad Mehdiyef ve Emîr Hüseyinof ile birlikte Terakkî gazetesini çıkarmaya başladı (1906). II. Abdülhamid yönetiminin sona erdirilmesi amacıyla 27 Aralık 1907'de II. Jön Türk Kongresi'nin toplanmasına öncülük etti.

Prens Sabahaddin, bu sırada yayımladığı yazılarında daha ziyade Edmond Demolins'in etkisi altında geliştirdiği liberal (teşebbüs-i şahsî) ve adem-i merkeziyetçi görüşleri savunuyordu. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine diğer yönetim muhalifleriyle birlikte o da İstanbul'a döndü. Görüşlerini benimseyen Ahrar Fırkası mensuplarının ısrarlarına rağmen aktif politikaya girmedi. 1909'da 31 Mart Vak'ası'ndan sonra iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakkî yönetimine karşı açıkça muhalefete geçti. 31 Mart Vak'ası'na karıştığı ileri sürülerek bir süre hapsedildiyse de annesinin ricası ve Mahmud Şevket ile Hurşid paşaların araya girmesiyle serbest bırakıldı. İttihat ve Terakkî yönetiminin siyasî ve iktisadî görüşlerini şiddetle eleştirmekten geri durmadı. Onun fikirlerini benimseyen gençler Nesl-i Cedîd Kulübü adıyla bir cemiyet kurdularsa da kulüp 1911'de yönetim tarafından kapatıldı.

Balkan Savaşı sırasında Sultan Reşad'a hitaben yazdığı bir makalede düşmanın dışarıda değil toplumsal yapımızda olduğunu vurgulayarak tembelliğin ve merkeziyetçi yönetimin Osmanlı Devleti'ni yok edeceğini açıkça dile getirdi. Gerek bu yazısı gerekse Mahmud Şevket Paşa suikastına adının karışması yüzünden tekrar tutuklandı, serbest kalınca Paris'e kaçtı (1913). I. Dünya Savaşı'nın ve İttihat ve Terakkî yönetiminin sona ermesi üzerine İstanbul'a döndü (1919). Bu sırada Anadolu'da başlayan Millî Mücadele hareketini destekler bir tavır sergilemesine rağmen Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından Osmanlı hânedanı mensuplarını sınır dışı eden kanunun yürürlüğe girmesiyle bir daha geri dönmemek üzere yurt dışına çıkmak zorunda kaldı (1924). Bundan sonra da Avrupa gazetelerinde Türkiye'nin siyasî ve iktisadî meseleleri hakkında çeşitli yazılar yayımladı. Hayatının son yılları İsviçre'de yoksulluk içinde geçti. 30 Haziran 1948'de İsviçre'nin Neuchâtel kasabasına yakın bir köyde vefat etti; bir süre sonra naaşı İstanbul'a getirilerek Eyüpsultan'daki aile kabristanına defnedildi.

Prens Sabahaddin liberalizmi savunan bir fikir adamı, Ziya Gökalp tarafından benimsenen Durkheim'in toplumculuğuna karşı daha çok Le Play ekolünün ve özellikle bu ekolden Edmond Demolins'in savunduğu ferdiyetçi anlayışı Türkiye'de geliştirmeye çalışan bir sosyolog olarak tanınmaktadır. Ona göre millet ve devlet esas itibariyle fertler üzerine

kuruludur; millet denilen varlığı meydana getiren ve ona güç kazandıran asıl unsur kişiler olduğuna göre toplumun gelişmesi için öncelikle tek tek fertlerin geliştirilmesi gerekmektedir. Devletin görevi ise milleti oluşturan fertlerin refah ve mutluluğunu sağlamaktır. Fertler devletin temel taşlarıdır; bunun için devlet vatandaşlarının başarılı olmasını temin etmek zorundadır. Prens Sabahaddin, çözüm için daha önce Fransa'da denenmiş ve başarısızlıkla sonuçlanmış olan Ecole des Roches'un eğitim sistemini tavsiye etmiştir.

Çeşitli makale ve eserlerinde şu görüşlere de yer vermiştir: Osmanlı Devleti'nde yapılması gereken iş, II. Abdülhamid istibdadına son verilerek Meşrutiyet'in ilân edilmesini ve Kānûn-ı Esâsî'nin yeniden işlerlik kazanmasını sağlamakla bitmemektedir; çünkü istibdat yönetimi büyük ölçüde toplumsal şartların sonucunda ortaya çıkmıştır. Çözüme mevcut şartları değiştirerek başlanmadığı sürece yeni bir istibdat kaçınılmaz olacaktır. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte istibdadın kökünü kazımak için devlet yönetiminde esaslı bir reform gerçekleştirerek adem-i merkeziyet sisteminin kurulması, vatandaşlar arasında şahsî teşebbüsü geliştirmeye yönelik şartların hazırlanması gerekir. Meşrutiyet'in gayesi halkın hükümeti kontrol edebilmesidir. Eskiden beri doğrudan merkezî yönetim şekli ve özel mülkiyet sisteminin bulunmaması Osmanlı Devleti'nin geri kalmasına ve dağılmasına sebep olmuştur. Adem-i merkeziyetçilik otoriteyi bölen, böylece süratle işleyişi sağlayan bir sistemdir. Bu tür yönetimde esas olan fertlerin serbestçe davranabilmesidir. Ülkede asırlardır tüketici memur sınıfı üretici ve faal yeni sınıfların doğmasını engellemiştir. Bunun için her şeyi devletten bekleyen zihniyetten kurtulmak lâzımdır. Öte yandan komşu devletlere karşı dikkatli bir politika takip edilmelidir. Fransa ve İngiltere ile dostça ilişkilerin sürdürülmesi Ruslar'ın Karadeniz üzerindeki emellerine karşı kuvvetli bir engel teşkil edecek ve Balkanlar'da barışın sağlanmasını temin edecektir. Prens Sabahaddin'in başta Ziya Gökalp olmak üzere devrinde birçok fikir adamı ve politikacı tarafından ütopik bulunan, hatta vatan hainliğiyle itham edilen görüşleri Türkiye'de kısmen 1950'den itibaren taraftar

bulmaya başlamış, ancak 1970'li yıllara kadar uygulanma imkânı bulamamıştır.

Eserleri. Umum Osmanlı Vatandaşlarımıza (Paris 1901, Prens Lutfullah'la birlikte, I. Jön Türk Kongresi'ne davet broşürü), Teşebbüs-i Şahsî ve Tevsî-i Me'zûniyyet Hakkında Bir Îzah (İstanbul 1324), Teşebbüs-i Şahsî ve Tevsî-i Me'zûniyyet Hakkında İkinci Bir Îzah (İstanbul 1324), Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir Îzah (İstanbul 1327), Türkiye Nasıl Kurtarılabilir: Meslek-i İçtimâî ve Programı (İstanbul 1334). Eserlerinin tamamı Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne - Bütün Eserleri (haz. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul 2007) adıyla tek bir ciltte yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Bedevî Kuran, İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler, İstanbul 1945, s. 68-78; Cavit Orhan Tütengil, Prens Sabahattin, İstanbul 1954; Z. Fahri Fındıkoğlu, İçtimaiyat, İstanbul 1961, II, 370-402; Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyâsî Fikirleri: 1895-1908, Ankara 1964, s. 215-224; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, s. 544-556; Nezahet Nurettin Ege, Prens Sabahattin: Hayatı ve İlmî Müdafaaları, İstanbul 1977; Ali Erkul, "Prens Sabahattin", Türk Toplumbilimcileri (haz. Emre Kongar), İstanbul 1982, I, 82-150; a.mlf., "İhmale Uğramış Bir Osmanlı Aydını ve Sosyologu: Prens Sabahattin", Yeni Türkiye, VI/33, Ankara 2000, s. 282-304; M. Şükrü Hanioğlu, "Prens Sabahattin'in Katolik Kilisesi ile Olan İlişkileri", Prof. Dr. Ümit Yaşar Doğanay'ın Anısına Armağan, İstanbul 1982, II, 99-119; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Gelişmeler 1876-1938, İstanbul 2001, I, 109-117; Baykan Sezer, "Türk Sosyologları ve Eserleri I: Sabahattin Bey", Sosyoloji Dergisi, 3. dizi, sy. 1, İstanbul 1989, s. 54-96; Oya Okan, "Sosyologlarımız ve Tarihî Gerçekler Önünde Prens Sabahattin", a.e., 3. dizi, sy. 1 (1989), s. 97-146; Cenk Reyhan, "Türk Siyasal Düşüncesinde Yol Ayrımı; Aykırı Bir Aydın Prens Sabahattin ve Düşüncesi", Türkiye Günlüğü, sy. 21, Ankara 1992, s. 121-126; Mithat Baydur, "Geçmişten Günümüze Prens Sabahattin ve Adem-i Merkeziyetçilik", a.e., sy. 22 (1993), s. 40-45; Mehmet Özden, "Mütareke Döneminde Sabahaddincilik: Meslek-i İctimâî Dergisi, 1919-1920", Kebikeç, sy. 20, Ankara 2005, s. 27-70; E. J. Zürcher, "Ṣabāḥ al-Dīn", EI² (İng.), VIII, 669.

Abdullah Uçman

PRETZL, Otto

(1893-1941)

Kur'an tarihi ve kıraat ilmine dair araştırmalarıyla tanınan Alman şarkiyatçısı.

20 Nisan 1893'te Bavyera eyaletinin Ingolstadt şehrinde doğdu. Öğrenimini burada tamamladı ve Münih Üniversitesi'nden mezun oldu. Lisans üstü çalışmalarını Kitâb-ı Mukaddes üzerine yaptı. Schüler Hommel'den Yahudilik ve Hıristiyanlık tarihiyle ilgili bilgiler yanında Akkadca, Habeşçe, İbrânîce, Süryânîce; Wilhelm Spiegelberg'den Mısır Arapça'sı ve Kıptîce; Karl Süssheim'den Farsça ve Türkçe öğrendi. Septuagintaprobleme im Buch der Richter adlı doktora çalışmasını (Rome 1926) Münih Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde tamamladı. 1928'de aynı fakültede, Ahd-i Atîk'in bir heyet tarafından yapılan Yunanca çevirisi hakkında Die griechischen Handschriftengruppen im Buche Josue adıyla (Rome 1929) doçentlik tezi hazırladı (Spitaler, XCVI [1942], s. 168). Hocası Gotthelf Bergsträsser tarafından Bavyera eyaleti hükümeti desteğiyle başlatılan Kur'an'ın tenkitli neşrini yapma programı dahilinde 1928'de Türkiye'ye gitti ve yazmalar üzerinde çalıştı. Ortadoğu ve Afrika'da pek çok Arap ülkesine seyahatler yaptı, buralarda Kur'an tarihi, kıraat vb. konulara dair yazma eserler, mikrofilmler ve fotoğraflar elde etti. Şam'daki el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'de Münih'teki Kur'an arşivi projesinin önemini anlattı. Bu kurumun dergisinde yayımlanan mektubundaki ifadelerinden onun bu çalışmalardaki asıl maksadını gizlediği anlaşılmaktadır (Pretzl, XIII/11-12 [1933], s. 490-491).

Pretzl, 1933 yılında Münih Üniversitesi'ne Sâmî dilleri ve şarkiyat hocası olarak tayin edildi. 1935'te Bergsträsser'in yerine kürsü başkanı oldu. Aynı zamanda Bavyera Bilimler Akademisi üyesi seçildi. Ardından Kur'an tarihi ve kıraat üzerindeki çalışmalarını daha da yoğunlaştırdı. Hocasının ölümünden (1933) sonra onun tarafından başlatılmış olan eserlerin neşri çalışmalarını üstlendi. Özellikle hocasının başlatıp Arthur Jeffery'nin destek verdiği Kur'an arşivi oluşturma işinde önemli mesafe katetti. Pretzl'in

kütüphanelerde yazma eser tesbiti için gittiği Paris'te 1933 yılında yaptığı bir konuşmaya göre o tarihte arşivde 42.000 nüsha kitap vb. malzeme bulunuyordu (Ahmed Abdülkādir, s. 294). II. Dünya Savaşı çıkınca 1939 yılı sonunda orduya katıldı. 28 Ekim 1941'de içinde bulunduğu uçağın Sivastopol'da düşmesi üzerine öldü. Münih şehrinin bombalanması sırasında kurduğu arşiv isabet aldı ve tamamen yandı (Jeffery, Materials for the History, s. 4; The Qur'an as Scripture, s. 103). Otto Pretzl'in diğer bir ilgi alanı kelâm ve mezhepler tarihi olup İslâm atomculuğu ve Allah'ın sıfatları üzerinde durmuştur (aş.bk.).

Eserleri. A) Telifleri. 1. Geschichte des Qorans. Theodor Nöldeke'nin Latince doktora tezinin 1860 yılında basılan Almanca adaptasyonu üç ayrı yazar tarafından genişletilerek yayımlanmıştır. Bu çalışmayı ilk defa Nöldeke'nin öğrencisi Friedrich Schwally başlatarak I ve II. ciltleri yeniden neşre hazırlamıştır. II. cilt henüz basılmadan Schwally ölünce (Şubat 1919) Die Geschichte des Qorantexts başlıklı III. cildin ilk iki bölümünü Gotthelf Bergsträsser yayımlamış (1926, 1929), onun da 1933'te ölmesi üzerine eserin tamamlanması işi Otto Pretzl'e kalmış, o da son bölümü neşrederek planlanan seriyi tamamlamıştır (Leipzig 1938). Eseri Muammer Sencer Kur'an Tarihi adıyla kısmen Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1970). 2. Die Frühislamische Attributenlehre. İlk kelâmcılara göre Allah'ın sıfatları konusuna dairdir (München 1940, dosya nr. 4). 3. “Die Frühislamische Atomenlehre” (Isl., XIX [1931], s. 117-130). İslâm'ın ilk asırlarında müslümanlardaki atom düşüncesiyle ilgilidir. 4. Die Fortführung des Apparatus criticus zum Koran (München 1934). Bergsträsser tarafından kaleme alınan Plan eines Apparatus criticus zum Koran adlı (München 1930), Kur'an'ın tenkitli neşri için nasıl bir yol izleneceği hususundaki çalışmaya yazılan tekmiledir. 5. “Muhammed als geschichtliche Persönlichkeit” (Historische Zeitschrift, CLXI [1940], s. 457-476). Eserde tarihî bir şahsiyet olarak Hz. Peygamber konu edilmiştir (Spitaler, XCVI [1942], s. 170).

B) Neşirleri. 1. Ebû Amr ed-Dânî, et-Teysîr fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (İstanbul 1930). 2. a.mlf., el-Muḳniʿ fî resmi meṣâḥifi'l-emṣâr maʿa Kitâbi'n-Naḳṭ (İstanbul 1932). 3. Ahl al-ebaha: Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāhija (Muenchen 1933). Gazzâlî'nin Farsça risâlesinin tahkikli metni ve Almanca çevirisidir. 4. İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye fî ṭabaḳāti'l-ḳurrâ.

Kitabın neşri Gotthelf Bergsträsser tarafından başlatılmışsa da onun ölümü üzerine eserin II. ciltten itibaren tashihini

ve neşrini Otto Pretzl yapmış (I-II, Kahire 1932-1935), ayrıca kitap için ayrıntılı bir fihrist hazırlamıştır. 5. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Feżâʾilü'l-Ḳurʾân ve âdâbüh (Ernest Eisen ile birlikte; bk. DİA, X, 245).

Pretzl bunların dışında bazı çalışmalar yapmışsa da tamamlayamamıştır. Bunlar arasında Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın Meʿâni'l-Ḳurʾân'ı başta gelmektedir (Pretzl, XIII/11-12 [1933], s. 491). Ayrıca İslâm kavimleri tarihiyle ilgili bir eser hazırlamaya başlamıştır. Müellifin Studia Islamica'nın çeşitli sayılarında İslâm'ın ilk dönemine ait bazı eserlere ve müelliflere dair makaleleri vardır (Necîb el-Akīkī, II, 463; Spitaler, XCVI [1942], s. 169-170). İbn Seb'în'e nisbet edilen el-Ecvibetü's-Ṣıḳılliyye'yi Otto Pretzl Almanca'ya çevirmiş, ancak henüz neşretmemişti. M. Şerefeddin (Yaltkaya) bu eseri tek nüshasından tercüme ederken İstanbul'da bulunan Pretzl ile karşılaşmış, Pretzl tercümeyi yayımlamaktan vazgeçip bu işi ona bırakmış (Sicilya Cevapları, tercüme edenin girişi, s. 1-2) ve eser Sicilya Cevapları adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1934). Mîşâl Cuhâ, İbn Hâleveyh'in Muḫtaṣar fî şevâẕẕi'l-Ḳurʾân min Kitâbi'l-Bedîʾ adlı eserini (Kahire 1934) Pretzl'in neşrettiğini söylüyorsa da (ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye, s. 203) bu doğru değildir. Kitabın edisyon kritiği hocası Gotthelf Bergsträsser tarafından yapılmış, hocasının ölümünden sonra yayımlanan eserin basım aşamaları muhtemelen Pretzl tarafından gerçekleştirilmiş ve karışıklık buradan doğmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Otto Pretzl, "ʿİnâyetü'l-müsteşriḳīn bi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve ʿulûmih", MMİADm., XIII/11-12 (1933), s. 489-491; a.mlf. - Gotthelf Bergsträsser, Geschichte des Qorāns: Die Geschichte des Qorāntexts, Leipzig 1938, Otto Pretzl'in girişi, s. VII-IX; İbn Seb'în, Sicilya Cevapları (trc. M. Şerefeddin [Yaltkaya]), İstanbul 1934, tercüme edenin girişi, s. 1-2; A. Jeffery, Materials for the History of the Text of the Qur'an, Leiden 1937, s. X, 4;

a.mlf., The Qur'an as Scripture, New York 1952, s. 103; a.mlf., "Progress in the Study of the Qur'an Text", MW, XXIV (1934), s. 4-16; A. Scharff, "Otto Pretzl", Schlußheft des Sitzungsberichte des Bayer, München 1941, s. 38-39; J. W. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 315; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 462-463; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 202-203; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 53-54; Ahmed Abdülkādir, "Dr. Muḥammed Ḥamîdullah: Paris ki Çend Yâdeyn", Daktır Muḥammed Ḥamîdullah (haz. Muhammed Râşid Şeyh), Faysalâbâd 2003, s. 294-295; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/ 2004, s. 163-164; Mehmet Emin Maşalı, Kur'ân'ın Metin Yapısı, Ankara 2004, s. 130-135; A. Spitaler, "Otto Pretzl", ZDMG, XCVI (1942), s. 161-170; Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kāsım b. Sellâm", DİA, X, 245; Muhammed Serdânî, "Pretzl, Otto", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1379/2000, V, 519-520.

Abdülhamit Birışık

PREVEZE DENİZ MUHAREBESİ

Barbaros Hayreddin Paşa ile Andrea Doria'nın Preveze'de yaptıkları deniz savaşı (945/1538).

Osmanlı donanması ile müttefik Haçlı donanması arasında 4 Cemâziyelevvel 945'te (28 Eylül 1538) meydana gelen Preveze Deniz Muharebesi, Akdeniz'de Osmanlı hâkimiyetini kesin olarak belirlemesi bakımından büyük öneme sahiptir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 944'te (1537) Pulya ve Korfu üzerine düzenlediği seferin sonuçsuz kalmasına rağmen Barbaros Hayreddin Paşa'nın dönüşte Kiklad adalarını ve Nakşa Dükalığı ile birlikte bazı Sporad adalarına ele geçirmesi Osmanlılar'ın yeni hedefleri açısından belirleyici olmuştur. Osmanlılar'ın Ege ve Adriyatik'teki Venedik adalarına ve topraklarına yönelik faaliyetleri karşısında Papa III. Paolo'nun öncülüğünde Şubat 1538'de hıristiyan devletleri arasında denizlerdeki hâkimiyet mücadelesini kazanmak ve Osmanlılar'ı Akdeniz'den uzaklaştırmak amacıyla bir ittifak yapıldı.

Bu sırada İspanya donanması amirali Andrea Doria'nın Mısır'dan İstanbul'a mal götüren gemileri ele geçirmek için Girit civarında beklediği haberini alan Barbaros Hayreddin Paşa, 9 Muharrem 945'te (7 Haziran 1538) kırk kadırgalık donanmasıyla İstanbul'dan ayrıldı. Asıl amacı Andrea Doria'ya engel olmak ve Adalar denizini Venedikliler'den temizlemek olan bu donanmaya 3000 yeniçeriyle Kocaeli, Tekeili, Hamîd-ili ve Alâiye beyleri de katılmıştı. Barbaros önce Kuzey Sporad adalarından İşkatoz'u ele geçirdi. Bu sırada İstanbul'da hazırlıkları tamamlanan doksan gemilik ilâve donanma ve Sâlih Reis ile Mısır'dan gelen yirmi gemilik filo Barbaros'a katıldı. Gelen bazı gemiler tamire muhtaç olduğundan Gelibolu'ya ve bir kısmı da Eğriboz'a gönderildi. Kalan gemilerle yoluna devam eden Barbaros Hayreddin Paşa, Andre ve Serifos / Koyunluca adalarını ele geçirdiği gibi daha önce fethedilen İstendil ve İşkiroz adalarını vergiye bağlayarak aldığı esir ve ganimetleri yedi gemiyle İstanbul'a gönderdi. 15 Safer 945'te (13 Temmuz 1538) Girit önlerine ulaşan ve bir hafta süren akınlarda zaman zaman kıyıya asker çıkaran Barbaros pek çok esir, ganimet ve kale toplarını İstanbul'a yolladı. Bu esnada Kerpe ve Kaşot adalarını

fetheden Osmanlı donanması İstanköy civarında iken Anadolu ve adalardan kürekçi ve asker tedarik etti. Daha sonra İstanpulya adası alındı ve Eğriboz'a giden Barbaros Hayreddin Paşa burada tekrar Sâlih Reis filosu ile birleşti (Celâlzâde, vr. 320b-321a; Kâtib Çelebi, s. 75-78). Venedik'e verilen 1 Cemâziyelâhir 947 (3 Ekim 1540) tarihli ahidnâmede Venedik'ten alınan adaların tam bir listesi bulunmaktadır (Gökbilgin, I/2 [1964], s. 121-128).

Osmanlı ilerlemesini durdurmak üzere kurulan İspanya, papalık ve Avusturya arasındaki ittifaka Venedik, Portekiz, Malta ve Ceneviz'in katılması ile Andrea Doria kumandasında büyük bir hıristiyan donanması meydana getirildi. Korfu'da Şevval 944'te (Mart 1538) toplanmaya başlayan müttefik donanması, 12 Rebîülâhir 945'te (7 Eylül 1538) tamamlanarak Narda körfezinin kuzey girişindeki Preveze Kalesi'ni kuşattı. Bunu haber alan ve derhal Eğriboz'dan ayrılan Barbaros Hayreddin Paşa, Turgut Reis kumandasında yirmi gemilik bir gönüllü filosunu öncü olarak yolladı. Turgut Reis, Zenta sularında kırk gemilik bir düşman filosu ile karşılaştı ve durumu Modon'da bulunan Barbaros'a bildirdi. Buna karşılık Zenta'daki bir müttefik filosu da Preveze'ye giderek Andrea Doria'yı Osmanlı donanmasının gelişinden haberdar etti. Bunun üzerine Preveze'den ayrılan müttefik donanması Korfu'ya çekildi. Barbaros da Preveze Kalesi'nin tahrip edilmesine karşılık Kefalonya adasını yağmaladı. 29 Rebîülâhir 945'te (24 Eylül 1538) Preveze Kalesi'ne gelip burayı tamir ve tahkim ettikten sonra körfezde hazır durumda beklemeye başladı. Ertesi gün yeniden Preveze açıklarında demirleyen müttefik donanmasının mevcudu, bilgiler farklı olmakla beraber İspanya ve Portekiz seksen kalyon, Venedik on kalyon ve yetmiş kadırga, papalık otuz altı kadırga, Malta on kadırga, Ceneviz bir kalyon ve elli iki kadırga ile diğer devletlere ait kırk dokuz kalyon olmak üzere toplam kare yelkenli 140 kalyon, 168 kadırga ve pek çok nakliye gemisiyle 55.000 askerden oluşuyordu. Buna karşılık Barbaros'un donanmasında kadırga türü 122 gemi ve 20.000 asker bulunuyordu (Celâlzâde, vr. 323a; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî'nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı, vr. 58b; Kâtib Çelebi, s. 78-79; Bradford, s. 185-186).

Aradaki güç dengesizliği sebebiyle nasıl hareket edilmesi gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya çıktı. Barbaros'un topladığı savaş

meclisinde donanmanın Narda körfezinde kalması tavsiye edildi. Sinan Reis ve taraftarları, karaya asker çıkartılarak müttefik donanmasının karşısındaki kıyılara yerleştirilmesini, böylece Preveze Kalesi'nin korunmasını tavsiye ediyordu. Barbaros Hayreddin Paşa buna karşı çıkarak Andrea Doria'nın ateş hattına girecek birlikleri kolaylıkla imha edeceğini ileri sürüyor ve savaşın körfez dışında olmasını arzu ediyordu. Müttefiklerin karargâhında ise karaya asker çıkartarak Preveze Kalesi'nin teslim alınması ve Barbaros'un körfezde sıkıştırılması fikri ağır basıyordu. Andrea Doria buna karşı çıkarak bir fırtınanın vukuu halinde donanmayı geri çekmek gerekeceğinden karadaki askerlerin tehlikede kalacağını söylüyordu. Bu plan gereği 23, 24 ve 25 Eylül'de yapılan üç hücum Osmanlı muhafızları tarafından geri püskürtüldü (Bradford, s. 191-192). Körfezin girişi sığ olduğu için müttefik donanmasındaki kalyonlar içeri giremiyordu, fakat giriş kapatıldığından Osmanlı donanmasının da önü kesilmişti.

1 Cemâziyelevvel 945'te (25 Eylül 1538) müttefik donanmasından bir saldırı gerçekleştiyse de onlara karşılık Turgut Reis, Murad Ağa ve Güzelce Mehmed Reis emrindeki Osmanlı gemileri harekete geçerek körfezden çıkmış ve bu saldırıyı püskürtmüştü. 3 Cemâziyelevvel (27 Eylül) Cuma günü Barbaros donanmasıyla körfezden dışarı açılmış ve 6 mil gittikten sonra hilâl şeklinde savaş nizamı almıştı. Vakit geçirmeden bütün kadırgalar baş kısımlarındaki üçer topu ateşlemek suretiyle savaşı başlatmış, Andrea Doria'nın bu şaşkınlıkla donanmasını yanlış bir manevra ile tehlikeli bir konuma getirdiği sırada Barbaros kırk gemilik bir filoyu müttefik donanmasını ikiye ayırmak üzere göndermiş ve bunu gören Andrea Doria donanmasına Korfu'ya doğru geri çekilme emri vermişti. Bu durum karşısında Barbaros havanın da kararması sebebiyle donanmasını Narda körfezi dışında Preveze önlerinde demirledi.

4 Cemâziyelevvel (28 Eylül) günü Andrea Doria, kendisi savaş taraftarı olmamakla beraber topladığı savaş meclisinin kararı gereği savaşmak üzere geri geldi ve onları karşılamak üzere Osmanlı donanması da sıra halinde müttefik donanmasına doğru ilerledi. Barbaros, donanmasını yeniden hilâl şeklinde düzenleyerek kendisi merkezde, Sâlih Reis sağ kanatta, Seydi Ali Reis sol kanatta, Turgut Reis de gönüllü reislerden oluşan filosuyla bu hattın arkasında yer aldı. Müttefik donanmasında ise İspanya imparatorluk donanmasına kumanda eden Andrea Doria'dan başka Venedik donanmasına

Vicenzo Capello, papalık donanmasına Marco Grimani kumanda ediyordu ve donanma komutanları arasında bir fikir birliği yoktu.

Borda düzeninde ve üç saf halinde dizilen müttefik donanmasının ilk sırasının önünde Bondulmier'in emrindeki büyük Venedik kalyonu olmak üzere siper görevi yapacak olan kalyonlar, ikinci sırada kadırgalar ve üçüncü sırada diğer küçük gemiler dizilmişti. Andrea Doria ikinci sıradaki kadırgaların başındaydı. Bu düzene göre iki donanma Preveze açıklarında karşılaştığı sırada rüzgâr güneyden esiyordu ve müttefik donanmasının lehine, Osmanlı kadırgalarının aleyhine bir durum söz konusuydu. Bundan endişelenen ve çaresiz kalan Barbaros kendi askerinin mâneviyatını yükseltmek için Kur'an'daki muhtemelen, "Dilerse O (Allah), rüzgârı durdurur da onun -denizin- üstünde kalakalırlar" âyetiyle (eş-Şûrâ 42/33), "Ey iman edenler, Allah'ın size olan nimetini hatırlayın; hani size ordular saldırmıştı da biz onlara karşı bir rüzgâr ve sizin görmediğiniz ordular göndermiştik" âyetini (el-Ahzâb 33/9) birer kâğıda yazdırıp gemisinin iki yanına denize bıraktı. Nihayet rüzgârın kesilmesi ve bu defa müttefik donanmasındaki kalyonların hareketsiz kalması üzerine (Gazavat-ı Hayrettin Paşa, s. 204) Andrea Doria öndeki kalyonlardan yoğun bir top ateşi başlattı. Ancak kalyon toplarının menzilinin kısa olması sebebiyle bütün gülleler denize düştü. Barbaros'un karşı hücumunda kadırgaların top menzilinin daha uzun olması sayesinde önce kalyonlar hedef alınıp vuruldu. Müttefikler ikinci sıradaki kadırgalarla Osmanlı donanmasını çevirme harekâtına giriştilerse de ağır top atışı ve Turgut Reis'in çevirme harekâtı ile geri püskürtüldüler. Andrea Doria, Osmanlı donanmasını iki ateş arasına alma planını birkaç kere daha denemek istedi. Fakat her defasında Barbaros'un karşı manevraları dolayısıyla başarısız kaldı. Bu saldırılarda müttefik donanmasının ön safında bulunan kalyonların çoğu tahrip edildi. Müttefik donanmasını yarmak için hücum emri veren Barbaros birinci sırayı ikiye ayırarak Andrea Doria kumandasındaki kadırgalara saldırdı. Turgut Reis'in de kendi filosuyla arkadan çevirmesi üzerine imha edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalan Andrea Doria geri çekilme kararı aldı. Bu yüzden Venedik donanması komutanı Capello tarafından savaşmamakla suçlandığı ileri sürülür. Osmanlı donanması beş saat süren bu savaşın ardından geri çekilen müttefik donanmasını takip etmişse de fırtına çıkması ve havanın kararması sebebiyle fenerlerini söndüren Andrea Doria'nın izini kaybetti. Barbaros iki saat süren bir takipten sonra geri dönerek

Ayamavra’da sabaha kadar bekledi; pek çok esir ve ganimet almış olarak Preveze’deki üssüne döndü. Savaşta müttefik donanması kalyon türü 128 gemisini kaybetti (Celâlzâde, vr. 322b-326a; Lokmân b. Hüseyin, vr. 67a; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî’nin Nuhbetü’t-tevârîh ve’l-ahbâr’ı, vr. 58b-59a; Kâtib Çelebi, s. 80-82; Bradford, s. 197-208). Preveze deniz zaferinin haberini Boğdan seferi dönüşünde Yanbolu’da bulunan Kanûnî Sultan Süleyman’a 20 Cemâziyelevvel 945’te (14 Ekim 1538) Barbaros’un oğlu Hasan Bey ulaştırdı. Barbaros’tan gelen fetihnâme devlet erkânı tarafından ayakta dinlendi ve büyük bir sevinç vesilesi oldu (Celâlzâde, vr. 322b; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî’nin Nuhbetü’t-tevârîh ve’l-ahbâr’ı, vr. 58b).

Bu sırada elinde kalan donanmasıyla Hersek kıyılarındaki Kotor körfezinde bulunan Nova’ya saldıran Andrea Doria, 3 Cemâziyelâhir 945’te (27 Ekim 1538) işgal ettiği kaleye 3-4000 asker yerleştirerek bölgeden ayrıldı (Celâlzâde, vr. 331b). Nova Kalesi’nin işgal edildiği haberinin alınmasına rağmen mevsim geçtiği için İstanbul’a dönen donanma kış mevsiminde yeniden hazırlandı. 15 Muharrem 946’da (2 Haziran 1539) 155 gemilik bir donanma ile İstanbul’dan hareket eden Barbaros’un maiyetinde reis, savaşçı, kürekçi ve halatçı olmak üzere 27.204 kişi bulunuyordu (BA, MAD, nr. 523, s. 560-565). Karadan Ulama Paşa emrindeki beş sancak askerinin de katılmasıyla üç hafta süren bir kuşatmadan sonra Nova Kalesi 22 Rebîülevvel 946’da (7 Ağustos 1539) geri alındı (Lutfî Paşa, s. 369; Lokmân b. Hüseyin, vr. 67a; Arıkan - Toledo, s. 276). Celâlzâde, Nova’nın geri alınma tarihini 9 Rebîülâhir (24 Ağustos) olarak vermektedir (Tabakātü’l-memâlik, vr. 335a-336a). Bu sırada Preveze Kalesi de tamir edildi (BA, MAD, nr. 523, s. 71-73).

Preveze Deniz Muharebesi’nin kazanılmasında Barbaros’un taktiği yanında donanmadaki gemi cinslerinin de etkisi olmuştur. Müttefik donanmasındaki büyük kalyonlara karşılık Osmanlı donanmasında sadece kadırgaların bulunması ve savaşın kadırgaların zaferiyle sonuçlanması, Osmanlı donanmasında uzun süre kadırga türü gemilerin tercih edilmesine yol açacaktır. Akdeniz kıyılarının fizikî durumu ve iklimi kadırgalar lehine önemli bir avantaj sağlıyordu. Orta Akdeniz’de durgun havalar günlerce sürüyor ve yelkenli gemiler koylarda ve küçük limanlarda kullanışsız hale geliyordu. Yelkenlilerin seri hareket edememesi ve manevra kabiliyetinin azlığına karşılık top menzili daha uzun olan kadırgalar süratle hareket

edebiliyor, sığ yerlerde dolaşabiliyordu.

Hıristiyan dünyası Preveze Deniz Muharebesi'yle Akdeniz'deki hâkimiyetini kesin biçimde kaybetti (Braudel, II, 152, 176). Preveze hıristiyan devletleri için olduğu kadar Osmanlı Devleti denizciliği için de bir dönüm noktası oldu. O zamana kadar esas olarak bir kara devleti olan Osmanlılar tam anlamıyla deniz siyasetinin içine girdiler. Preveze'den sonra müttefik Avrupa devletleri bir daha ancak İnebahtı'da (1571) Osmanlı Devleti'ne karşı çıkabildi. Preveze'deki müttefik hıristiyan devletlerinin mağlûbiyetini sonuçları bakımından İnebahtı'daki Osmanlı mağlûbiyetiyle karşılaştırmak anlamsızdır. Preveze'nin sonuçları bir asrın üçte birini Osmanlılar lehine etkilediği halde İnebahtı'nın ertesi yılı Akdeniz'e açılan yeni Osmanlı donanması karşısına savaşacak bir donanma dahi çıkmamıştı.

BİBLİYOGRAFYA

Gazavat-ı Hayrettin Paşa (haz. Deniz Müzesi Komutanlığı), Ankara 1995, s. 197-209; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 367-370; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 320b-327a, 335a-336a; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., Nâdir Eserler, TY, nr. 5959, vr. 272b-275b; Lokmân b. Hüseyin, Zübdetü't-tevârîh, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1973, vr. 67a, 294b-295b; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı ve Târîh-i Âl-i Osmân'ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 57a-59a; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 213-217; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 75-85; E. Bradford, Barbaros Hayrettin (trc. Zehra Ağralı), İstanbul 1970, s. 181-208; Danişmend, Kronoloji2, II, 200-201, 204-205, 210-217, 219; F. Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1990, II, 152, 176; Muzaffer Arıkan - P. Toledo, XIV-XVI. Yüzyıllarda Türk-İspanyol İlişkileri ve Denizcilik Tarihimizle İlgili İspanyol Belgeleri, Ankara 1995, s. 276; J. F. Guilmartin, Gunpowder and Galleys: Changing Technology and Mediterranean Warfare at Sea in the 16th Century, Cambridge 2003, s. 57-71; M. Tayyip Gökbilgin, "Venedik Devlet

Arşivindeki Vesikalar Külliyatında Kanunî Sultan Süleyman Devri Belgeleri”, TTK Belgeler, I/2 (1964), s. 121-128; Afif Büyüktuğrul, “Preveze Muharebesine İlişkin Belgeler”, TTK Belleten, XLII/168 (1978), s. 629-665.

İdris Bostan

PRILOZI za ORIJENTALNU FILOLOGIJU

Saraybosna’da Şarkiyat Enstitüsü tarafından yayımlanan ilmî dergi.

1950 yılında kurulan Orijentalni Institut U Sarajevu’nun yayın organıdır. İlk sayısı aynı yıl çıkan dergi sekizinci sayıya kadar Prilozi za Orijentalnu Filologiju i Istoriju Jugoslovenskih Naroda pod Turskom Vladavinom, sekizinci sayıdan itibaren günümüze kadar (2004, 52-53. sayılar) Prilozi za Orijentalnu Filologiju ismiyle neşredilmiştir. Önceleri yılda bir cilt yayımlanan dergi daha sonra düzensiz çıkmaya başlamış ve zaman zaman iki yılda bir çıkabilmiştir. Bilimsel çalışmalarda dergiye yapılan atıflar POF kısaltmasıyla gösterilmektedir.

Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü’nün kuruluş gayesine uygun olarak dergideki yazılar üç ana başlıkta toplanabilir (Filoloji; Tarih ve Diplomatik; Çeviri, bibliyografya ve nekroloji). Öncelikle Arapça, Türkçe ve Farsça yazılmış Boşnak kültür mirasını ortaya çıkaran ekibin dergideki çeşitli makaleleri Osmanlı dönemine ait dil ve edebiyat sahasına bir katkı sağlama amacını taşır. İkinci olarak Osmanlı dönemi Bosna-Hersek ve Yugoslavya’sına ait bölgelerin tarihi, dinî ve kültürel durumu ele alınıp işlenmektedir. Üçüncü olarak dergide çeviriler, bibliyografya çalışmaları, nekroloji araştırmaları, bilimsel toplantılar, vefeyât, kitâbiyat ve şarkiyata ait dergilerin tanıtımı yer almaktadır.

Derginin yayın hayatı başlıca iki döneme ayrılır. Birinci dönem kuruluşundan 17 Mayıs 1992 tarihine kadar geçen süre olup bu süre içinde dergi Yugoslavya çapında şarkiyat alanındaki çalışmaların öncülüğünü yapmıştır. Kuruluşunda ve ilk sayılarında derginin başında Branislav Djurdjev vardı. Bosna-Hersek savaşı esnasında (1992-1995) dergi çalışmaları zor şartlar altında da olsa sürmüştür. Savaş sonrasından günümüze kadar özellikle Bosna-Hersek merkezli çalışmalara yer verilmektedir. Orijentalni Institut tarafından düzenlenen bilimsel toplantıların tebliğleri de Prilozi’de yayımlanmış, 1990’da Şarkiyat

Enstitüsü'nün 40. yıl dönümü münasebetiyle düzenlenen İslâm dini ve kültürünün Bosna eyaletinde yayılması konulu bilimsel toplantının bütün tebliğleri 41. sayıda neşredilmiştir. 17 Mayıs 1992'de Sırp güçlerinin saldırısına uğrayan enstitü binası yakıldığından burada bulunan derginin bütün sayıları yok edilmiş, 41. sayısı Islamic Relief UK tarafından ofset baskıyla 1993'te yeniden yayımlanmıştır. Derginin 52 ve 53. sayıları yıllık halinde çıkmıştır (Sarajevo 2004).

Prilozi'de yayımlanan makalelerin büyük bir kısmı Boşnakça, Sırpça ve Hırvatça, bir kısmı da Almanca, İngilizce, Fransızca, Rusça, Slovence ve Türkçe'dir. Dergide yazıları çıkanlar arasında Besim Korkut, Branislav Djurdjev, Halil İnalcık, İsmail Eren, M. Tayyip Gökbilgin, Ömer Lutfi Barkan, Gliša Elezović, Hazim Şabanoviç, Hamit Hacıbegiç, Fehim Bayraktareviç, Hasan Kaleşi, Mehmet Müezzinoviç, Muhammed Hacıyahiç, Fehim Nametak ve Behija Zlatar gibi araştırmacılar anılabilir (Ljubović v.dğr., s. 39-84). Yayımlandığı tarihten bu yana dergi Leiden'deki Brill Yayınevi tarafından dünyaca ünlü otuz dergi arasında referans olabilecek kaynak olarak kabul edilmiştir (Aličić, XLI [1991], s. 15).

Dergide Osmanlı tarihiyle ilgili Hamdiya Kreşevlyakoviç'in "Prilozi povijesti bosanskih gradova pod turskom upravom"

(II [1952], s. 115-184), Halil İnalcık'ın "Od Stefana Dušana do Osmanskog Carstva" (III-IV [1953], s. 23-54), Behija Zlatar - Enes Pelidija'nın "Prilog kulturnoj istoriji Pljevalja osmanskog perioda-zadužbine Husein-paše Boljanića" (XXXIV [1985], s. 115-128) gibi makaleleri büyük önem arzetmektedir. Ayrıca diplomatik konularla ilgili Fehim Dž. Spaho'nun "Defteri za Kliški Sandžak iz XVI i početka XVII stoljeća, diplomatički opis" (XXXIV [1985], s. 137-162), Medžida Selmanović'in "Berat kao diplomatička vrsta u turskoj arhivistici" (XXXV [1985], s. 169-209) adlı makaleleri mevcuttur. Türkçe olarak yayımlanan makalelerin başlıcaları şunlardır: M. Tayyip Gökbilgin, "Sokollu Mehmed Paşa'nın Bir Talimatı ve 1572 Tarihinde Bosna ile Alâkadar Birkaç Vesika" (VI-VII [1958], s. 159-174), "Napoli Kralı Tarafından II. Bayezid ve Ahmed Paşa'ya (Gedik) Gönderilen Mektupların Türkçe Sûretleri ve Diğer İlgili İki Mektup" (XXII-XXIII [1976], s. 33-60); Ömer Lutfi Barkan, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiyat Hareketleri" (XXII-XXIII [1976], s. 133-148);

Dündar Günday, “Tahrir Defterleriyle Mukātaa Defterleri Arasında Mukayese” (XXVII [1979], s. 277-282), “Başbakanlık Arşivi Genel Müdürlüğü” (XXVIII-XXIX [1980], s. 463-474); Sadettin Buluç, “Elvan Çelebi’nin Menâkibnâmesi” (XXX [1980], s. 67-73); Atillâ Çetin, “Saraybosna’da Gazi Hüsrev Beğ Vakfına Ait 1252/1836 Tarihli Bir Belge” (XXXV [1986], s. 163-168); Hasan Kolcu, “Bir Folklor Ürünü: Destan-ı Vidiniyye” (XXXVII [1988], s. 147-158); Cahit Telci, “Hamza Bâli ve Hamzavîler’e Dair” (XLVI [1997], s. 115-129) (daha geniş bilgi için bk. Ljubović v.dğr., s. 39-84).

BİBLİYOGRAFYA

Službene Novine Kantona Sarajevo, br. 17/ 99; Službeni List NRBiH, br. 20/50; Službeni List SRBiH, br. 20/77, 23/67, 38/90, 40/85; B. Djurdjev, “Uz Prvi Broj”, Prilozi za Orijentalnu Filologiju i Istoriju Jugoslovenskih Naroda pod Turskom Vladavinom, Sarajevo 1950, I, 5-6; a.mlf., “Bosna-Hersek”, DİA, VI, 304; Lejla Gazić, “Stradanje Orijentalnog Instituta u Agresiji na Bosnu i Hercegovinu 1992.-1995.”, Orijentalni Institut u Sarajevu 1950.-2000: The Institut for Oriental Studies in Sarajevo 1950-2000 (ed. Amir Ljubović - Lejla Gazić), Sarajevo 2000, s. 25-29; Amir Ljubović v.dğr., “Prilozi za Orijentalnu Filologiju”, a.e., s. 39-172; Behija Zlatar, “Orijentalni Institut u Sarajevu 1950.-2000.”, a.e., s. 9-15; a.mlf., “On the Occasion of Fifty Years of Work of the Oriental Institute in Sarajevo”, POF, L (2002), s. 9-10; Ahmed Aličić, “Četrdeset Godina Postojanja i Rada Orijentalnog Instituta”, a.e., XLI (1991), s. 11-19.

Muhammed Aruçi

PRİŞTİNE

Günümüzde Kosova özerk bölgesinin merkezi olan tarihî şehir.

Kosova ovasının kenarında denizden 525 m. yükseklikte kurulmuştur. Makedonya'nın başşehri Üsküp'ün yaklaşık 85 km. kuzeyinde olup bu şehre 1870'lerin sonundan itibaren demiryolu ile ve II. Dünya Savaşı'ndan itibaren modern bir karayolu ile bağlanır. Bir Roma şehrinin dolaylı devamı niteliğinde olan Priştine (Priština) eski bir yerleşim merkezidir. Sırp Ortaçağı'nda Kral Stefan Dečanski'nin (1321-1331) ve daha sonra şehirde bir sarayı bulunan Çar Duşan'ın (1331-1355) ikametgâhı olarak bilinse de bu doğru değildir. Duşan'ın ölümünün ardından Vuk Brankovi—'in (ö. 1398) idare ettiği Sırp Devleti'nin başşehri haline geldi. Konstantin Jireçek, Ortaçağ Priştinesi'nin tahta barakalardan oluşan bir kasaba özelliği gösterdiğini belirtir.

Yıldırım Bayezid, Kosova savaşından (Haziran 1389) sonra Priştine topraklarını terkederek bölgeyi vasalı haline gelen Despot Stefan Lazarevi—'e bıraktı. Fetret dönemi sonlarında Şehzade Mûsâ Çelebi burayı ele geçirdi (815/1412). Ardından duruma hâkim olan I. Mehmed şehri yeniden Sırp yönetimine bıraktı. 842-848 (1439-1444) yıllarında doğrudan Osmanlı idaresi altında Gazi Îsâ Bey tarafından yönetildi. Bu son tarihte Priştine tekrar Despot Djurdje Brankovi—'e teslim edildi. II. Kosova Savaşı 852'de (1448) Priştine'nin hemen yanı başında cereyan etti. Fâtih Sultan Mehmed 859'da (1455) kesin şekilde Priştine'yi Osmanlı topraklarına kattı ve burada iki cami yaptırdı; biri kendi adını taşıyan tek kubbeli âbidevî bina, diğeri babası II. Murad anısına yaptırılan bir mesciddir. Bu ikincisinin II. Murad'ın 1439-1444 yılları arasındaki Kosova hâkimiyeti esnasında inşa ettirmiş olduğu caminin yerini aldığı tahmin edilir.

Priştine'nin nüfus durumuyla ilgili bilgiler XVI. yüzyıla aittir. 936'da (1530) burada 144'ü müslüman, 309'u hıristiyan 453 hâne (yaklaşık 2000 kişi) bulunuyordu. İbadet yapılan en az üç cami mevcuttu. XVI. yüzyılın son çeyreğine doğru (978/1570) nüfusta kısmî bir artış oldu. Şehirde 273'ü müslüman, 302'si hıristiyan toplam 575 hâne (2500 dolayı) yer alıyordu, on

kadar da cami ve mescid vardı. Bu iki rakam hıristiyan nüfusun sabit kaldığını, müslüman nüfusun ise iki katına yükseldiğini gösterir. Bütün bu sayılar, 1690'da Sırplar'ın büyük sürgününden sonra bölgenin Arnavutlaştığı ve müslüman bir çehreye büründüğü fikrini doğrulamaz. Özelde Priştine'nin, genelde Kosova'nın İslâmlaşması sürgünün planlı bir sonucu değil Osmanlı hâkimiyetinden itibaren başlayan bir süreçten kaynaklanır.

1581'de Jean de Palerne burayı cami ve kervansarayları olan güzel bir kasaba diye zikreder. XVII. yüzyılın ortalarında Edward Brown, Priştine'yi büyük bir varoş olarak nitelendirir. 1071'de (1660) Evliya Çelebi şehirde hepsi bahçeler içinde tek veya çift katlı, taş yapılı 2060 ev olduğunu söyler, tüccarlar için on bir han ve 300 dükkân bulunduğunu belirtir (Seyahatnâme, V, 552). 1685 yılında Peter Boğdaniç ise 300 hânesi ve ticaret merkezi olan açık ve savunmasız bir yer diye tasvir eder. Bu beyanlar XVII. yüzyıl Priştine'sinin XVI. yüzyıldaki yapısından pek farklı olmadığını gösterir.

1689'daki Avusturya işgalinde ve 1737-1739 yıllarındaki savaşta Priştine bir hayli yıkıma uğradı; yeniden toparlanması uzun sürdü. XVIII. yüzyılın sonunda Fransa'nın Selânik Konsolosu Felix Beaujour, Priştine'yi 7-8000 sakini bulunan, etrafı çitlerle çevrilmiş, büyük bir bölgenin idare merkezi olan bir yer diye gösterir. 1844'te yapılan Osmanlı temettüât sayımında şehirde on iki mahallede (Câmi-i kebîr, Câmi-i sagīr, Mehmed Bey, Pîrnazır, Yaşar Çelebi, Hasan Bey, Hasan Emin, Yûsuf Çelebi, Hatuniye, Ramazâniye, Alâeddin, Yûnus Efendi) 779 hâne müslümanın yaşadığı tesbit edilmişti. Hıristiyan nüfusu ise 239 hâne olup 135 hânesi varoş kısmındaki iki mahallede, 104 hânesi ise diğer müslüman mahallelerde bulunuyordu. Ayrıca altmış üçü müslüman elli dokuzu hıristiyan 122 kıptî, altı hâne de yahudi vardı. Toplam 1146 hânede yaklaşık 6000 kişi yaşıyordu. 1855'te Saraybosna'nın Rus konsolosu olan Aleksandar F. Giljferding de bu tesbitlere yaklaşan rakamlar verir. Şehirde 1200'ü müslüman, 300'ü Ortodoks Sırp toplam 1500 hâne tesbit etmiştir. 1859 ve 1863 yıllarında şehir büyük bir kısmının ve bütün çarşının yok olduğu iki büyük yangın geçirdi. Sancağın merkezi olarak 1864 yılında hızlı bir şekilde tekrar yenilendi. 1869'da Osmanlı hizmetinde çalışan Martin Djurdjevi, Priştine'yi büyük çoğunluğu müslüman olan 10.000 nüfuslu bir varoş diye tanımlar. 1291 (1874) tarihli Prizren Vilâyeti Salnâmesi'nde (s.

73-74) Priştine'de on yedi cami, bir kilise, bir sinagog, bir tekke, bir medrese, büyük bir saat kulesi, on dört han, üç hamam ve yirmi sekiz dükkânı bulunan kapalı bir pazar (bedesten) zikredilir. 1314 (1896) tarihli Salnâme'de

şehirde 9901 müslüman, 2169 hıristiyan ve 305 yahudinin yaşadığı belirtilir. Burada % 80'i müslüman, % 20'si hıristiyan olmak üzere müslüman ve hıristiyan oranı daha önceki tarihlerde olduğu gibi aynı kaldı. Ortodoks Sırp nüfusu ise sadece %14'ün biraz üzerindedir. Osmanlı idaresine girdikten sonra Priştine bir kaza merkezi oldu, 1864'ten sonra sancak merkezi konumuna geldi. 1878-1888 yılları arasında Kosova valisi burada ikamet ediyordu. İmparatorluğun son dönemlerinde beş kazası ve 866 köyü olan sancağın idare merkezi durumunu sürdürdü. 1895'te Priştine sancağı 42.756 müslüman, 11.897 Ortodoks hıristiyan, 1333 Latin hıristiyan (Katolik) ve 305 yahudi nüfusa sahipti. Böylece müslümanların oranı % 76 idi. Nüfus genelde Arnavutça konuşuyordu, ancak Türkçe de yaygındı. XX. yüzyılın ilk yarısında Şeyh Mehmed Sezâi önderliğindeki Kādiriyye tarikatı özellikle Kosova'da faal olmuş, Priştine'yi de merkez olarak kullanmıştır.

2 Ekim 1912 tarihinde Sırp ordusu Priştine'yi alarak Priştine ve çevresini yeniden Sırplaştırma sürecini başlattı. Özellikle II. Dünya Savaşı'nın ardından şehir özerk Kosova ve Metohija bölgesinin başşehri sıfatıyla büyük gelişme kaydetti. 1974'ten sonra Kosova Sosyalist Otonom Bölgesi (SAP Kosova) olarak anayasa ile tanındığından 1990 yılına kadar çok gelişti. 1999-2000 yılındaki Kosova savaşı esnasında şeirde altı cami tahrip edildi, bunların içinde 1470'te inşa edilen Ramazâniye Camii de bulunuyordu. Bugün Priştine'nin önemli eserleri arasında şehri ikiye bölen ana cadde boyunca sıralanmış üç cami bulunmaktadır; en önemlisi Fâtih Sultan Mehmed Camii'dir. Caminin iç dekorasyonu ve kitâbesinin 1737'de Avusturya işgalinden sonra yapıldığı söylenmektedir. Cami 1950-1961 yılları arasında yoğun ve dikkatli bir restorasyondan geçirilmiştir (bk. FÂTİH CAMİİ).

Priştine'nin ikinci kubbeli camisi mahallî olarak Çarşı Camii (Pazar Camii, Murâdiye) diye bilinir. Rivayete göre Yıldırım Bayezid tarafından, Kosova savaşında şehid düşen babası I. Murad adına ilk temelleri atılmış, Fâtih Sultan Mehmed döneminde tamamlanmıştır. Bu rivayet 1902 tarihli bir

tamir kitâbesinde zikredilmektedir. XVI. yüzyılın ilk yarısına ait tahrir kayıtlarında burasının Sultan Mehmed tarafından inşa ettirildiği açıkça belirtilir. Hizmetlilerin maaşlarının bir maden kasabası olan Novo Brdo'nun gelirlerinden karşılanacağı da yine bu kayıtta belirtilir. 1530'da burasının 10,30 m. yarıçapındaki kubbesine rağmen mihrapsız ve cuma namazı kılınmayan basit bir mescid şeklinde belirtilmesi dikkat çekicidir. Bugünkü bina büyük oranda II. Abdülhamid'in emriyle gerçekleştirilen 1902 yılındaki tamirattan kalmadır.

Şehrin üçüncü önemli mâbedi Yaşar Paşa Camii'dir. Bu yapı en son yapılan cami olup 9,60 metrelik kubbe yarıçapı ile en küçüğüdür. Eski bir Arnavut ailesinin oğlu olan Üsküp idarecisi Yaşar Mehmed Paşa tarafından 1834 yılında inşa ettirilmiştir. Hıristiyanlar gibi müslümanlar da Yaşar Paşa'yı baskıcı yönetimiyle hatırlamaktadır. Caminin içindeki iyi korunmuş, Avrupaî stil tarzında boyanmış zengin dekorasyon dikkat çekici olup paşanın çok iyi bilinen lükse düşkünlüğüyle de uyuşmaktadır. Yaşar Paşa caminin bitiminden altı yıl sonra 1840 yılında ölmüştür. Priştine'de bugün kubbeli ve kurşun kaplı dört cami daha bulunmaktadır. Dört cami işlemeli ahşaptan yapılan yaldızlı kubbelere, diğer üç cami ise düz ahşap kubbe tavanına sahiptir. Ahşaptan basit bir kubbesi olan Kādiriyye Camii 1877-1878 savaşının ardından Leskovaç'tan sürülen müslüman mülteciler için inşa edilmiştir. Priştine'nin İslâmî mirası, 1999 yılındaki Sırp saldırılarında tahrip edilen altı camiden başka fazla etkilenmemiştir. Şehir dışında bulunan ve 1321'de tamamlanan Gračanica'daki Kral Milutin'in yaptırdığı manastır da Osmanlı hâkimiyeti boyunca verilen fermanlarla korunarak bugüne ulaşmıştır. Priştine, XVI. yüzyılda yaşayan, aralarında en önemli Osmanlı şairlerinden biri olan Mesîhî'nin yanı sıra Rûhî, Levhî, Mustafa Çelebi ve Azmî'nin de bulunduğu pek çok şairin doğum yeridir. Priştine yakınlarındaki Kosova ovasında bulunan Sultan Murad Hudâvendigâr Türbesi Türkiye'nin yardımlarıyla itinalı biçimde 2005 yılında tekrar restore edilmiş (bk. HUDÂVENDİGÂR MEŞHEDİ), ancak siyasî sebeplerden ötürü günümüze kadar resmî açılışı yapılamamıştır. Türbedarı Osmanlı döneminden bu yana görevine devam etmekte ve türbe ziyaretçilerin akınına uğramaktadır.

Bugün hâlâ Kosova'nın resmî statüsü belirlenmemiş olmakla birlikte Priştine Kosova'nın bir başşehridir ve Kosova'da Birleşmiş Milletler

Muvakkat Sivil Yönetimi (UNMIK) yöneticilerinin idaresi altındadır. Priştine'de RTK adıyla bilinen Kosova Devlet Radyo-Televizyonu'nda her gün 15 dakika Türkçe yayın yapılmaktadır. Priştine Üniversitesi'ne bağlı Türkoloji Bölümü (Filoloji Fakültesi) Kosova Türk kültürü için büyük bir önem arzetmektedir. Gayri resmî kaynaklara göre günümüzde Priştine'de 3000'e yakın Türk yaşamaktadır. Ayrıca Kosova Diyanet İşleri Başkanlığı çerçevesinde 1951'den beri Alâeddin Medresesi adındaki İmam Hatip Lisesi ve 1992'den itibaren İlâhiyat Fakültesi faaliyetlerini

sürdürmektedir. Önemli bir ticaret merkezi olan şehirde ahşap ve metal eşya işlemeciliği, dokuma, gıda ve ilâç sanayii etkinlikleri dikkat çeker. 1981'de 150.000'den az olan nüfusu (148.681) XXI. yüzyılın başlarında 200.000'i aşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Prizren Vilâyeti Salnâmesi (1291), s. 73-74; Salnâme-i Vilâyet-i Kosova (haz. H. Yıldırım Ağanoğlu), İstanbul 2000, s. 179-193; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 551, 552; K. N. Kosti—, Naši Novi Gradovi na Jugu (ed. R. Dordević), Beograd 1922, s. 49-54; A. F. Giljferding, Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji (trc. B. Culić), Sarajevo 1972, s. 324; Hasan Kaleši, Najstariji vakufski Dokumenti u Jugoslaviji na Arapskom Jeziku, Priština 1972, s. 276; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 154-178; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Âbideleri ve Vakıfları", VD, III (1957), s. 20, rs. 44; A. Andrejevic, Islamska monumentalna umetnost XVI veka u Jugoslaviji: Kupolne Džamije, Beograd 1984, tür.yer.; Raif Vırmiça, Priştine Camileri, Prizren 1997, tür.yer.; a.mlf., Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 1999, I, 203-270; Mehmet Z. İbrahimgil - Neval Konuk, Kosova'da Osmanlı Mimarî Eserleri, Ankara 2006, I, 405-572; II, 956-958; Arzu T. Terzi, "Piriştina Şehrinde Meslekler", Balkanlar'da İslâm Medeniyeti: II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (ed. Ali Çaksu), İstanbul 2006, s. 281-290; Gliša Elezovi—, "Iz Prošlosti Muratovog Groba", Južni Pregled, sy. 8-9, Skopje 1934, s. 299-302; A. Uroševi—, "Prošlost Muratovog Turbeta na Kosovu", Glasnik Muzeja Kosova i

Metohije, I, Priština 1956, s. 233-237; Kadri Halimi, “Derviški Redovi i Njihova Kultna Mjesta na Kosovu i Metohiji”, a.e., II (1957), s. 193-206; Husref Redži—, “Pet Osmanlijskih Potkupolnih Spomenika na Kosovu i Metohiji”, Starine Kosova i Metohije, I, Priština 1961, s. 95-101; M. Ivanovi—, “Konzervatorski Radovi na Spomenicima Kulture Kosova i Metohije”, a.e., I (1961), s. 344-345; Semavi Eyice, “Kosova’da Meşhed-i Hüdâvendigâr ve Gâzi Mestan Türbesi”, TD, XII/ 16 (1962), s. 71-82; Madžida Be—irbegovi—, “Prosvetni Objekti Islamske Arhitekture na Kosovu”, Starine Kosova i Metohije, VI-VII (1972), s. 86; D. Kovacevi—-Koji—, “Priština u Srednjem vjeku”, Istorijski Ćasopis, XXII (1975), s. 45-74; Nimetullah Hâfız - Mücahit Asim, “Priştine Kitâbeleri”, VD, XI (1976), s. 209-215; Skender Rizaj, “Prishtina nga Shekulli XIV Deri në Fund të Shekullit XVI”, Buletin i Muzeut të Kosovës, XIII-XIV, Prishtinë 1984, s. 208-226; Olga Savi—, “Priština”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1965, VI, 619-620; A. Popovi—, “Prishtina”, EI² (İng.), VIII, 335-337.

Machıel Kıel

PRİTSAK, Omelijan

(1919-2006)

Ukraynalı Türkolog.

7 Nisan 1919'da Sambir'de (Ukrayna) doğdu. Mühendis olan babası Osyp, Pritsak iki aylıkken savaşta tutuklanmış, ardından ölmüştü. Bir yaşındayken annesi ve üvey babası ile Tarnopol'e taşındı ve on yedi yaşına kadar orada kaldı. Küçük yaşta resme merak saran Pritsak dünya liderlerinin fotoğraflarını biriktirdi ve hayat hikâyelerini çıkarmaya başladı. O yıllarda Ukrayna, Polonya idaresinde olduğundan ailesi onu Polonya okullarına gönderdi. Dokuz yaşında iken "gymnasium"a başladı. Zamanla okulun mükemmel kütüphanesi onu Latince ve Grekçe kanularında araştırma yapmaya sevketti. Bir yandan Farsça öğrenirken bir yandan da siyasal ve sosyal tarihin problemleriyle ilgilendi. Ailesinin kendisinden sakladığı Ukrayna asıllı olduğu gerçeğini öğrendikten sonra gizlice Ukrayna dili, edebiyatı ve tarihine yöneldi. On üçüncü yaş gününde Polonyalı ismi Emil'i Ukraynalı ismi Omelijan ile değiştirdi. Çalışmaları esnasında Ukrayna tarih yazıcılığında Arapça, Farsça ve Türkçe kaynakların az kullanıldığını farketti. Bunları Ukrayna bilimine sokmak amacıyla Lviv (Lemberg) Üniversitesi Doğu Araştırmaları Bölümü'ne girdi. Üniversitede Orta Asya tarihi, Sâmî, İran ve Altay dilleriyle Çince öğrendi. Türkçe'yle ilk âşinalığı askerliği esnasında bulunduğu Başkır'da olmuştur. 1943'te Berlin Üniversitesi'nde akademik çalışmalara başladı. Alman şarkiyatçısı Richard Hartmann, Türkolog Annemarie von Gabain, İran ve Orta Asya uzmanı Hans Heinrich Schaeder'le çalıştı. İslâm'la ilgisinde ve tarihçiliğinde özellikle Schaeder'den büyük çapta etkilendi. Savaş sebebiyle ara verdiği çalışmalarına 1946'da Göttingen Üniversitesi'nde devam etti. 1948'de Karahanlılar'la ilgili araştırmasıyla doktor unvanını aldı. Bu tarihten sonraki on iki yılını Türkoloji çalışmalarına ayırdı. Almanya'da üniversitelerde hocalık yaptıktan sonra Cambridge, Cracow (Krakau), Varşova (Warsaw) ve Harvard üniversitelerinde misafir öğretim üyeliğinde bulundu. 1961'de Amerika'ya yerleşerek önce Washington Üniversitesi'nde, ardından Harvard'da çalıştı. Batı'daki Ukrayna

araştırmalarını bir araya getiren merkezin kurulmasına öncülük etti ve 1968'de Ukrayna Çalışmaları Komitesi adı verilen bu merkezin başına getirildi. 1973'te Harvard Ukrayna Enstitüsü'nde kurulan üç kürsünün başına geçti ve öğrenci yetiştirmeye başladı. Ayrıca Harvard Ukrayna Çalışmaları Bölümü dergisinin baş editörü oldu. Pritsak aralarında Türk Dil Kurumu'nun da bulunduğu birçok kurum ve enstitünün üyesiydi. Emekliliğinden sonra zamanını Ukrayna Bilimler Akademisi'ndeki Avrupa-Asya ve Ortadoğu çalışmalarına adadı. Uzun yıllar yaşadığı Boston'da 29 Mayıs 2006'da öldü.

500'den fazla yayını bulunan Pritsak'ın eserlerinin dökümü Lubomyr Hadja tarafından yapılmıştır. Türkoloji'yle ilgili eserleri şunlardır: Die Bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren (Wiesbaden 1955), Das Alttürkische (Leiden 1963), The Pecenegs: A Case of Social and Economic Transformation (Netherland 1976). Diğer eserleri: Chomu katedry ukrainznavstva (Cambridge 1973, 1533'e kadar Ukrayna tarihi); Studies in Medieval Eurasian History (London 1981); Na perekhresti dvokh tysiacholit Bohdan Kazymyra (Canada 1984, Ukrayna kilise tarihi); On the Writing of History on Kievan Rus' (Cambridge 1985, Ukrayna tarihi hakkında); When and Where was Olga Baptized? (Cambridge 1987, Ukrayna kilise tarihi hakkında); The Origins of the Old Rus' Weights and Monetary Systems: Two Studies in Western Eurasian Metrology and Numismatics in the Seventh to Eleventh Centuries (Cambridge 1998, Kiev dönemi eski Ukrayna nümismatik tarihi). Ukrains'ke Literaturna baroko (Ukrayna 2003, XVIII. yüzyıla kadar olan Ukrayna edebiyatı tarihi). Pritsak'ın bir kısmı Türkçe'ye çevrilen önemli makaleleri de şunlardır: “Mahmud Kâşgarî Kimdir?” (trc. Hasan Eren, TM, X [Ankara 1951], s. 243-246); “Der unterang des reiches des Oğuzischen yabğu” (60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Koprülü Armağanı, Ankara 1953, s. 397-410); “Armenisch-Kiptschakisch” (Ph.TF, I [Wiesbaden 1959], s. 81); “Balkarca'da Eski Türkçe Uzun Sesliler (Vokaller)” (trc. Müjdat Kayaerli, TKA, XXVI/2 [1988], s. 95-99); “Kıpçakça” (Tarihî Türk Şiveleri, Ankara 1998, s. 111-122); “İlk Türk-Ukrayna İttifakı (1648)” (trc. Kemal Beydilli, İlmî Araştırmalar, VII [İstanbul 1999], s. 255-284); “Karahanlılar” (İA, 1977, VI, 251-273); “Türk-Slav Ortak Yaşamı: Güneydoğu Avrupa'nın Türk Göçebeleri” (Türkler, Ankara 2002, II, 509-521).

BİBLİYOGRAFYA

O. Pritsak, “Apologia pro vita sua”, JTS, II (1978), s. IX-XVIII; N. N. Poppe, Introduction to Altaic Linguistics, Wiesbaden 1965, s. 119-120; L. A. Hadja, “Omelijan Pritsak: A Biographical Sketch”, Harvard Ukrainan Studies, III-IV/1, Cambridge 1979-80, s. 1-6.

Vildan Serdaroğlu

PRİZREN

Kosova'da tarihî bir şehir.

Kosova'nın ikinci önemli şehri olup (2003'teki nüfusu 107.614) Osmanlı döneminde (1455-1912) Sancak merkezi idi. Yugoslavya'nın parçalanmasından önce Prizren, Balkanlar'ın üç dilinin konuşulduğu tek şehirdi. Arnavutça, Türkçe ve Sırpça şehir halkı tarafından konuşulabilmekte, bunun yanında gazetelerde, dergilerde ve hatta cadde isimlerinde birlikte kullanılmaktaydı. Prizren pek çok camisi, medresesi, hamamı ve derviş tekkesiyle birlikte Balkanlar'daki İslâm kültürünün en önemli merkezlerinden biridir. Bugün dahi bütün bölge büyük bir oranda kültür eserlerini koruma kanunu çerçevesinde Osmanlı karakterini muhafaza etmektedir. Prizren, Balkanlar'da Saraybosna ve Üsküp'ten sonra en çok tarihî caminin bulunduğu şehir olup bunlar bütün bölgenin en görkemli eserleridir.

Prizren verimli Metohija ovasının güneyinde yer alır. Kısmen sert Şar dağlarının eğiminde, kısmen de Beyaz Drim'in bir kolu olan küçük Bistritsa nehrinin düzlüğünde, Ortaçağ'dan kalma büyük bir Sırp ve Osmanlı kalesinin harabelerinin aşağısında bulunmaktadır. Prizren, Üsküp'ün (Skopje) 55 km. kuzeybatısında, Arnavutluk'un kuzeyinde ve açık denizle irtibatını sağlayan İskenderiye'nin (Shkoder) 125 km. doğusuna düşer.

Prizren, Roman şehri Theranda'nın devamı olarak kabul edilir. Ancak yoğun arkeolojik araştırmalarda Bizans döneminden daha eski bulgulara rastlanmamıştır. Şehir ilk defa 1019 yılında Ortodoks piskoposluk merkezi olarak zikredilse de bu statüsü en azından bundan yüzyıl daha eskiye gitmelidir. 1169-1190 yılları arasında Prizren'in Sırplar'ın eline geçtiği, ancak son tarihte yine Bizanslılar'a döndüğü görülmektedir. 1204'te II. Bulgar İmparatorluğu'na dahil olmakla birlikte bu imparatorluğun XIII. yüzyılın ortalarında çökmesinden sonra Sırp Krallığı'na dahil oldu ve 859'da (1455) Osmanlı fethine kadar Sırbistan'ın bir parçası olarak kaldı. Sırp idaresi altında Kral Milutin (1282-1321), Çar Duşan (1331-1355) ve 1355-1362 yılları arasında Kral Uroş'un ikametgâhı oldu. 1307'de Kral

Milutin, Prizren'in Ortodoks katedralini restore ederek büyüttü. Bogoroditsa Ljeviška, onu görkemli fresko resimleriyle süsleyerek Bizans-Slav sanatının en önemli çalışmalarından birini gerçekleştirdi. 1348-1353 yıllarında Çar Duşan, Prizren'in hemen dışında büyük Arhangel Manastırı'nı inşa ettirdi. Duşan'ın ölümünden sonra Prizren'in önemi azalmaya başladı.

4 Receb 859'da (20 Haziran 1455) Fâtih Sultan Mehmed kumandasındaki Osmanlı ordusu Vılkoğlu ile (George Brankoviç) savaştan sonra Prizren'i ele geçirdi. Fetihten sonra bir sancağın merkezi yapıldı ve Kral Milutin'in büyük kilisesi, daha sonra Câmi-i Atîk olarak bilinen şehrin en önde gelen camisine dönüştürüldü. Şehre bir grup Türk nüfus yerleştirildi ve dış kesiminde Fâtih Sultan Mehmed bir namazgâh yaptırdı.

936 (1530) tarihli Tahrir Defteri (BA, TD, nr. 167) muhtemelen Prizren'in nüfus bilgilerini içeren en eski kayıttır. 1530'da şehir 270 müslüman ve 396 hıristiyan hânesini (toplam 666 hâne, yaklaşık 3300 kişi) içeren dört müslüman ve dokuz hıristiyan mahallesine ayrılmıştı. Kasabanın iktisadî önemini gösteren bir belge Evrenosoğlu Ahmed Bey (ö. 912/1506) vakfiyesinde bulunmaktadır. Bu belgeye göre Prizren'de söz konusu vakfa bağlı seksen dükkân vardır. 1537 tarihli Kukli Bey vakfiyesi bu zatın vakfı olarak 117 dükkândan söz eder. Kukli Bey, Prizren'de hâlâ ayakta olan kubbeli bir cami, altı su değirmeni ve bir kervansaray yaptırdı. Kukli Bey'in faaliyetleri içerisinde en önemlisi Prizren'i Arnavutluk kıyılarındaki Leş ve İşkodra limanlarına bağlayan dağ yoludur. Kukli Bey tarafından bu yol üzerinde en az on yedi kervansaray inşa edilmiştir. 1530 tarihli defter Sultan Mehmed Camii'nden başka Kâtib Sinan, Yâkub Bey ve Ayas Bey mescidlerinden söz eder, ancak 1513 tarihli Sûzî Çelebi Mektebi ve Camii hakkında bir kayda yer vermez. Sûzî Çelebi şair olup ünlü Gazavâtnâme-i Mihaloğlu Ali Bey'in yazarıdır. XVI. yüzyıldaki iç istikrar (1530 ve 1550 tarihli tahrirleri) Prizren Kalesi'nde sadece bir dizdar, kethüdâ ve bir imamla birlikte yirmi askere sahip olan garnizonun ölçüsünden anlaşılabilir.

XVI. yüzyılda şehir çok hızlı bir ilerleme göstermedi, ancak çok güçlü bir İslâmî karaktere büründü. 978 (1570) yılında (BA, TD, nr. 495) Prizren'in 428 müslüman ve 254 hıristiyan hâne halkı (toplam 682 hâne yaklaşık 3500 kişi) bulunmakta idi. Böylece müslümanların nisbeti 1530'da % 40 iken

1570’te % 63’e çıktı. Bu gelişme XVII. yüzyılda sürdü. 1573’te İşkodra’nın sancak beyi Gazi Mehmed Paşa, Prizren’de büyük ve muhteşem bir kubbeli cami, bir medrese, bir kütüphane, bir mektep, kendisi için bir türbe ve büyük bir çifte hamam inşa ettirdi. Bu binaların çoğu hâlâ ayaktadır. Medrese 1947 yılına kadar faaldi. Mehmed Paşa Kütüphanesi din, tıp, matematik ve tarih üzerine pek çok yazma içerir. Prizren bölgesinden bir Arnavut olan Vezir Sofu Sinan Paşa 1024’te (1615) şehirde büyük bir cami ve bir medrese yaptırdı. Cami kasabanın mimari özelliklerini taşıyan, Balkanlar’ın en âbidevî Osmanlı binalarından biridir.

XVI. yüzyılda Prizren, burada doğan tezkire yazarı Âşık Çelebi’nin deyişiyle “şairler kaynağı” durumundaydı. 1606 ve 1614 yıllarında Prizren, Katolik piskoposlar Mario Bizzi ve Pietro Masarechi’nin ziyaretleriyle renkli bir şekilde tasvir edilir. Mario Bizzi, Prizren’deki 8600 hâneden sadece otuzunun Roma Katolik olduğunu ve kendi kiliselerinin bulunduğunu zikreder. Ortodokslar’ın iki kilisesi vardı. Masarechi’ye göre Prizren’in 12.000 Türk (müslüman),

600 Ortodoks Sırp ve 200 Katolik nüfusu bulunmaktaydı. Osmanlı rakamları ile karşılaştırıldığında sadece iki hıristiyan cemaatinin sayıları bir yere kadar gerçekçi görünmektedir. Her iki piskoposun Sırbistan’ın bu bölgesinde yaşayan nüfusun Arnavutça konuştuğu şeklindeki beyanı çok dikkat çekicidir.

Prizren ve köyleri 1689-1690 kışında Piccolommini kumandasındaki Habsburg ordusunun işgalinden çok büyük hasar gördü. Bu esnada şehir yakılıp yağma edildi, müslüman nüfusunun büyük bir bölümü kılıçtan geçirildi. Dağlardaki müslüman Arnavut nüfusun yardımıyla Osmanlılar, Habsburg ordusuyla ona yardım eden hıristiyan Arnavut ve Sırplar’ın geri çekilmesini sağladı ve geride kalan hıristiyanlardan çok şiddetli biçimde öç alındı. Bu olay, Patrik III. Arsenije Crnojević önderliğindeki Kosova Sırpları’nın büyük göçüne sebep oldu. Osmanlı defterleri, Kosova’nın İslâmlaşması’nın tedrîcî bir süreç olmaktan daha öte bir şey olduğunu gösterir. 1737 yılındaki Habsburg işgali benzeri olayların tekrarına yol açtı. Bu sıkıntılardan sonra Prizren yakınlarındaki Nenkovac köyünden olan ve Habsburg ordusunun kovulmasında çok gayretleri bulunan Sâlih Ağa, Prizren’deki pek çok cami ve okulu tamir ettirdi ve bölgedeki hayatın

normalleşmesini sağladı. Bu olağan üstü hizmetlerinden dolayı kendisine sultan tarafından paşa unvanı verildi. Sâlih Paşa, Prizren'de XIX. yüzyıla kadar hüküm süren Rotulla ailesine mensup Arnavut paşaları hânedanının kurucusudur. 1806'da Tâhir Paşa'nın oğlu Said Paşa isyancı Sırplar'a karşı savaşınca pek çok halk türküsünde anılır oldu.

1809-1836 yılları arasında Prizren, Rotulla ailesinin en önemli siması olan Mahmud Paşa tarafından idare edildi. 1809'da Mahmud Paşa, Niş yakınlarındaki isyancıları dağıttı ve ardından Semendire ile Belgrad'ı tekrar geri aldı. 1821'de Yunan ayaklanmasının bastırılmasında bulundu. Mahmud Paşa daha ziyade Prizren'de yaptırmış olduğu büyük cami, medrese ve mekteple bilinmektedir. 1836'da İşkodra'nın isyancı veziri olan Buşatlı Mustafa Paşa'nın tarafına geçince Anadolu'ya sürülerek burada idam edildi. Oğlu Emin Paşa yerine geçerek 1843 yılında ölümüne kadar idarede kaldı. Rotulla paşaların zamanında Prizren büyük gelişmeler kaydetti. 1798-1799'da Baron Felix Beaujour, Prizren'in 7-8000 nüfusa sahip olduğundan söz eder. 1836'da Ami Boué 26.000 ve 1844 yılında Joseph Müller 6000 ev ve 25.000 nüfus kaydeder. Bu yıllarda (1831) Emin Paşa Prizren'de yapılmış son önemli Osmanlı camisi ile bir medrese inşa ettirdi. Caminin iki yüzyıllık eski Sofu Sinan Camii'nden esinlendiği açıkça görülmektedir.

Emin Paşa'nın ölümünden sonra eyaletlerin yeniden düzenlenmesi çerçevesinde Prizren büyük bir idarî ünitenin merkezi oldu. Şehrin kalkınmasında bunun çok olumlu etkileri görüldü. Devam eden düzenlemelerden sonra büyük Prizren vilâyeti çeşitli küçük ünitelere ayrıldı, bu arada yeni Kosova vilâyetinin merkezi Üsküp'e taşındı. Bu gelişme ve 1880'li yıllardaki demiryollarının inşası neticesinde ticaret yollarının değişmesiyle birlikte Prizren de giderek önemini kaybetti.

1857'de Rus konsolosu ve bilim adamı Aleksandar Giljferding, Prizren'de 3000 müslüman, 900 Ortodoks Sırp ve 100 Katolik hânesinin bulunduğunu belirtir, bu durumda müslüman nüfusun oranı % 75'tir. 1861 yılında Frano Jukić, Prizren'in nüfusunu 4000 hâne ve 20.000 kişi olarak tahmin etmiştir. 1865'te Alman seyyahı ve bilim adamı Johann Georg von Hahn ise burada uzun süre ikamet eden Petelenz'in rakamlarına dayanarak Prizren'in nüfusunun 11.540 hâneden ibaret bulunup bunların 8400'ünün müslüman, 3000'inin Ortodoks ve 150'sinin Katolik hânesi olduğunu belirtir. Bu

hânelerde 36.000'i müslüman olan (% 78) toplam 46.000 nüfus yaşıyordu.

Şemseddin Sâmi'nin Kāmûsü'l-a'lâm'ında 1895 yılında Prizren'de 38.000 nüfus, yirmi dört cami ve 1000 dükkânın olduğu kaydedilir. 1896 tarihli Kosova Vilâyeti Salnâmesi şehirde 7263 (erkek) müslüman nüfusun ve bunun yanında 2035 Ortodoks, 389 Katolik ve 489 müslüman Çingene'nin bulunduğunu belirtir ki müslümanların oranı bu rakamlara göre % 71'dir. Prizren kazasındaki 199 köyde ise 28.309 erkek sakiniyle 10.612 müslüman hânesi, erkek nüfus olarak 5112 Ortodoks, 170 Katolik ve 575 müslüman Çingene vardı. Bu rakamlara göre müslümanların oranı % 85'tir. Verilen rakamların hiçbiri kesin olmayıp sadece nüfusların büyüklük sırası hakkında bir fikir vermektedir. Georg von Hahn ve Şemseddin Sâmi Prizren'in Balkanlar'ın en büyük şehirlerinden biri olduğunda hemfikirdir. Osmanlı Devleti'nin son dönemine kadar Prizren, mükemmel gümüş işçiliği ve sahtiyan imali yanında her türlü tabanca, tüfek ve kılıç üretimiyle en zengin ticaret ve endüstri merkezlerinden biri olarak kaldı.

Prizren, 1878-1881 yılları arasında Osmanlı tarihinde "Arnavutluk isyanı" diye anılan olaya sahne oldu. 10 Haziran 1878'de Prizren Arnavut Cemiyeti kuruldu. Ocak 1881'de Ömer Prizreni başkanlığında geçici Arnavut hükümeti teşkil edildi. Bu dönemde Üsküp dahil Kosova'nın birçok bölgesi bu hükümetin idaresine geçti. Nisan 1881'de Derviş Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri Kosova'da Arnavut bağımsızlık yanlılarının eline geçen bölgeleri geri aldı. 3000 Arnavut Anadolu'ya sürgün edildi. Prizren Arnavut Cemiyeti dağıtılarak üyeleri çeşitli mahkemelere sevkedildi.

1912 yılındaki I. Balkan Savaşı esnasında Prizren, General Janković kumandasındaki Sırplar tarafından ele geçirildi. Gerçekleştirdiği korkunç katliamlar neticesinde Batılı basın kendisine "Modern Cengiz Han" unvanını verdi. Kale içi her şeyiyle havaya uçuruldu. Fâtih Sultan Mehmed Camii tekrar kilise yapıldı, Rotulla Mahmud Paşa'nın binaları tamamen yerle bir edildi. Ardından bazı tarihî camiler de yıkıldı. 1912 olaylarında ve savaşlar esnasında ortaya çıkan yıkım, demiryolu sisteminin kurulmasıyla bazı endüstri faaliyetlerinin başladığı 1960 yılına gelinceye kadar düzelmedi. Bununla birlikte yıkım ve fakirliğin Prizren'i çirkin modernleşmeden koruduğu söylenebilir. Tito yönetiminde geçen yıllarda Hıristiyanlığa ve Müslümanlığa ait tarihî eserlerde yoğun bir restorasyon

çalışması gerçekleştirilmiştir.

Prizren geçmişte olduğu kadar bugün de hâlâ tasavvufî yaşamın aktif bir merkezi halindedir. Sinâniyye tarikatının geçmişi 1589 yılında Şeyh Mûsâ Efendi'nin Tabakhâne mahallesinde bir tekke kurmasına kadar gider. Kādiriyye tarikatı ise hâlâ ayakta olan mevcut tekkenin Şeyh Hasan tarafından 1066'da (1655-56) kurulmasına dayanır. Halvetiyye tarikatının bir kolu olan Karabaşiyye ise 1111 (1699-1700) yılında Şeyh Osman Efendi'nin Siroz'dan Prizren'e gelmesi ve mevcut tekkeyi kurmasıyla birlikte başlamıştır. Sinâniyye tarikatı 1118-1119'da (1706-1707) ikinci bir tekkeye sahip olmalıdır. Sa'diyye tarikatının Âciziyye kolu Prizren'e sûfî bir şair olan Süleyman Efendi (ö. 1738) tarafından getirilmiştir. Muhteşem ağaç kubbeli türbesi hâlâ ayakta olup büyük saygı görmektedir. Bektaşiyye tarikatının aktif olduğu ve bazı Melâmî gruplarının hâlâ Prizren'de var olduğu da söylenmektedir. Son zamanlarda ise 1972 yılında Şeyh Cemâlî Zukiç tarafından tekkesi tekrar inşa edilen Rifâiyye tarikatının çok aktif olduğu

görülmektedir. Bu tekkedeki Nevruz kutlamaları eski Yugoslavya'nın bütünündeki tasavvufî yaşamın en eski olaylarından biridir.

1999-2000 yıllarında cereyan eden Kosova savaşları esnasında en önemli Osmanlı eserleri Sırplar'ın oluşturduğu özel "yıkım komandoları" tarafından havaya uçurulmak istendi. Birleşmiş Milletler'e bağlı Alman askerlerinin vaktinde gelişiyle şehir bu yıkımdan kurtulmuş oldu. Bu olayların kötü etkilerinden dolayı geride kalan Sırp nüfusu Prizren'den çıkartıldı ve kutsal saydıkları şeyler aşağılandı. XIV. yüzyılın ilk yıllarından kalma Bogoroditsa Ljeviška Katedrali iki defa intikam hisleriyle hareket eden Arnavutlar'ca tahribata uğratıldı. Çok değerli duvar resimleri karalandı ve imha edildi. Özellikle son yıllarda Prizren tekrar büyümeye ve genişlemeye başladı. Sahip olduğu Osmanlı havasını ve o döneme ait tarihî eserleri hâlâ muhafaza etmekte, ayrıca bu eserleri Türkiye Cumhuriyeti'nin etkin katılımıyla tekrar onarmakta ve yeniden inşa etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Prizren Vilâyeti Salnâmesi (1291), tür.yer.; Salnâme-i Vilâyet-i Kosova (haz. H. Yıldırım Ağanoğlu), İstanbul 2000, s. 257-266; K. N. Kostić, Naši novi Gradovi na Jugu (ed. R. Dordević), Beograd 1922, s. 1-6; D. Panić, Bogorodica Ljeviška, Beograd 1960, tür.yer.; A. F. Giljferding, Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji (trc. B. Culić), Sarajevo 1972, s. 324; Hasan Kaleši, Najstariji vakufski Dokumenti u Jugoslaviji na Arapskom Jeziku, Priština 1972, s. 257-274; a.mlf., "Prizren kao Kulturni Centar za Vreme Turskog Perioda", Gjurmime Albanologjike, sy. 1, Priština 1962, s. 91-118; a.mlf., "Kada je Crkva Svete Bogorodice Ljeviške u Prizrenu Pretvorena u Džamiju", Prilozi za Knjizevnost, Jezik, Istoriju i Folklor, XXVII/3-4, Beograd 1962, s. 253-261; a.mlf., "Veliki Vezir Kodža Sinan-paša, Njegove Zadužbine i Njegova Vakufnama", Gjurmime Albanologjike, sy. 2 (1965), s. 105-144; a.mlf. - Ismail Redžep, "Prizrenac Kukli Beg i Njegove Zadužbine", POF, VIII-IX (1958-59), s. 143-168; Kristaq Prifti, Lidhja Shqiptare e Prizrenit në Dokumentet Osmane 1878-1881, Tiranë 1978, tür.yer.; Kristo Frashëri, Lidhja Shqiptare e Prizrenit 1878-1881, Tiranë 1979, tür.yer.; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 179-214; A. Andrejević, Islamska monumentalna umetnost XVI veka u Jugoslaviji: Kupolne Džamije, Beograd 1984, tür.yer.; Dzemal Ćehajić, Derviški Redovi u Jugoslovenskim Zemljama, Sarajevo 1986, s. 67-68, 108-111, 112-114, 115-122, 136-138, 149-154, 171-174, 178; M. Gojković, Stari Kameni Mostovi, Beograd 1989, s. 84-92; I. Jastrebov, Stara Srbija, Priština 1995, s. 26-28, 35, 40-41, 44, 58; Raif Vırmiça, Prizren Camileri, Prizren 1996, tür.yer.; a.mlf., Suzi ve Vakıf Eserleri, Priştine 1998, tür.yer.; a.mlf., Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 1999, I, 17-202; Sabri Bajgora v.dğr., Barbaria Serbe ndaj Monumenteve Islame në Kosovë (Shkurt'98-Qershor'99), Prishtinë 2000, s. 15-29; Hakkı Acun - Mehmet Z. İbrahimgil, Kosova-Prizren Fatih Sultan Mehmet Namazgâhı (Kırık Cami) Kazı ve Restorasyon Çalışmaları ile Şehit Başçavuş Hüseyin Kutlu Parkı, Ankara 2002, s. 1-11; Mehmet Z. İbrahimgil - Neval Konuk, Kosova'da Osmanlı Mimarî Eserleri, Ankara 2006, II, 575-903, 963-983; P. Kostić, "Prizrenski Mutasarrifi i Valije 18 i 19 Veka", Glasnik Skopskog Naučnog Društva, V, Skopje 1929, s. 159-161; Kadri Halimi, "Derviški Redovi i Njihova Kultna Mjesta na Kosovu i Metohiji", Glasnik Muzeja Kosova i Metohije, II, Priština 1957, s. 193-206; Husref Redžić, "Pet Osmanlijskih

Potkupolnih Spomenika na Kosovu i Metohiji”, Starine Kosova i Metohije, I, Priština 1961, s. 95-112; M. Ivanović, “Konzervatorski Radovi na Spomenicima Kulture Kosova i Metohije”, a.e., I (1961), s. 344-348; I. M. Zdravković, “Adaptacija Amama u Prizrenu za Muzej i Galeriju Slika”, a.e., II-III (1963), s. 233-240; Mehmed Mujezinović, “Kolekcija Orijentalnih Rukopisa Biblioteke Mehmed Pašine Džamije u Prizrenu”, a.e., II-III (1963), s. 197-201; a.mlf., “Natpisi na Nadgrobnim Spomenicima Suzi-Celebija i Neharija u Prizrenu”, POF, XII-XIII (1962-63), s. 265-268; Kemal Özergin v.dğr., “Prizren Kitabeleri”, VD, VII (1968), s. 75-95; Madžida Bećirbegović, “Prosvetni Objekti Islamske Arhitekture na Kosovu”, Starine Kosova i Metohije, VI-VII (1972), s. 81-96; Nimetullah Hafız, “Prizren’de Sinan Paşa Camii’nde Türk Sanatı”, Çevren, sy. 16, Priştine 1977, s. 61-71; a.mlf., “Prizren’de Sinan Paşa Camii”, Sanat Dünyamız, sy. 11, İstanbul 1977, s. 18-23; Mücahit Asim, “Kosova Vilayeti’nde İptidai Mektepleri”, Çevren, sy. 37 (1983), s. 64-66; R. Timotijević, “Prizrenske Džamije i Njihova Dekoracija”, Starine Kosova i Metohije, IX (1990), s. 36-62; M. Blagojević, “Grad i Župa-Medje Gradskog Društva”, Socijalna Struktura Srpskih Gradskih Naselja, XII-XIII, Beograd 1992, s. 67-84; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 1496; M. Kiel, “Prizren”, EI^2 (İng.), VIII, 337-341; M. Radovanović - M. T. Durić, “Prizren”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1965, VI, 621-622; “Lidhja Shqiptare e Prizrenit”, Fjalor Enciklopedik Shqiptar, Tiranë 1985, s. 621-622; “Prizreni”, a.e., s. 868-869; Günay Kut, “Âşık Çelebi”, DİA, III, 549-550.

Machıel Kıel

PROTESTANLIK

XVI. yüzyıl reform hareketine dayanan ve farklı kiliselerden oluşan Hıristiyanlık anlayışı.

XVI. yüzyılda Martin Luther öncülüğündeki reform hareketiyle başlayıp Ulrich Zwingli ve John Calvin gibi hıristiyan ilâhiyatçılarca geliştirilen Hıristiyanlığın teolojik ve ahlâkî bir yorumunu ve buna paralel olarak ortaya çıkan kiliseler ve cemaatler topluluğunu ifade eder. Protestan tabiri ilk defa, Lutherci görüşleri benimseyen bir grup Alman prensin ilân ettiği deklarasyona (Diet of Spiers, 1529) atıfla reform yanlılarını nitelendirmek için Roma Katolik kilisesi tarafından kullanılmıştır (bk. LUTHER, Martin; REFORM).

Protestanlığın oluşum sürecinde XVI. yüzyılda Reform hareketiyle birlikte Almanya'da ve daha sonra İskandinav ülkelerinde Luteran cemaatleri; İsviçre, Fransa, Hollanda ve İskoçya'da reforme edilmiş (Calvinist, sonraki ismiyle Presbiteryen) Protestan cemaatleri, İngiltere'de ise Anglikan Hıristiyanlık ortaya çıkmıştır. XVII. yüzyılda Almanya'da ve İngiltere'de Protestan Ortodoksisi'ne karşı ferdî dindarlığı ve hıristiyan hayat tarzını öne çıkaran Luteran kökenli pietist ve püriten oluşumlar teşekkül etmiştir. Bu süreç içerisinde sadece yetişkin vaftizine onay veren Baptist kilisesinin (1609) yanı sıra teslîs ve kurtuluş gibi konularda klasik reformist (bilhassa Calvinist) öğretilerin ötesine geçen çeşitli teolojik akımlar (Unitarian Socinianizm, Arminianizm vb.) doğmuş, Fransa'dan göç eden Protestanlar'ın geliştirdiği felsefî ağırlıklı, tolerans ve vicdan hürriyeti gibi hususlara vurgu yapan yorumlar ortaya çıkmıştır. Söz konusu teolojik / felsefî akımlar XVIII. yüzyılda bir yandan rasyonalist Aydınlanma hareketi ve deist felsefe, öte yandan antirasyonalist Protestan hareketleri (neo-pietizm) şeklinde varlığını sürdürmüş, bu ikinci şekli de İngiltere'de Metodist kilisesinin oluşumunu hazırlamıştır. XIX. yüzyılda Protestanlığın gerek Avrupa gerekse Kuzey Amerika'daki gelişimi çok daha karmaşık bir yapı sergilemiştir.

Protestan cemaatler kendi inanç ve hayat düzenlerini oluşturabilmek adına gerektiğinde farklı bölgelere göç etmişler, genellikle tolerans yanlısı ve farklı dinlere açık devlet sistemlerini savunmuşlardır. Bununla birlikte başkalarından bekledikleri hoş görüyü kendileri her zaman başka gruplara göstermemişlerdir. Ayrıca Protestan oluşumlar, diğer hıristiyan grupları gibi, gelişen endüstrileşme kültürü karşısında bireylere mânevî destek sağlama yolunda çaba sarfetmişlerdir. Bazı Protestan oluşumlar, içinde yaşadıkları topluma ve kültüre katılma yolunu seçerken Protestan Ortodoksluğu, pietist, püriten oluşumlar vb. akımlar toplumdan ve baskın kültürden uzak durma, hatta onları reddetme tavrı ortaya koymuştur.

Günümüz Protestanlığının temsil ettiği sınırsız sayıdaki eğilim ve anlayış farklılığı göz önüne alındığında Protestan teolojisi konusunda genelleme yapmak güçtür. Bununla birlikte klasik Protestanlığın bugünkü çoğulcu Protestanlığı ile mukayese edildiğinde çok daha ayırt edici bir inanç anlayışına sahip olduğunu belirtmek gerekir. Buradan hareketle hepsi değilse bile çoğu Protestan oluşumu için geçerli olan bazı ortak teolojik ve etik unsurları şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Otoriter düzene ve hiyerarşik kilise yapısına baş kaldırı (XVI. yüzyıl reform hareketi sürecinde bu baş kaldırı Protestanlığın papalık kontrolündeki Katolik kilisesinden resmen ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Papalığın reddi, özellikle yanılmazlık ilkesinin kabulünden sonra Protestanlığın değişmez bir unsuru olma özelliğini daha da pekiştirmiştir); 2. Kutsal ruh ile gelenek, resmî öğreti ile Roma Katolik kilisesi otoritesi arasındaki bağın reddi; 3. Yaşayan ve tarihe aktif müdahalede bulunan Tanrı fikrine dayalı (teist) iman anlayışı; 4. Putperestliği ve ikonaları reddeden (ikonoklast) radikal monoteizm fikri, âdil ve merhamet sahibi olan Tanrı'nın sadece "ilâhî söz" vasıtasıyla konuştuğu ve iradesini yerine getirdiği inancı; 5. Îsâ merkezli iman anlayışı (Tanrı'nın özel biçimde Nâsıralı Îsâ'da mevcut olduğu ya da tezahür ettiği inancı; Tanrı ile insan arasında Îsâ Mesîh'ten başka bir aracının reddi); 6. Kitâb-ı Mukaddes'in (Eski ve Yeni Ahid) imanî hakikatin tek kaynağı olarak kabulü; 7. Kilisenin imanlılarca oluşturulmuş bir topluluk olarak görülmesi; 8. Bütün totaliter güç oluşumlarına yönelik eleştirel tavır (daima reforme edilmesi gerekli olan kilise dahil olmak üzere mevcut bütün oluşum ve müesseselerin sorgulanması); 9. Yerel cemaatlerin daha da bağımsız kılınmasını öngören eğilim (müesseseleşme durumundan isteğe bağlı katılıma doğru ilerleme, kadınların kilise yönetimine kabulü vb.); 10.

Bireysel vicdanın ve bireysel özgürlüğün yüceltilmesi; kişinin imanlı olduğu sürece ortaya koyduğu fiillerin Tanrı'ya ulaşma yolunda sergilenmiş insanî edimler olarak değil kendisine bahşedilmiş olan, dolayısıyla hâlihazırda sahip olduğu ilâhî lutfa karşılık duyduğu minnet ve şükranın delili ya da tezahürü olarak algılanması.

Buna göre kendi içinde çeşitlilik göstermesine rağmen Protestanlığın önde gelen iki temel özelliğinden biri sadece Kitâb-ı Mukaddes'in kayıtsız şartsız otorite olarak kabulü, diğeri de kurtuluşun yalnızca ilâhî lutuf sayesinde gerçekleşeceğine yönelik inançtır. Protestanlık'ta insanın "düşüş" tecrübesine, sınırlı ve yardıma muhtaç durumda oluşuna açık vurgu yapılmıştır. Bu anlayışa göre insanoğlu mevcut haliyle Tanrı'nın sûretinde yaratılmanın gerektirdiği misyonu karşılamaktan âcizdir. Bu sebeple Protestanlık'ta bu ilk vurguya aynı paraleldeki bir diğer önemli vurgu, Îsâ Mesîh'in şahsında doruk noktasına ulaştığı üzere Tanrı'nın insanlığa itibarını tekrar kazandırmak için girişimde bulunması ve yardım eli uzatmasına dairdir. Bu kurtarma girişimi, insan kapasitesinden ve her türlü insanî icraattan bağımsız olarak ve onu aşacak şekilde Tanrı'nın imana sahip olanlara ilâhî lutufta bulunması şeklinde anlaşılmıştır. Protestanlık'ta kilise ilâhî lutfun öznesi değil nesnesi olarak görülüp Tanrı ile insan arasında ritüel veya kilise merkezli herhangi bir aracılığın varlığı reddedilmiştir. Ayrıca bütün inananların din / kilise içinde eşit role ve sorumluluğa sahip olduğu ilkesinden hareketle ruhban ya da din adamı şeklinde ayrı bir sınıfın mevcudiyeti meşrû görülmemiştir. Buna göre bütün Protestan oluşumları XVI. yüzyıl reformistlerinin kurucu rolünü benimsemelerinin yanı sıra Îsâ Mesîh'i kurtarıcı ve efendi olarak kabul eder, Kitâb-ı Mukaddes'i ise kurtuluş yolundaki tek ölçü ve bilgi kaynağı olarak görür. Bu suretle Protestanlık, bir yandan kendini hakikatin tek ve yanılmaz temsilcisi olarak gören ve ruhban teşkilâtlanması üzerine temellendirilen Katoliklik'ten, öte yandan kendilerini Patristik geleneğin ve Hıristiyanlığın gerçek vârisleri sayan Ortodoks oluşumlarından ayırır.

Protestanlık genellikle "söz dini" olarak tanımlanmıştır. Zira Protestan anlayışına göre Tanrı kendi sözü (kelâm) vasıtasıyla yaratıp kurtuluşa erdirmekte ve toplumu inşa etmektedir. Buna bağlı olarak Protestan hayatı Tanrı sözünün yayılması ve gerçekleşmesi şeklinde algılanmıştır. Katolik ve Ortodoks ibadetlerinin merkezinde kilise merasimi ve Komünyon âyini yer

alırken sade ve basit biçimde icra edilen Protestan ibadetinin dayandığı temel unsur ilâhî sözün aktarıldığı vaazdır. İlâhî söze yönelik bu vurgu, Kitâb-ı Mukaddes üzerine yapılan çalışmaların yanı sıra Protestanlık ve özellikle Batı'daki biçimiyle entelektüel karakter kazandıran düşünce geleneğinin gelişmesinde de önemli bir âmil olmuştur. Nitekim Protestan kilise hayatında teoloji büyük yer işgal etmiş ve teologlar büyük itibar görmüştür. Fakat teolojik rasyonalizme karşı olan ve bunun yerine dindarlığı, dinî tecrübeyi ve belli bir hıristiyan yaşam biçimini öne çıkaran Protestan çevreler de vardır. Nitekim Protestanlık içerisinde inanç konusunda ortaya çıkan farklı yaklaşımlar, bireyler ve gruplar arasında teolojik ve ahlâkî anlayış zenginliğinin oluşmasına yol açmıştır. Kutsal metinlerin anlamı ve teolojik konular üzerine yapılan yoğun tartışmalar daima Protestanlık tarihinin aslî bir unsuru olmuştur. Bu durum, Protestan düşüncesinin zaman içerisinde XVI. yüzyıl reformistlerinin benimsediği, hâlâ Ortaçağ skolastik düşünce geleneğinin izlerini taşıyan bakış açısının üzerine çıkmasını sağlamıştır. Bununla birlikte ilk reformistlerin kastettiği reform anlayışını aşmak yerine onu tam mânasıyla anlama ve uygulama çabasında olanlar da Protestan geleneğinde daima mevcut olmuştur.

Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları ve sistematik teolojinin yanı sıra ahlâkî düşünce ve sosyal davranış Protestanlığın bir diğer önemli ilgi alanını oluşturur. Bununla birlikte Protestan anlayışına göre (iyi) eylem kurtuluşu sağlamada tek başına yeterli değildir. Gerek fert gerekse toplum düzeyinde iyi-kötü arasında yapılacak seçim ve inançlı kişinin insanlık ve dünya karşısındaki sorumluluğu İncil'in Îsâ Mesîh'e yönelik şahitliği doğrultusunda yönlendirilmelidir. Protestanlık tarihi boyunca bireysel ahlâk vurgusu, toplumu ve dünyayı yeniden şekillendirme (reform) arzusu, Îsâ Mesîh'in mesajını kişilerin kendi hayatlarına bazan katı biçimde uygulama çabası gibi farklı tarz ve anlayışlar hâkim olmuştur. İmanı dünyaya taşıyıp dinî ve seküler teşebbüsleri birleştirmek suretiyle Tanrı krallığının yolunu hazırlama çabası Protestanlık'ta önemli bir unsurdur. Karşılıksız sevgi anlayışı, hayatın üretken hale getirilmesi, ahlâkî bir erdem olarak bireysel

iş gücünün ve sorumluluğun geliştirilmesi de yine Protestan toplumların önemli özelliklerindendir. Ruhbanlığı reddeden Protestan cemaatleri, bilhassa ilk asırlarda aile müessesesinin ve aile hayatının gelişmesinde etkili olmuştur. Batı kültürünün izlerini taşıyan Protestanlık'taki akılcılığa yönelik

vurgu ve katı bir ferdî disiplin anlayışı, bazan doğruluğu sadece kendinde görme ve kendini beğenme iddiasını da beraberinde getirmiştir.

Protestanlığın bir diğer önemli özelliği çoğulcu yapıya sahip oluşudur. Roma Katolik kilisesinde ortaya çıkan farklı teolojik bakış açısı heretiklik olarak algılanıp dışlanırken aynı durum Protestanlık içerisinde yine Protestan özelliği taşıyan yeni kiliselerin doğması ile sonuçlanmıştır. Bu sebeple Protestanlık devamlı çoğalan bir mezhepleşmeyi temsil etmektedir. Bununla birlikte Protestanlık dairesi içinde yer alan kiliseler arasında da belli noktalarda ortaya çıkan ayırımlardan bahsetmek mümkündür: Devlet bağlantılı olan ve olmayan kiliseler; reform öncesi dönemin uygulamalarını devam ettiren "yüksek" kiliselere karşılık Katoliklik'le ilişkilendirdikleri çoğu uygulamayı reddeden "aşağı" kiliseler; geleneğin ve teolojik Ortodoksluğun hâkim olduğu muhafazakâr Protestanlık anlayışına karşılık aklın ve bilimsel tenkidin verilerine ve moderniteye daha açık olan liberal Protestanlık anlayışı; benzer şekilde XVII. yüzyıl Protestan Ortodoksluğu'nu devam ettiren eski tip Protestanlığa karşılık moderniteyle daha fazla özdeşleşen neo-Protestanlık; kendi piskoposlarına sahip olan (Luteran ve Anglikan) kiliselere karşılık kilise / ihtiyarlar meclisi (sinod) uygulamasını benimseyen (Presbiteryen ve Baptist) kiliseler gibi.

İnanç ve düşünce alanı yanında Protestanlık sosyal eylem noktasında da oldukça zengin bir çeşitlilik sergiler. Diğer hıristiyan kiliselerinde olduğu gibi Protestan kiliseleri başından itibaren hastahane, yetimhane, imarethane ve huzur evi gibi devletin yapamadığı yardım hizmetlerinde oldukça faal olmuştur. Söz konusu sosyal yardım zamanla dinî ve kurtuluş bağlantılı bir muhteva kazanmış, aynı zamanda bilhassa Batı toplumlarında siyasî tarzda yorumlanmak suretiyle bir nevi hıristiyan sosyalizmi ya da sosyal İncil algısı şeklinde ortaya konmuştur. XIX. yüzyıldan itibaren sosyal yardım hizmetleri daha geniş ölçeğe taşınmış ve Batılı olmayan ülkelerde Protestan misyonerliğine kapı aralamıştır. Fakat söz konusu misyonerlik faaliyetleri Katoliklik'te olduğu gibi manastır teşkilâtlanması biçiminde değil daha ziyade ferdî teşebbüsler ya da bazan kilise destekli sair teşkilâtlar doğrultusunda gerçekleşmiştir. Protestan misyoner teşkilâtlarının başında Ortadoğu ve Anadolu'da etkili olan American Board of Commissioners for Foreign Missions ile (Boston, 1810) Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church (1837) gelir. Buna paralel olarak bilhassa Almanya,

İngiltere ve Kuzey Amerika'da dünya çapında bir Protestan misyon anlayışı gelişmiştir. XIX. yüzyıldaki kölelikle mücadele hareketi ve daha sonraki biçimiyle ırkçılık karşıtı hareket, yine XX. yüzyıldaki insan hakları, sosyal adalet ve barış yanlısı akımlar bu misyonun uzantılarındandır. Söz konusu sosyal eylemler ve akımlar bazan mevcut siyasî ve ekonomik dengeler tarafından desteklenirken bazan da bu dengelerle çatışma halinde olmuştur. Bizzat Protestanlık içerisinde mevcut olan çeşitlilik tecrübesi ve bir arada yaşama ihtiyacından hareketle önde gelen Protestanlar, kiliseler ve mezhepler arası birlik (ekümeniklik) ve dinler arası diyalog faaliyetlerine de öncülük etmiştir. 1910'daki World Missionary Conference for Evangelism ile başlayan söz konusu girişim 1948'de Protestan, Anglikan ve Doğu Ortodoks kiliselerini bir araya getiren World Council of Churches isimli teşkilâtın kurulmasıyla sonuçlanmıştır.

Günümüzde 20.000'in üzerinde Protestan kilise ve cemaatleşmesi mevcut olup genellikle bunlar dört ana Protestan oluşumu altında sınıflandırılır. 1. Klasik Protestan Hıristiyanlığı. Beyaz Protestanlar'ın oluşturduğu ve doğrudan XVI. yüzyıl reform hareketine dayanan bu grup 8000 civarında farklı kilise ve cemaatten meydana gelip daha ziyade Avrupa, Kuzey Amerika ve Avustralya'da yer alır. En büyük kesimini Luteran ve Presbiteryen kiliseler oluşturur. Avrupa'daki kiliseler genellikle devletle az veya çok bağlantı halindedir. 2. Afrika, Latin Amerika ve Asya'daki yerli Protestan cemaatleri. Büyük ölçüde Avrupa ve Kuzey Amerika'dan gelen misyonerlerin faaliyetleri sonucunda üçüncü dünya ülkelerinde gelişen ve sayıları 10.000 civarında olan bu kilise ve cemaatler Batı kiliselerinden bağımsız olma iddiasına sahiptir. 3. Anglikan Hıristiyanlığı. 1534'te İngiltere Kralı VIII. Henry'nin kurduğu millî kiliseye (Church of England) dayanan ve Anglikan Birliği çatısı altında toplanan bu kiliseler çoğunlukla Kraliyet Birliği'ne bağlı bölgelerde yer almakla birlikte Kuzey Amerika'daki Episkopal kiliseleri de içine alır. 225 civarında kiliseden oluşan bu grup kendi içinde büyük bir farklılık sergiler. Çoğu Katolik uygulamalarını devam ettiren ve kendilerini Protestan olarak tanımlamaktan kaçınan grup "yüksek kiliseler" olarak adlandırılırken Katolik uygulamaları reddeden grup ise "aşağı kiliseler" diye adlandırılır. 4. Marjinal Protestanlar. Sayıları yaklaşık 1350 olan ve Yahova Şahitleri gibi oluşumları içeren bu grup, farklı mezhepsel özelliklere sahip olmakla birlikte kendilerini Hıristiyanlık dairesi içinde, fakat Katolik veya Ortodoks

anlayışın dışında gören cemaatlerden oluşur. Eski Katolikler gibi kendilerini Roma Katolik kilisesi dışında tutan, ancak süreç olarak Protestanlık'tan bağımsız biçimde gelişen bazı Katolik cemaatler bu gruba dahil değildir.

Protestanlık XIX. yüzyıla kadar Kuzeybatı Avrupa ve Kuzey Amerika bölgeleriyle sınırlı kalmış ve bu süre zarfında İslâm'la kayda değer bir temas geliştirmemiştir. Fakat XIX. yüzyıldan itibaren misyonerlik hareketiyle farklı bölgelere yayılmış, Ortadoğu'daki bazı Ortodoks ve Katolik grupların Protestanlığa geçmesiyle beraber ilk Protestan-müslüman münasebeti başlamıştır. Özellikle XX. yüzyılın ortalarından itibaren genelde Hıristiyanlığın, özelde ise Protestanlığın güney yarım küreye yayılması ve bu bölgelerde yerli versiyonlar oluşturmasıyla birlikte Protestanlığın İslâm'la münasebeti daha da artmıştır. Osmanlı topraklarında bilhassa American Board'a bağlı Protestan misyonerleri yoluyla başlangıçta İstanbul, İzmir, Trabzon ve Bursa'da, daha sonra Doğu ve Orta Anadolu ile güney illerinde çeşitli Protestan birlikleri, okul ve kiliseler oluşturulmuştur. I. Dünya Savaşı sırasında ve Cumhuriyet'in kurulmasından sonra Anadolu'daki misyoner faaliyetleri sekteye uğramış, fakat Protestan oluşumu çeşitli kiliseler ve okullar yoluyla varlığını sürdürmüştür. Günümüzde İstanbul, Ankara, İzmir, Bursa ve Antakya'da Ermeni, Rum, Süryânî, Türk ve yabancı (Alman vb.) Protestan gruplarına ait kiliseler ve çeşitli şehirlerde oluşturulmuş dua evleri mevcuttur. Bu kiliselerin çoğu Türkiye Bağımsız Protestan Kiliseler Birliği'ne bağlıdır.

Protestanlık, hıristiyan dünyasında Katoliklik ve Ortodoksluk'la mukayese edildiğinde sayıca en küçük grubu oluşturur. Günümüz Protestan nüfusu adına kesin rakam vermek güç olmakla birlikte Fransız din sosyologu Jean Bauberot'nun 1985 yılına ait bir araştırmasına göre dünya Protestanları'nın bölgelere göre dağılımları şöyledir:

Avrupa 115 milyon

Kuzey Amerika 110 milyon

Afrika 80 milyon

Asya 50 milyon

Avustralya, Yeni Zelanda ve Okyanusya 14 milyon

Latin Amerika 12 milyon

Toplam: 381 milyon

Protestan mezheplerinin sayıca devamlı artmasına karşılık Protestan grupları arasında çeşitli birleşme veya gruplaşma teşebbüsleri söz konusudur. Dünya Kiliseler Konseyi'nin yanı sıra artık çoğu ülkede Protestan kilise ve cemaatlerini temsilen National Council of Churches tarzında teşkilâtlar kurulmaktadır. Yine Anglikan Kiliseler birliğine benzer şekilde Luteran, Presbiteryen, Baptist vb. kiliseler dünya çapındaki birliklerini oluşturmaktadır. Öte yandan farklı Protestan kilise ve cemaatleri arasında kurulan ve dünya Protestanlar'ı için evrensel düzeyde platformlar oluşturan Hıristiyan Gençler ya da Hıristiyan Kadınlar Derneği veya Dünya Hıristiyan Öğrenci Federasyonu gibi teşkilâtlar söz konusudur.

BİBLİYOGRAFYA

P. Tillich, The Protestant Era, Chicago 1948; J. Dillenberger - Cl. Welch, Protestant Christianity Interpreted Through its Development, New York 1954; G. W. Forell, The Protestant Faith, New Jersey 1960; R. McAfee Brown, The Spirit of Protestantism, New York 1961; C. W. Kegley, Protestantism in Transition, New York 1965; E. G. Leonard, A History of Protestantism, London 1965-68, I-III; M. E. Marty, Protestantism, New York 1972; Cl. Welch, Protestant Thought in the Nineteenth Century, New Haven-London 1972-85, I-II; World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World (ed. D. B. Barrett), New York 1982; J. Baubérot, “Le Protestantisme”, Le Grand Atlas des Religions, Paris 1988, s. 113-115; W. R. Ward, The Protestant Evangelical Awakening, Cambridge 1992; Encyclopédie du protestantisme (ed. P. Gisel), Paris 1995; Mustafa Numan Malkoç, İstanbul'daki Protestan

Kiliseler, İstanbul 1999; Ali Erbaş, Hristiyanlık’ta Reform ve Protestanlık Tarihi, İstanbul 2004.

Jacques Waardenburg

PRUSYA

Bugünkü Almanya'nın doğu kesiminde kurulmuş Berlin merkezli Alman krallığı.

Avrupa tarihinde değişik dönemlerde farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte daha çok 1713-1867 yıllarında etkili bir siyasî teşekkül olan Prusya Krallığı'nı ifade eder. Başlangıçta Hohenzollern hânedanı idaresindeki Brandenburg seçici prensliği olarak Mukaddes Roma Germen İmparatorluğu'nun bir parçası iken Brandenburg Dükalığı'nın krallık statüsü kazanmasıyla ortaya çıkmış, 1871'den sonra Alman İmparatorluğu'na dönüşerek bunun bir parçası haline gelmiştir.

Pruslar, Baltık kavimlerinden Vistül nehrinin aşağı kısmının doğusunda oturan, Baltık dil gruplarına mensup bir halk olarak X. yüzyılda kayıtlarda ilk defa Pruzzen adıyla geçer. Ziraat ve hayvancılıkla uğraşmakla beraber savaşçı bir kavim diye tanınan Pruslar'ın Hıristiyanlığa tam olarak geçişi XIII. yüzyılda gerçekleşti. Alman Şövalye tarikatının (Töton) zorlu mücadeleleri (1231-1283) sonucunda Hıristiyanlık tutunduğu gibi bu bölgeye Alman köylüleri yerleştirildi. XIV. yüzyıl ortalarında Prusyalılar'ın büyük bölümü Almanca konuşmaya başladı.

Prusya Devleti, 1415'ten itibaren Brandenburg Seçici Prensliği'nde (Kurfürstlüğü) hüküm süren Hohenzollern hânedanının eseridir. Bu ana bölgeye XVII. yüzyılda Prusya Dükalığı ve Ren-Vestfalya (Rhein-Westfallen) topraklarından Cleve, Mark ve Ravenberg bölgeleri ilâve edildi. Birbirinden ayrı ve dağınık olan toprakların zamanla bütünlük arzeden bir yapıya kavuşmasıyla devlet 1701'de krallık unvanını aldığı Doğu Prusya'dan ötürü bu isimle anılmaya başlandı. "Büyük Kurfürst" (seçici prens / elektör) diye anılan Friedrich Wilhelm (1640-1688) Brandenburg-Prusya'nın gerçek kurucusu oldu. Halefi III. Friedrich (1688-1713) Polonya vasalliğinden kurtulan Doğu Prusya'da krallık unvanını aldı ("Prusya'da kral" / König in Preussen olarak I. Friedrich) ve 18 Ocak 1701'de Königsberg'de taç giydi. Bu dönemde Prusya Viyana Muhasarası'yla başlayan Türk savaşlarına kuvvet gönderdi. Almanya içindeki savaşlara

(Pfalz / Palatinat Veraset Savaşı 1689-1697), İspanya Veraset Savaşı'na (1701-1713) ve özellikle hayatî bir önem taşıyan kuzeydeki savaşlara (Büyük Kuzey Savaşı, 1701-1721) katıldı ve bu savaşlar sonunda bazı toprak kazançları sağlandı.

Bu dönemde Berlin giderek önemli kültür merkezlerinden biri haline dönüşmeye başladı. Burada 1696'da Güzel Sanatlar Akademisi, 1700'de İlimler Akademisi açıldı. Halle'de 1694'te bir üniversite kuruldu. Küçük Prusya-Brandenburg'un iyi işleyen bürokrasisi ve sağlam kurumları yanında katı disiplini ve harekât kabiliyetiyle öne çıkan ordusu sayesinde askerî bir güç haline gelmesi "asker kral" lakabıyla anılan Friedrich Wilhelm (1713-1740) ve "büyük" unvanıyla tarihe geçen II. Friedrich (1740-1786) devirlerinde gerçekleşti. Friedrich Wilhelm, Küçük Prusya'nın nüfusuyla mütenasip olmayacak bir oranda asker sayısını 83.000'e çıkarttı. Bu asker kral zamanında Kuzey Savaşı'na katılan ve İsveç'e karşı savaşan Prusya Ön-Pomeranya ve Stettin'i ele geçirerek sınırlarını genişletti (Stockholm Barışı, 1720). Avusturya Veraset Savaşı'ndan yararlanan II. Friedrich ise Avusturya'nın zengin bir vilâyeti olan Şilezya'ya saldırdı ve uzun bir mücadelenin başlamasına (1740-1742, 1744-1745, 1756-1763) yol açtı. "Yediyıl savaşları" olarak bilinen son büyük savaşta II. Friedrich, Avusturya yanında Rusya ve Fransa ile de aynı anda savaşmak zorunda kaldı ve parlak zaferler kazanarak çok defa üstünlük sağladı, pek çok defa tamamen yıkımın ve çöküşün eşiğine geldi. 1762'de Rusya'da Çariçe Elizabeth'in ölümü, yerine Friedrich hayranı III. Peter'in (Petro) geçmesi, askerlerini geri çekmesi ve barış yapması Prusya'yı "mûcizevî" bir şekilde kurtardı. II. Friedrich, Yediyıl savaşları sonunda İngiltere'nin yardımlarını

almış olarak ayakta kalmayı ve Şilezya'yı elinde tutmayı başardı (Hubertusburg Barışı, 15 Şubat 1756). Bu barış neticesinde Prusya artık Avrupa'nın büyük devletleri arasında yer almaya başladı. Prusya-Avusturya mücadelesi Alman dünyasında liderlik sorununu da ortaya attı ve ileride millî birliğe giden yolda önderliğin kimin tarafından üstlenilmesi gerektiğini tartışmaya açtı.

II. Friedrich 1764'te Rusya ile ittifak yaptı; 1768'de başlayan Türk savaşı esnasında Rusya ve Avusturya ile birlikte Polonya'nın ilk bölünmesinde (1772) önemli rol oynadı. Bu paylaşımda ele geçirilen Batı Prusya

toprakları (Danzig, Thorn ve Ermland hariç) sebebiyle Doğu Prusya ile doğrudan karasal irtibat kurulmuş olduğundan “Prusya’da kral” unvanını artık resmen “Prusya kralı” olarak değiştirdi. II. Friedrich, II. Joseph’in Almanya’daki genişleme planlarına, Bavyera veraseti sebebiyle kısa süren bir silâhlı mücadeleyi göze almış olarak (1778-1779) ve Alman Prensler Birliği’ni kurarak (1785) engel oldu. Ölümünde geriye 195.000 km² toprak ve 5,5 milyon nüfus içeren üstün donanımlı bir devlet ve Avrupa’nın en iyisi olarak nitelenen 195.000 kişilik bir ordu bıraktı.

Halefi II. Friedrich Wilhelm zamanında (1786-1797) Prusya, 1793 ve 1795 tarihli Polonya parçalanmalarından 112.000 km² ile önemli ölçüde kazançlı çıkmış olmakla beraber ülkeye katılan 2,5 milyonluk Polonya nüfusu sebebiyle ileriki dönemlerde büyük sıkıntılar yaşadı. 1795’te Prusya nüfusun % 40’ı Katolik ve Slav olan, genel nüfusun beşte biri göçmenlerden oluşan ve büyük bir yahudi topluluğu içeren bir devlet görünümündeydi. Napolyon savaşları boyunca (1792-1814) bütün Avrupa gibi Fransa’nın saldırı ve işgaline uğradı. Jena ve Auerstedt zaferlerinden sonra Çar I. Alexander’in Napolyon ile Tilsit’te anlaşması üzerine ağır bir barışı kabul etmek zorunda kaldı (9 Temmuz 1807). Başta Polonya’dan gasbettikleri olmak üzere elindeki toprakların yarısını kaybetti. Fransız üstünlüğü dönemi bütün Avrupa’da olduğu gibi Prusya’da da yabancı hâkimiyetin reddedilmesine, ulusal duyguların yükselmesine ve bu anlamda belirli bir bilinçlenmeye yol açtı. 1807 sonbaharında başbakanlığa getirilen von Stein zamanında Hardenberg ve Scharnhorst gibi devlet adamlarının öncülüğünde bu felâketli ortama rağmen devletin yeniden yapılandırılmasına çalışıldı. 1810’da Wilhelm von Humboldt tarafından kurulan Berlin Üniversitesi, dönemin diğer düşünürleriyle beraber bu alanda nasyonalist olduğu kadar liberal açıdan da önemli etkiler icra etti. Bu dönemde Prusya, Napolyon’un Moskova seferine çıkması ile oluşan koalisyon içinde yer alarak Fransız üstünlüğünün sona ermesinde önemli katkıda bulundu. Napolyon’un yenilmesinde, kesin olarak bertaraf edilmesinde (1815 Waterloo) ve Viyana Kongresi’nde (1814-1815) öncü rol üstlendi. Sonunda Polonya topraklarının büyük bir kısmını Rusya’ya terketmek zorunda kalmış olsa da 278.000 km² toprak ve 10,5 milyon nüfusla daha önceki büyük devlet konumuna tekrar kavuştu.

Yeniden yapılanan Prusya siyasî ve beşerî coğrafyası itibariyle eskisinden

oldukça farklı bir kuruluş içindeydi. Fransa hâkimiyetine karşı verilen hürriyet savaşları neticesinde esmekte olan liberal havaya rağmen III. Friedrich Wilhelm (1797-1840), özellikle Alman birliğiyle ilgili beklentilere cevap vermeye ve bu amaç uğruna Avusturya ile savaşmaya niyetli değildi. Viyana Kongresi, otuz beş devlet ve dört serbest şehirden oluşan Alman Federasyonu'nu oluşturmuştu ve bunun başında da Avusturya bulunuyordu. Prusya'da bu dönemde de mülkî, askerî ve malî alanda yeni düzenlemelere devam edildi. Alman topraklarında, ilerideki siyasî bütünleşme üzerinde de etkili olacak olan genel bir gümrük birliğine gidilmesinin temelleri atıldı (1828-1834). Bununla beraber köylülerin hakları büyük toprak sahibi soylular lehinde olmak üzere tekrar kısıtlandı (1816). Liberal bir anayasa talepleri ise başarısız kaldı. 1817'den itibaren çeşitli mezhepler (Luteranlar ve Reform Kilisesi Birliği, buna karşı çıkan Kadim-Luteranlar ve her üçüne de karşı olan Katolikler) arasındaki çekişmeler önemli bir mesele olarak ortaya çıkarken IV. Friedrich Wilhelm zamanında (1840-1861) liberal anayasa talepleri ve ulusal bütünlüğü içinde bir Almanya kurulması istekleri giderek daha da güçlendi.

1848-1849 ihtilâlleri Alman devletlerinde büyük sarsıntılara yol açarken Prusya çağın taleplerine cevap veren bir anayasa ilân ederek (5 Aralık 1848) fırtınayı en az zararla geçiştirdi. Bütün Almanlar'ı temsilen Frankfurt'ta toplanan meclisin Avusturya karşıtlığı içinde Prusya kralını soyuna intikal etmek üzere Alman imparatoru olarak seçmesi (28 Mart 1849), böyle bir unvana bir ihtilâl meclisi tarafından verilmiş olarak sahiplenmek istemeyen kral tarafından kabul edilmedi. Demokratik-liberal ayaklanmalar her yerde Prusya kuvvetlerinin de katkısıyla bastırıldı ve kontrol altına alındı. İhtilâlle baş eden tek ülke olarak Prusya diğerlerinin liberal gelişmeler karşısındaki korkusundan istifade etmesini bildi ve önderliğinde yirmi sekiz hükümdarın iştirak ettiği bir Alman birliği kuruldu (1849). Böylece 1871'de gerçekleştirilecek olan Alman İmparatorluğu içinde yer alacak olanlar genelde belirlenmiş oluyordu.

1853-1856 arasında cereyan eden büyük Avrupa savaşında (Kırım Savaşı) Rusya yanlısı bir tarafsızlık içinde kalan Prusya, eylemli tarafsızlığıyla müttefikler yanında yer alan ve Tuna prensliklerini (Eflak-Boğdan) Rusya'ya bırakmak istemeyen Avusturya'nın bu tutumundan ötürü oluşan hoşnutsuzluktan faydalandı. Kendi önderliğinde birliğe giden yolda

1866’da Avusturya, 1870-1871’de Fransa ile savaşmak zorunda kaldığında Rusya’nın yanlı tarafsızlığı hayatî bir yardım anlamı kazandı. Böylece 18 Ocak 1871’de Prusya Kralı I. Wilhelm, Versailles’da Alman imparatoru ilân edildi. Prusya başbakanın aynı zamanda imparatorluk başbakanı olması, dış işleri, kara ve deniz kuvvetlerinin merkezî hükümet tarafından yönetilmesi Prusya’nın imparatorluk üzerindeki hâkimiyetini pekiştirmekteydi. Bu anlamda 1871-1918 arası Prusya tarihi imparatorluk tarihiyle içiçe girdi.

Prusya’nın bundan sonraki siyasetine 1862’de başbakan olan Otto von Bismarck damga vurdu. Prusya, Fransa’yı izole etme ana siyaseti doğrultusunda Rusya’nın uzaklaşmasından doğacak sakıncaları Avusturya-Macaristan’la ikili ittifak antlaşması yaparak telâfi etti (1879). Rusya’nın da katılmasıyla Üç İmparator İttihadı’nı oluşturdu (1881). Rusya ile yapılan Teminat Antlaşması’yla iki cepheli savaş kâbusu önlendi (1887). Bismarck idaresi, kurulan imparatorluğun güvenliğinin sağlanması kaygısını daima öne çıkaran bir siyaset izledi. Afrika’da ve bazı okyanus adalarında sömürgeler elde ettiyse de diğer sömürgeci devletlerin anlaşmazlıklarından uzak kalmaya çalıştı. İçeride başlattığı kültür savaşıyla (1872-1887) Katolik kilisesini ve partisini karşısına aldı, Prusya’da tedrîsatı devlet denetimi altına soktu, Sosyalistler Kanunu’yla (1878) çalışanların baskı altında tutulmasını amaçladı ve dönemin sosyal içerikli cereyanları karşısında yer aldı. 1883’te işçi sınıfının durumunun düzeltilmesine katkıda bulunacak bir süreç başlattı. II. Wilhelm’in (1888-1918) takip edeceği yeni politikalar, dünya gücü olma, hayat sahası, sömürgeler edinme, Şark’a doğru yayılma gibi Almanya’yı diğer büyük devletlerle

karşı karşıya getirebilecek planları içinde ömür boyu ihtiyatlı bir siyaset izleyen Bismarck’ın yer almayacağı açıktı. Onun istifası ile Almanya’da olduğu kadar Avrupa’da da dünya siyasetini etkileyecek yeni bir dönem başladı (Mart 1890).

Ağır sanayi dallarında ve askerî alanda üstün bir konuma geçen ve en yakın rakibi İngiltere’yi pek çok alanda geri bırakan, inşa ettiği donanması ile ciddi bir tehdit oluşturan Prusya önderliğindeki Almanya’nın uyguladığı büyük devlet siyaseti tam bir felâketle sona erdi ve Prusya’nın 1870’ten beri edindiği kazanımların tamamını kaybetmesine yol açtı. XX. yüzyıla üç kademeli seçim sistemine karşı mücadele veren sol akımların ağırlığında

girildi. Patlayan Dünya Savaşı'na rağmen sol partiler demokratik ve sosyalist programlı taleplerinde ısrarcı olmaya devam ettiler. Hiçbir zafer ihtimaline yer vermeyen üç cepheli savaşın nihayetindeki çöküş Prusya'yı iç kargaşaya düşürdü. Kasım 1918'de çeşitli halk şûraları önderliğinde çıkan ayaklanmalar her tarafı sardı ve monarşilerin sonunu getirdi. Çeşitli Alman devletlerinde ve bu arada Prusya'da cumhuriyet ilân edildi (9 Kasım 1918). Kaiser Wilhelm tahttan çekilmek zorunda kaldı ve Hollanda'ya kaçtı (10 Kasım 1918). İktidar sosyalistlerin ve sosyal demokrat partilerin eline geçti. 11 Kasım'da mütarekenin ağır şartları kabul edildi. Bütün Almanya'yı temsil eden geçici bir hükümet kuruldu, yeni seçimler yapıldı, Weimar'da çalışmalara başlayan kurucu meclis yeni bir anayasa hazırlayarak ilân etti (11 Ağustos 1919). Bu anayasaya göre Federal Alman Cumhuriyeti içinde Prusya'nın kendi devlet sınırlarıyla bağımsızlığı korunmuş olmakla beraber imparatorluktaki önder konumuna son veriliyordu. Prusya ve imparatorluk başbakanlıkları birbirinden ayrıldı. Prusya kendine yeni bir anayasa yaptı (30 Kasım 1920) ve demokratik parlamenter bir serbest devlet olarak kabul edildi. Bu sırada Versailles Barış Antlaşması'yla (1919) toplam 4,5 milyon nüfus ve 56.000 km² toprağı elden çıkarmak zorunda kalmıştı. Batı Prusya'nın kaybıyla Doğu Prusya ile olan karasal irtibat ortadan kalktı. Böylece Prusya iki ayrı parçaya bölünmüş ve toprak bütünlüğünü kaybetmiş oluyordu.

I. Dünya Savaşı sonrası Prusya tarihi 1870 öncesinde olduğu gibi tekrar genel Alman tarihinin bir parçasını teşkil etmeye başladı. Alman genelinin aksine Prusya'da siyasî iktidar sosyal demokrasinin elinde kaldı (Otto Braun kabineleri: 1920-1921; 1921-1925; 1925-1933). Sol ağırlıklı hükümetler Nasyonal Sosyalistler'in 24 Nisan 1932 tarihindeki seçim zaferine kadar devam etti. Hükümet krizi, federal başbakan von Papen'in Cumhurbaşkanı Hindenburg tarafından yetkilendirilmiş olarak Prusya hükümetini dağıtması ve kendisini Prusya federal komiseri ilân etmesiyle sona erdi (20 Temmuz 1932). Prusya bakanlıkları federal kuvvetler tarafından işgal edildi ve bakanlıklar boşaltıldı. Prusya idaresi federal hükümet tarafından üstlenilen (1871-1918 arasındaki Alsas-Loren bölgesinde olduğu gibi), kendine ait bir hükümeti olmayan federal bölge statüsüyle yetinmek zorunda kaldı. 30 Ocak 1933'te Adolf Hitler'in iktidarı ele geçirmesiyle yeni bir döneme girildi. Göring sembolik olarak Prusya başbakanlığına getirildi (11 Nisan 1933). Ancak devlet olarak varlığı artık

sona ermiş oluyordu ve nihayet 25 Şubat 1947'de II. Dünya Savaşı sonrası işgal kuvvetleri tarafından resmen dağıtıldı. Geriye hâlâ yaşamakta olan, olumlu ve olumsuz tartışmalara konu edinilen, Alman birliğini kurduğu için yüceltilen, ancak militarizmi eleştirilen, her iki dünya savaşının da müsebbibi diye yargılanan, Demokratik Doğu Almanya'nın bir parçasını teşkil eden toprakları sebebiyle her iki Almanya'nın tekrar birleşmesinde eski defterleri ortaya çıkarılan, nihayet zaman içinde gerçek bir efsane haline dönüşmüş olan tarihî hâtırası kaldı.

Prusya-Osmanlı İlişkileri. Bu konuyla ilgili ilk bilgiler, Roma-Alman İmparatorluğu içinde yer almasından ötürü bu bağlamda verilmekte ve İstanbul'un fethinden sonra imparatorluğa karşı muhtemel bir Türk saldırısından korkulduğundan, gerekli önlemlerin alınması çerçevesindeki savunma planları içinde Brandenburg Kürfürstü II. Friedrich'in 200 atlı ve 300 yaya temin etmesi öngörülmekteydi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1529 ve 1532 tarihli seferlerinde imparatorluğun savunulması amacıyla Türkler karşısında önemli miktarda Brandenburg kuvveti yer almıştı. 1532'deki Alman seferi esnasında Türkler'le savaşan müstakbel Kürfürst II. Joachim ün kazanmış ve "Hektor" lakabıyla anılmıştı. II. Joachim on yıl kadar sonra imparatorluk kuvvetlerini Macaristan'a sevketmiş, Peşte'ye saldırmış ve bu olay Osmanlı kaynaklarında ("Brandeburski ülkesi herseki Joachim köpeği") zikredilmiştir (Schwarz, sy. 9 [1989], s. 365). Daha sonraki karşılaşmalarda da imparatorluk ordusunda birçok Brandenburg askeri ve subayı Türkler'e karşı savaşmıştır.

Prusya, Osmanlı Devleti'yle doğrudan irtibat kurulmasından çok önce Kırım Hanlığı ile siyasî ilişkiler içine girmiş bulunuyordu. 1656 yılı Mayıs sonunda Mehmed Ali Mirza başkanlığında Kırım'dan gönderilen bir elçilik heyeti, İsveç'in Polonya'ya saldırmasını önlemesi ricasıyla Königsberg'de Kürfürst Friedrich Wilhelm'in huzuruna çıkmıştı. Buna rağmen I. Kuzey Savaşı olarak bilinen bu savaşlarda (1654-1660) Prusya İsveç yanında yer almış ve Leh-Tatar ittifakına karşı savaşmış, 1657'de Tatar akınları Doğu Prusya'ya kadar uzanmış, yağmalar ve esir almalar söz konusu olmuştur. Aynı yılın sonbaharında taraf değiştiren kürfürst Polonya ile ittifaka girmiştir. 1659'da yeni bir Kırım elçilik heyeti gelmiş ve Kırım hanından Türkçe bir nâme getirmiştir. Bahçesaray'a bir elçilik heyeti yollayarak karşılık verme düşünceleri ortaya atıldığında bu iş için Osmanlı sadrazamı

ile irtibat kurulması gerektiği söz konusu olmuştur. Ancak ertesi yıl Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın sefere çıkması sebebiyle dostane yaklaşımlara imkân kalmamıştır. Prusya kuvvetleri bu savaşlarda Hollstein dükü idaresinde yer almıştır. Savaş esnasında Prusya-Brandenburg topraklarında "Hıristiyanlığın ezelî düşmanı" olan Türkler'i cezalandırması niyazıyla her ayın ilk çarşambası genel dua, tövbe ve perhiz günü olarak belirlenmiş, Türkler'e karşı verilecek mücadelede kullanılmak üzere Türk vergisi ihdas edilmiştir. Evliya Çelebi de 1663'te 35.000 askerin "Alman denizine kadar yerleri vurup yakmak yıkmak için" yola çıktığından bahsederken bunların arasına Brandenburg şehrini de katmaktaydı (Seyahatnâme, VI, 312).

Kırım elçileri 1670 ve 1671 yıllarında da Berlin'e gelmiş ve mektup teâtisinde bulunulmuştur. Ancak 1672-1675 arasında Brandenburg yardımcı kuvvetleri Kont Friedrich von Dönhoff kumandasında Polonya'nın yanında Türk savaşlarına iştirak etmiştir. Barıştan sonra Aralık 1677 ve 1679'da iki elçilik heyeti daha gelmiştir. İsveç-Polonya-Rusya ve Prusya / Brandenburg arasındaki değişken dostluk ve düşmanlıklar ışığında Kırım hanının da kendine mahsus bağımsız bir kuzey siyaseti yürüttüğü anlaşılmaktadır. Danimarka dahil olmak üzere buralara gönderilen elçiler bunun bir göstergesidir. 1683 Viyana Muhasarası'yla başlayan Büyük Türk savaşları esnasında yine dua, tövbe ve perhiz günleri ilân edilmiş olarak 7000 yaya ve 1200 süvariden oluşan Brandenburg kuvvetleri Alman imparatorluk ordusunda yer almak üzere Macaristan'a sevkedilmiş, ayrıca tahsis edilen kuvvetler Polonya

ordusu içinde Türkler'e ve Tatarlar'a karşı savaşmıştır (Schwarz, sy. 9 [1989], s. 374). Bu uzun mücadelelerin son büyük savaşı olan Zenta yenilgisinde Otto von Schlabberndorfs kumandasında etkin bir rol oynamışlardır (1697). Karlofça Barışı ile beraber silâhlı karşılaşmalar sona ererken Habsburg ve Hohenzollern hânedanları arasında ileride daha açık bir şekilde ortaya çıkacak olan zıddıyetin ilk işaretleri de verilmeye başlamıştır. 1701'de Prusya'da kral unvanını almış olan I. Friedrich, Macaristan'daki Habsburg karşıtı gruplarla ve bu arada ayaklanan ve Osmanlı Devleti'nden destek gören (1704) Rákóczi'yle el altından irtibat kurmaya çalışması imparatorun infialine yol açmıştır. Ayrıca Osmanlı Devleti'yle doğrudan ticarî irtibat kurma yolları araştırılmaya başlanmış,

Elbe-Spree-Oder-Tuna bağlantılı bir su yolu oluşturulması planları yapılmıştır (1701).

Prusya ve Osmanlı Devleti arasındaki ilk resmî ilişkiler, 1718 Pasarofça görüşmeleri öncesinde yapılan diplomatik açılımlar çerçevesinde Sadrazam Nişancı Mehmed Paşa'nın Polonya ve Rusya yanında Prusya Kralı I. Friedrich Wilhelm'e de dostluk tesisini arzu eden 11 Safer 1130 (14 Ocak 1718) tarihli bir mektup yollamasıyla başlamıştır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1946, vr. 71b-72a). 1721 başlarında diplomatik ilişki imkânlarını yoklamak üzere Johannes Jurgowski gönderilmiş, ancak sadece III. Ahmed'in dostluk dileklerini içeren cevabî mektubunu alarak geri dönmüştür. 1739'da Teğmen Johann von Sattler ve 1741'de Joseph Seewald gizliden gizliye ilişki içinde olmak üzere gönderilmiştir. II. Friedrich, Şilezya'ya saldırması sebebiyle Avusturya ile başlayan savaşlarda ve bilhassa Yediyıl savaşlarında, bu devleti arka cephesinden sıkıştıracak bir güç olarak Osmanlı Devleti'ni harekete geçirmek için çok uğraşmış, ancak bu tür girişimlerini düşmanlarından gizlemek ve gerektiğinde inkâr etmek durumunda kalmıştır (Beydilli, Serta Balcanica-orientalia Monacensia, s. 226-229; Büyük Friedrich ve Osmanlılar, s. 10-11). 1755'te gizlice gönderdiği Karl Adolf von Rexin'i öncelikle Türkler'le resmî münasebetleri başlatmak ve bir ittifak antlaşması yapmakla vazifelendirmiştir. İsveç elçisi Gustav Celsing'in yardımıyla Bâbıâli ile irtibata geçebilmiş, ancak yine dostluk vaadi içeren bir cevabî mektupla geri dönmek zorunda kalmıştır. Rexin Ocak 1757'de tekrar gelmiştir. 30 Ekim'de III. Mustafa'nın tahta geçmesi Prusya için olumlu sonuçlar verebilecek bir gelişme olmakla beraber sadâret makamında bulunan Râgıb Paşa'nın Avusturya ile savaşa yol açabilecek gelişmelerden uzak kalmak istemesi II. Friedrich'in beklentilerine cevap vermemekteydi. İki devlet arasındaki ittifakın ancak Avusturya-Rusya ve Fransa ile savaşan Prusya'nın yanında yer alan ve özellikle malî yönden destekleyen İngiltere'nin garanti etmesiyle olumlu bakan Râgıb Paşa böyle bir garantinin verilmeyeceğini iyi bilmekteydi. Böylece III. Mustafa'nın arzu etmesine rağmen Prusya'nın yanında Avrupa'daki savaşta yer almak anlamına gelecek bir ittifak antlaşması yapılmasını engellemiş ve Rexin ileride böyle bir antlaşma yapılabileceği kapısı açık kalmak kaydıyla ancak bir dostluk ve ticaret antlaşması elde etmiştir (22 Mart 1761). Rexin Prusya elçisi olarak resmen tanınmış ve iki devlet arasında şimdiye kadar gizlice sürdürülen siyasî ilişkiler artık açıkça

yürütülmeye başlanmıştır. Râgıb Paşa'nın ölümünden (8 Nisan 1763) sonra Prusya ile ittifak işinin peşine düşen III. Mustafa bunun olup olmayacağını tahkik için Ahmed Resmî Efendi'yi Berlin'e göndermiştir. Bu ilk Osmanlı sefâret heyetinin Prusya'ya gelmesi II. Friedrich'in pek arzu ile görmek istemediği bir olaydır (Kasım 1763). Kral, düşmanlarıyla bir barış antlaşması yaparak Yediyıl savaşlarına son vermiş olduğundan (15 Şubat 1763 Hubertusburg barışı) Türk ittifakının artık kıymeti kalmamıştı ve böyle bir ittifak için artık çok geçti.

1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı esnasında roller tersine dönmüş, Osmanlı devlet adamlarında Prusya'nın müdahalesini sağlamak düşüncesi ağırlık kazanmış olmakla beraber 1764'ten beri II. Katharina ile ittifak içinde olan ve Polonya bölünmesini gerçekleştirerek (1772) silâhlara sarılmadan büyüme imkânı bulan Prusya için böyle bir tutum içine girmek söz konusu olmamıştır. Yine de Küçük Kaynarca Antlaşması'yla daha da güçlenen Rusya karşısında tedirginlik duyulmaktaydı. Öte yandan 1787-1788 Rus ve Avusturya'ya karşı verilen iki cepheli savaşlarda Avusturya'nın Osmanlı Devleti aleyhine toprak kazançlarıyla genişleyebilme ihtimali Prusya'da daha büyük bir tedirginlik yaratmıştır. Prusya Başbakanı Hertzberg'in hazırladığı planlar böyle bir şeyin önlenmesini hedef almaktaydı. Osmanlı topraklarını ele geçirmiş olarak genişleyebilecek olan Avusturya karşısında Polonya'nın bazı toprakları Prusya'ya terketmesiyle denge sağlanması düşünülmekteydi. Buna göre Osmanlı Devleti Kırım'dan ebediyen vazgeçecek, Beserabya'yı Özü ile birlikte Rusya'ya, Eflak ve Boğdan'ı Avusturya'ya terkedecek, Avusturya ise Galiçya'yı Polonya'ya verecek, Polonya da buna karşılık Danzig ve Thorn şehirleriyle Posen ve Kaliç bölgelerini Prusya'ya bırakacaktı (Prusya buraları Polonya'nın 1793'teki ikinci bölünmesinde elde etmiştir). Planın tatbike kalkışılması beklenmedik bir sonuç vermiş, Prusya'yı Osmanlı Devleti ile savaşın ortasında üstelik her iki düşmanına karşı saldırı ve savunma amaçlı bir ittifaka götürmüştür (31 Ocak 1790; Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifakı, s. 61 vd.). Yapılan ittifak antlaşmasının özellikle Rusya'ya karşı savaşılmasını öngörmesi Osmanlı devlet adamları için gerçek bir başarı olmakla beraber Berlin'de kabul görmemiştir. Kralın buna rağmen antlaşmayı tasdik etmesi durumu değiştirmemiş, ittifak antlaşmasının öngörüldüğünden daha fazla sorumluluk içerdiği açıkça ifade edilmiş ve yalnızca Avusturya'nın barışa zorlanması için askerî önlemlere tevessül edilmiş olarak vebali

İstanbul'daki elçi Friedrich von Diez'in sırtına yüklenmiştir. Neticede hem Herzberg hem Diez görevlerini bırakmak zorunda kalmışlardır. Prusya kralı ordusunun başında olarak savaşla tehdit ettiği Avusturya'yı Osmanlı Devleti ile barış yapmaya zorlamıştır (27 Temmuz 1790, Reichenbach Konvensiyonu). Avusturya ile böylece önemli bir toprak kaybına yol açılmadan barış yapılmıştır (Ziştovi Antlaşması, 4 Ağustos 1791). Prusya'yı Rusya'ya karşı harekete geçirmek amacıyla Ahmed Azmi Efendi elçi olarak Berlin'e gönderilmişse de (11 Kasım 1790) netice değişmemiş

ve Rus savaşı Yaş Antlaşması'na kadar (10 Ocak 1792) devam etmiştir.

İhtilâl Fransası'nın monarşik idareler ve eski rejime karşı oluşturduğu tehdit ve 1792'de bütün Avrupa'yı saran savaşlara sebebiyet vermesi, daha sonraki Napolyon dönemi ve savaşları neticesinde Prusya'nın işgali ve Fransa tahakkümü altına girmesi (1806) iki devleti birbirinden uzaklaştırmıştır. Viyana Kongresi'nden (1815) sonra tekrar büyük devletler arasındaki yerini alan Prusya, gelişen Avusturya karşıtlığından ötürü daha ziyade Rusya'ya yakın bir siyaset izlemeye başlamıştır. Osmanlı-Rus savaşlarında 1829'da General Müffling'in İstanbul'a gönderilmesi örneğinde (Jorga, V, 292) veya Bismarck riyasetindeki Berlin Kongresi'nde (1878) olduğu gibi ara bulucu olarak etkin roller üstlenmiştir. Osmanlı ordusunun yenilenmesinde teknik hizmetler sunmak üzere Prusya subaylarından, Prusya ordusu nizamnâmelerinden ve özellikle redif teşkilâtından istifade edilmiştir. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya karşı hazırlanmakta olan ordunun kurmay heyetini teşkil etmek üzere vazifelendirilen ve 1835-1839 arasında hizmet gören Mülbach, Fischer, Fichte gibi Prusyalı zâbitler içinde ileride ünlü bir asker olan Helmuth von Moltke önemli bir yer tutmuş ve imparatorluğun sonuna kadar devam edecek olan Kaehler (1882-1885), Von der Goltz (1885-1895), Liman von Sanders (1913) gibi Prusya-Alman askerî heyetlerinin başlangıcını teşkil etmiştir (Wallach, s. 31 vd., 111 vd.; Pomiankowski, s. 35 vd.). Prusya asker ve subaylarının toplam sayısı 13.500'ü bulmuş olarak (Wallach, s. 227) ancak I. Dünya Savaşı sonunda Osmanlı topraklarını terketmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Prusya Başvekiline Mektup (1718), TSMK, Revan Köşkü, nr. 1946, vr. 71b-72a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 312; Hammer, GOR, IV, 172; Zinkeisen, Geschichte, VI, 590 vd.; Handbuch der europäischen Geschichte (ed. Theodor Schieder), Stuttgart 1968, I-VII, tür.yer.; M. Freund, Deutsche Geschichte, München 1969; Gümeç Karamuk, Ahmed Azmi Efendis Gesandtschaftsbericht als Zeugnis des osmanischen Machtferfalls und der beginnenden Reformära unter Selim III., Frankfurt 1975, tür.yer.; S. Haffner, Preussen ohne Legende, Hamburg 1981; Kemal Beydilli, "İlk Prusya-Osmanlı Münasebetleri Hakkında Bazı Kayıtlar ve Düzeltmeler: Jurgowsky-Sattler-Seewald", Serta Balcanica-Orientalia Monacensia (ed. H. J. Kissling v.dğr.), München 1981, s. 219-231; a.mlf., 1790 Osmanlı-Prusya İttifakı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki, İstanbul 1984; a.mlf., Büyük Friedrich ve Osmanlılar, İstanbul 1985; Gültekin Emre, 300 Jahre Türken an der Spree: Ein Vergessenenes Kapitel Berliner Kulturgeschichte, Berlin 1983, tür.yer.; J. L. Wallach, Bir Askeri Yardımın Anatomisi (trc. Fahri Çeliker), Ankara 1985, tür.yer.; Panorama der friderizianischen Zeit: Friedrich der Grosse und seine Epoche-Ein Handbuch (ed. J. Ziechmann), Bremen 1985; J. Pomiankowski, Osmanlı İmparatorluğunun Çöküşü (trc. Kemal Turan), İstanbul 1990, s. 35 vd.; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, V, 292; K. Schwarz, "Brandenburg-Preussen und die Osmanen. Frühe Beziehungen in Überblick", Osm.Ar., sy. 9 (1989), s. 361-379.

Kemal Beydilli

PRUŞÇAK, Mustafa

(ö. 1169/1756)

Bosna-Hersekli âlim.

XVII. yüzyılın sonlarında Bosna-Hersek'in Akhisar (Biograd, bugün Prusac) şehrinde doğdu. Osmanlı kaynaklarında Akhisârî, Boşnakça kaynaklarda Pruşçak nisbesiyle anılır. İsim zinciri, Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndeki (nr. R-551, vr. 113a; bk. Kasım Dobraca, I, 325) 1133 (1721) tarihli icâzetnâmesinde Mustafa b. Muhammed el-Bosnevî el-Akhisârî en-Nevâbâdî olarak zikredilir. Nevâbâdî nisbesi büyük ihtimalle, Hasan Kâfî Akhisârî'nin Akhisar'da yaptırdığı külliye etrafında oluşan ve Nevâbâd (yeni mahalle [Novo Mjesto]) adıyla anılan mahalleyle ilgilidir (bugün Srt mahallesinin üst tarafındadır). İlk öğrenimini muhtemelen doğum yerinde tamamladıktan sonra İstanbul'a ve ardından Kahire'ye gitti. Burada İskender Paşa Medresesi'ne kaydoldu. Ayrıca Ezher'deki derslere de katılmış olmalıdır. 1133 (1721) yılında Mustafa el-Erzurûmî el-Üsküdârî'den icâzetnâme aldı, 1135'te (1723) hacca gitti. Daha sonra Akhisar'a kadı tayin edildi. Buradaki medreselerde hocalık yaptı ve Akhisar'da vefat etti.

Eserleri. 1. Tebşîrü'l-ġuzât. 1151'de (1738) kaleme alınan eser, Banyaluka'da Avusturya-Macaristan ordularına galip gelen Osmanlı kumandanı Hekimoğlu Ali Paşa'ya ithaf edilmiştir (Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. R-2507). 2. Risâle fî fażîleti'l-cemâʿa (Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. R-761/1). Muharrem Omerdiç bu risâleyi Boşnakça tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Muharem Omerdić, XIII-XIV [1987], s. 68-84). 3. Risâle fî ṣavmi's-sitt min şevvâl (Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. R-761/2, vr. 4b-6a). Bu risâle de Muharrem Omerdiç tarafından Boşnakça çevirisiyle beraber yayımlanmıştır (XV-XVI [1987], s. 163-168). 4. Risâle fi'r-raḥmeti ve'ş-şefaḳati ʿale'l-ḫalḳ (Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. R-761/3). Niyaz Şükriç risâleyi Boşnakça tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Nijaz Šukrić, sy. 2 [1987], s. 155-204). 5. Risâle fî ḥükmi'l-ḳahve ve'd-duḫân ve'l-eşribe (Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. R-761/4). Nevena Krstiç tarafından Boşnakça

çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Nevena Krstić, XX-XXI [1974], s. 71-107). 6. Risâletü'ẕ-ẕâkir fî ziyâreti ehli'l-meḳābir (Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. R-761/5, vr. 21-22). Azra Kadiç risâleyi Boşnakça tercümesiyle beraber neşretmiştir (Azra Kadić, sy. 136 [1990], s. 20-30). 7. er-Râdî li'l-mürtedî. Muhammed b. Ebü'l-Hasan el-Mağribî et-Tilimsânî'nin el-Hâdî li'l-mühtedî adlı hadise dair eserine yazılan bir şerhtir. Bu eserden ilk defa orijinal nüshasına sahip olan M. Tayyib Okiç söz etmiş (bk. bibl.), ardından Ömer Nakiçeviç eser hakkında bir makale yazmıştır (Anali GHB, XI-XII [1985], s. 3-18). Ömer Nakiçeviç, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde kayıtlı (Kasim Dobraca, I, 325) Risâle fi'l-ʿameli bi'l-usṭurlâb adlı eserin Pruşçak'a ait olduğunu ileri sürmüşse de (Uvod u Hadiske Znanosti, s. 167) araştırmacıların çoğu eserin meçhul bir müellif tarafından kaleme alınıp Pruşçak tarafından istinsah edildiğini belirtir (Nijaz Šukrić, sy. 2 [1987], s. 158).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 583-584; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2027; Mehmed Handžić, Književni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana, Sarajevo 1934, s. 17, 112; a.mlf., el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ʿulemâʾi ve şuʿarâʾi Bosna (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1413/1992, s. 183-184; Muhamed Tajjib Okić, “Islamska Tradicija”, Gajret-Kalendar za god. 1936, Sarajevo 1936, s. 64-66; Kasim Dobrača, Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa, Sarajevo 1963-79, I, 325; II, 600-602; Hazim Šabanović, Književnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 470-479; Safvetbeg Bašagić, Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti, Sarajevo 1986, s. 196-198; Omer Nakićević, Uvod u Hadiske Znanosti, Sarajevo 1986, s. 166-167; a.mlf., “Muhaddis Mustafa Pruščak”, Anali GHB, XI-XII (1985), s. 3-18; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Književnosti, Zagreb 1994, nr. 165, 168, 177, 239, 887, 2230, 3394, 4580, 8916, 10001, 14226, 16362, 16441, 16537, 16538, 16735, 16747; Nevena Krstić, “Mustafa Ibn Muhammad Al-Aqhisari (Prušcanin): Rasprava o Kafi, Duvanu i Pićima”, POF, XX-XXI (1974), s. 71-107; Muharem Omerdić, “Traktat o Vrlinama Džemata Hadži Mustafe

Pruščaka”, Anali GHB, XIII-XIV (1987), s. 68-84; a.mlf., “Traktat o Postu Šest Dana Mjeseca Ševvala Hadži Mustafe Pruščaka”, a.e., XV-XVI (1987), s. 163-168; Nijaz Šukrić, “Etika Milosrda ili Traktat o Samilosti i Sažaljenju Spram Živih Stvorenja od H. Mustafe sina Muhammeda Pruščaka (?-1169/1755-56)”, Zbornik Radova Islamskog Teološkog Fakulteta u Sarajevu, sy. 2, Sarajevo 1987, s. 155-204; Azra Kadić, “Rasprava o posjeæivanju grobova od Mustafe Pruščaka”, Islamska Misao, sy. 136, Sarajevo 1990, s. 20-30.

Muhammed Aruçi

PRUT ANTLAŞMASI

Osmanlılar ile Ruslar arasında Prut nehri kenarında 1123'te (1711) yapılan savaştan sonra imzalanan antlaşma.

Karlofça (1110/1699) barışının ardından kaybedilen yerlerin geri alınması anlamında önemli bir aşama olan Prut Savaşı ve Antlaşması XVIII. yüzyılın en çok tartışılan konularından birini teşkil eder. 1700'de İstanbul'da yapılan barış antlaşması ile Azak Kalesi'ni ele geçirmiş olarak bu denize açılan ve Karadeniz'e çıkma fırsatı kollayan Rusya'nın bu kazanımına son verilmesi önemli hedeflerden biri olarak kabul edilir.

Sıcak denizlere açılma ihtiyacı Rus Çarı Deli / Koca Petro'ya iki istikamet göstermekteydi: Kuzeyde İsveç, güneyde Osmanlı Devleti tarafından kapatılmış olan Baltık ve Karadeniz. Siyasî şartlar ve bölgesel çatışmalar İsveç istikametinin zorlanmasını başarı beklentisini daha yüksek bir hale sokmaktaydı ve Petro da güçlü Osmanlı'ya kıyasen daha zayıf addettiği İsveç ile işe başladı. "Büyük Kuzey savaşları" olarak anılan bu savaşlar (1700-1721) Rusya, İsveç ve Lehistan'ı uzun ve zorlu bir mücadelenin içine soktu. Lehistan'da iki karşıt kralın (Nalkıran ve Lesçinski) mücadelesi ve İsveç Kralı Demirbaş Şarl ile (XII. Karl) Deli Petro arasındaki sürekli savaşların ilk aşaması, Rusya topraklarında Osmanlı sınırlarına yakın yerlere kadar ilerleyen İsveç kralının Rus çarı karşısında Poltava'da yenilip yaralı bir halde Osmanlı topraklarına sığınmasıyla sonuçlandı (Ağustos 1709). Gelişmelerin Rusya ile bir savaşa kadar varmasında özellikle Petro'nun takip ettiği siyaset ve misafir kralın böyle bir neticeyi hedefleyen etkin faaliyetleri önemli rol oynadı. Ancak başta III. Ahmed olmak üzere dönemin sadrazamları Çorlulu Ali Paşa, Köprülüzâde Nûman Paşa ve onun azlinden sonra Baltacı Mehmed Paşa siyasî gelişmelerle baş edebilecek, zamanın devlet adamları ve hükümdarları ile boy ölçüşebilecek çapta değillerdi. Baltacı Mehmed Paşa sadârete geçtiğinde o sıralarda henüz yirmi bir yaşında olan Demirbaş Şarl'ın güvenli bir şekilde memleketine gönderilmesi ve Rusya'nın barış şartlarına riayet etmemesinden ötürü bozulan ilişkilerin yeniden düzeltilmesi gibi birbiriyle yakın ilişki içinde olan iki önemli meseleyle uğraşmak zorunda kaldı. Demirbaş Şarl'ın karşı

çıkmasına rağmen Rusya ile 1710'da yapılan barış Çorlulu Ali Paşa zamanında onaylanarak yenilenmiş bulunuyordu. Ancak kralın çalışmaları Çorlulu'nun azliyle sonuçlanmış, yerine geçen Nûman Paşa zamanında Rusya ile olan ilişkilerde sertleşme meydana gelmiş ve durumdan istifade etmek üzere giderek zihinlerde İsveç ile savaş halinde bulunan Rusya'nın elinden Azak Kalesi'nin geri alınması ve Kırım'ı tehdit etmekte olan Özü boyundaki bazı Rus kalelerinin yıkılmasının temin edilmesi fikri doğmaya başlamıştı. Nitekim Baltacı Mehmed Paşa sadrazam olarak Halep'ten İstanbul'a geldiğinde başta Kırım Hanı II. Devlet Giray olmak üzere önde gelen devlet adamlarının Rusya ile savaşa karar vermiş olduklarını gördü ve sarayda yapılan büyük toplantı neticesinde bu yönde bir karar alındı (20 Kasım 1710).

Savaşın ilânı üzerine Rus kuvvetleri, başkumandan Mareşal Şeremetyev idaresinde çarın ittifak içinde olduğu Boğdan Beyi Demetrius Kantemir ile anlaşmış olarak Yaş'a kadar ilerledi. Şeremetyev kuvvetlerini arttırmak ve önce nihaî bir muharebe için Bender'e, daha sonra da sadrazamla karşılaşmayı tercih etmek yerine bölünmelerine yol açacak bir uygulama ile generallerinden Janus ve Rhenne'yi iaşe temini için Boğdan ve Eflak'a yolladı. Ancak yeterli erzak temini mümkün olmadığı gibi ahali de Rus kuvvetlerine destek vermekten kaçınmaktaydı. Çarın esas ordusuyla gelmesi bu tür sıkıntıların daha da artmasına yol açtı. İsakçı'dan hareket eden ve Tuna'yı geçen 40.000 kişilik bir Osmanlı kuvvetinin (Râşid, III, 359, 360) yolda olduğu haberi üzerine Yaş'tan Prut nehrinin sağ kıyısı boyunca Falçı'ya doğru ilerleyerek Türk kuvvetlerine karşı çıkılması kararı alındı. Sadrazam Mehmed Paşa kumandasındaki esas kuvvetler ise henüz yolda idi. Rus ordusunun sayısı hakkında abartılı duyumlar alınması sebebiyle çar henüz Yaş'ta iken barış için bir teklifte bulunulmasına teşebbüs edildiği, ancak bunun orduda bulunan İsveç kralının temsilcisi Ponyatovski tarafından Rus ordusunun gerçek sayısının belirtilmesiyle sonuçsuz bırakıldığının söylenmekte olması, askerî deneyimi olmadığını itiraf eden sadrazamın zafiyetinin bir işareti olması bakımından önemlidir. Sadrazam haziranın son günlerinde İsakça'da Tuna'yı geçti. Ponyatovski, İsveç kralının da orduda bulunmasında fayda ummaktaydı. Bu amaçla sadrazamın onayını almış olarak Bender'e gittiyse de istediği sonucu alamadı. Oysa kralın mevcudiyeti gelişmeleri muhtemelen çok daha başka bir istikamete sevkedebilirdi (Zinkeisen, V, 420-421). Osmanlı ordusunun

önünde yol alan Tatarlar'ın Prut'un sol kıyısında Huşi sahrası tepelerinde görünmeleri ve nehri geçme izlenimi vermeleri üzerine Petro kuzey ve güneyden her türlü irtibatın tamamen kesilebileceği endişesiyle, önden gönderilmiş olan General Rhenne ile buluşmayı umduğu Falcı istikametine doğru daha fazla yola devam etmeyi uygun görmedi. Siret'e doğru dönerek kurtulmayı düşündü, ancak yeterli yiyecek ve içecekleri olmayan askerlerin yorgunluktan tükenmiş bir durumda olmaları, her gün yüzlercesinin öldüğü hayvanlar için de yem ve saman bulunmamasından ötürü bu planını uygulayamadı. Bu durumda Huşi sahrası dolaylarında sağlam bir mevki edinmek ve talihini nihaî bir savaşta denemek üzere kuzey istikametine dönmek zorunda kaldı. Ancak buraya varamadan nehri yüzerek geçen Tatarlar'ın saldırısına mâruz kaldı ve tam anlamıyla kuşatıldı (19 Temmuz). Aynı günün gecesi kurulan köprüden geçip yetişen sadrazam ordusu da savaşa katıldı. Akşam karanlığına kadar devam eden vuruşmanın Türk saldırılarına direnebilmiş olmalarından ötürü Ruslar için başarılı geçtiği kabul edilmekteydi (Râşid, III, 360-361). Ancak ertesi gün nehrin öte yakasında

kalan kuvvetlerin de gelmesi ve topların devreye sokulmasıyla Ruslar'ın ilk günkü başarılarının bir anlamı kalmadığı görüldü. Piyade askeri yürüyüş için sabırsızlanır ve hücum için buyruldular yazılırken Ruslar yer yer beyaz bayrak (vire bayrağı) göstererek, bağrışıp ağlaşarak aman dilemeye başladı (a.g.e., a.y.; Kurat, Prut Seferi ve Barışı, I, 493). Rus ordugâhında başta, ezelî rakibi XII. Şarl'ın Poltava'daki durumundan daha kötü bir hale düştüğüne inanan çarın kendisi olmak üzere (Gitermann, II, 95) büyük bir ümitsizlik hüküm sürmeye başladı. Bazı generallerin bir huruç hareketi yapılarak kuşatmanın yarılması teklifi çarın da esir düşebileceği tehlikesinden ötürü kabul görmedi. Kançılar muavini Baron Peter Şafirov'un, böyle bir şeye kalkışmadan önce mütarekeye teşebbüs edilmesi ve gerekirse buna göre teslim olunmasının daha iyi olacağına dair olan ve ordugâhta bulunan Çariçe Katharina tarafından da desteklenen fikri ağırlık kazandı. Nihayet bu teklife onay veren Petro, esir düşmesi halinde kendisini hükümdar olarak tanımamalarına dair senatoya hitaben bir emirnâme hazırladı (Zinkeisen, V, 423; Ahmed Refik, Baltacı Mehmed Paşa ve Büyük Petro, s. 75). İstanbul'da elçilik görevi yapan Tolstoy'un raporlarından sadrazam ve kâhyası Osman'ın hediyelere karşı açık oldukları bilindiğinden, özellikle Katharina'nın sadrazamla irtibat kurma ve

görüşmeler söz konusu olduğunda onu olumlu bir tutum içine sevketmek ve tâvizkâr bir havaya sokmak üzere orduda bulabildiği bütün nakit, değerli kürk ve mücevheri bir araya toplayıp kendisine göndermek üzere hazırladığı, bunların altı arabayı doldurduğu, gece karanlığında Türk ordusuna getirildiği, büyük meblağlar toplanması Rus ordusunun durumu itibariyle pek mümkün görülmemekle beraber bunun yine de en az 200.000 duka altın (yarım milyon taler) değerinde olduğu kabul edilmektedir (Documente Privitoare, s. 103, 109). Bu konu ve Katharina'nın bundaki rolü daha sonraları abartılarak pek çok defa dile getirilmiş ve her seferinde biraz daha gerçeklerden uzaklaşmış olarak tekrarlanmış, nihayet olayın ayrılmaz bir efsanesi haline gelmiştir. Bununla beraber barışın çok kısa zamanda ve beklenmedik bir şekilde yapılmasında, Rus ordusunun salıverilmesinde alınan bu ağır hediyelerin önemli bir etken olduğu açıktır.

Osmanlı kuvvetlerinin saldırıya hazırlandığı sırada görüşme talebini iletmek üzere gönderilen mükâleme memuru sadrazamın huzuruna getirildi. Toplanan meşveret meclisinin de onayıyla, "her ne talep edilirse her şeyi vermeye hazır olduğunu beyan eden" çar ile (Râşid, III, 361) görüşmeye izin verilmesi üzerine bizzat Şafirov, Mareşal Şeremetyev'in oğlu Michael ile birlikte ordugâha geldi. Görüşmeler beklenmedik bir seyir takip ederek yirmi dört saat içinde sonuçlandı. Kırım Hanı Devlet Giray'ın karşı çıkışı, Ponyatovski'nin Rus ordusunun savaşmaya dahi hacet kalmadan teslim olacağı ve çarın esir edilerek İstanbul'a gönderilebileceğinin imkân dahilinde olduğuna dair yaptığı açıklamalar etkisiz kaldı. Rus ordusunun salıverilmiş olmasından sonra alelacele ordugâha yetişebilen Demirbaş Şarl'ın devreye girmesi de gecikmiş bir müdahale olarak sonuç vermedi. Antlaşma 21 Temmuz'da imzalandı. Daha sonra "açlıktan ağaç kabuklarını soyup yiyen" Ruslar'a (a.g.e., III, 363, 374) ihtiyaçları olan her şey hemen verilmeye başlandı, ordu esnafı büyük iş yaptı; öyle ki, "İmzadan iki saat sonra Rus ordusunda her şey artık bol miktarda mevcut oldu" (Voltair, s. 222). Antlaşma 22 Temmuz'da çar tarafından tasdik edildi ve 23 Temmuz'da teâti edilerek aynı gün öğleden sonra Rus ordusu top ve tüfekleri dahi ellerinden alınmamış olarak, hatta bayraklarını kaldırarak, mızıka ve davul çalarak âdeta resmigeçit yaparcasına (Kurat, Prut Seferi ve Barışı, II, 588) ve "bütün dünyanın şaşkınlığı içinde" (Zinkeisen, V, 425) salıverildi. Halbuki bu esnada İbrâil'i muhasara eden General Rhenne şehri vire ile teslime mecbur etmiş (23 Temmuz), kale kumandanı Dâvud Paşa ve

askerî kuvvetler topları ve tüfekleri ellerinden alınmış bir halde yaya olarak şehri terketmişti. İbrâil'in Ruslar'ın eline geçtiği haberi ordugâha geldiğinde barış temessükü imzalanmış bulunuyordu. Haber askerin infialine ve ihtilâline yol açabileceği endişesiyle gizlendi ve haberi getiren ulak hapsedildi (Rado, L/198 [1986], s. 814).

Prut Antlaşması'nın özgün Türkçe metni mevcut değildir. Nâme-i Hümâyûn Defteri'ndeki kayıt metni (VI, 218-219) yedi hususa vurgu yapar. Rusça metin de özgün olmayıp bir kopyadır ve açıkça sıralanmış yedi madde halindedir. Esas antlaşmanın İstanbul'da yapılacağı ifade edilen Prut Amannâmesi, "mütareke barışı" anlamında bir temessük belgesidir (Râşid, III, 362-363; Cevdet, I, 352-353; Kurat, Prut Seferi ve Barışı, II, 527-529, 728-729). Buna göre: 1. Azak Kalesi arazi ve mühimmatıyla iade edilecek, Taygan, Kamenka ve Samara suyu kenarındaki Yenikale yıkılacak, Kamenka içindeki top ve mühimmat teslim edilecek ve buralarda her iki tarafça başka bir kale yapılmayacak. 2. Lehistan'a, bu devlete ve Kırım'a tâbi Kazaklar'a müdahale edilmeyecek. 3. İstanbul'a karadan ve denizden tüccarlar gelip gidebilecek, ancak elçi sıfatıyla kimse ikamet etmeyecek. 4. Müslüman esirler serbest bırakılacak. 5. İsveç kralının güvenli bir şekilde memleketine gitmesine engel olunmayacak. 6. İki taraf birbirinin ahalisine zarar vermeyecek. Bunların dışında metinde esas barış antlaşmasının İstanbul'da yapılacağı kaydedilip şimdilik böyle bir temessük verildiği ifade edilmektedir. Rus ordusunun serbestçe gidebileceği ve yol boyunca bu antlaşmadan katiyen hoşnut olmayan Tatarlar'ın ve diğerlerinin (İsveçliler) hücumlarından korunacakları, temessük metni tasdik edildikten sonra Şafirov ve Mihael Şeremetyev'in rehin olmak üzere gönderilmesi ve antlaşma şartlarına uyulduktan sonra bunların sâlimen memleketlerine gönderileceği temin edilmekteydi.

Antlaşmanın Türkçe ve Rusça metinleri arasında da farklılıklar bulunmaktadır. Rusça metindeki beyanların muğlaklığı göze çarpmakta olup bazı maddelere ise hiç yer verilmemiştir. Türkçe metin Rusya'nın Lehistan'a müdahalesini menederken Rusça metin bunu her iki devlete teşmil etmekteydi. Ruslar'la görüşmelere başlanırken istenilmesi düşünülen hususların büyük bir kısmından vazgeçilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Rus ordusundaki topların teslimi, Lehistan'daki Rus kuvvetlerinden tahliyesi, Azak denizindeki Rus donanmasının teslimi, hain Boğdan Voyvodası

Kantemir'in teslimi, savaş tazminatı ödenmesi, Osmanlı reâyâsını tahrikten vazgeçilmesi, bu hususların gerçekleşmesine kadar Şeremetyev'in rehin tutulması hususlarına temessükte yer verilmemiştir. Halbuki Şafirov içi Türkler tarafından doldurulmak üzere "boş kâğıt" ile gelmiş bulunuyordu. Antlaşmanın hemen ardından büyük bir fırsatın kaçırıldığı anlaşılmış ve bu tez karşı fikirde olanlar tarafından yoğun biçimde işlenmiştir. Çarı esir alma fırsatını kaçırdığı, Rus ordusunu top, tüfenk,

mal ve erzakı ile serbest bıraktığı, İsveç kralının rızasını almadığı (Râşid, III, 374) suçlamaları karşısında muhtemelen vâlide sultanın şefaatiyle idamdan kurtulan sadrazam azledilip (20 Kasım 1711) Limni'ye sürüldü. Büyük ihtimalle, dolaşan rüşvet söylentileri sebebiyle malları müsadere edildi. 1712 yılı ikinci yarısı içinde (zehirlenme ihtimalini de düşünmek kaydıyla) "üzüntüden" öldü. İşlerin bu dereceye gelmesinin esas sorumlusu olarak suçlanan kâhyası Osman Ağa, Mektupçu Ömer Efendi ve Rus ordusundaki top sayısını teslimini önlemek üzere kasıtlı olarak az göstererek irtişâsı gibi ihaneti de sabit olan Çavuşlar Kâtibi Abdülbâki ise idam edildi (25 Aralık 1711). Osman kahyânın, 21-22 Temmuz gecesi Tırhala mutasarrıfı Mustafa Paşa'nın da içinde bulunduğu bazı kimselerle beraber Rus ordugâhına gittiği, sabaha karşı altı araba dolusu para ve değerli eşya ile geri döndüğü, devlet topraklarına saldırmış ve kıstırılmış bir düşmanla duyulmamış bir şekilde yüzgözlük içinde bazı karanlık ilişkiler kurduğu, olayları zamanında zapteden yerli ve yabancı kaynaklar tarafından belirtilmiştir (Kurat, Prut Seferi ve Barışı, II, 522-523). Herkesi şaşırtan bu barışın gerekçeleri olarak, 19 Temmuz çarpışmalarında Ruslar'ın başarılı olmaları, ancak 20 Temmuz'da esas ordunun da gelmesiyle ümitsiz bir şekilde sarıldıkları ve hücuma geçileceği esnada gelen barış isteğinin teslime bedel addedilmesi, muhasara edilen Rus ordusunun "ölüm eri olarak" savaşacaklarından yenilgili bir sonuç dahi alınabileceği, 19 Temmuz günü cereyan eden çarpışmalarda askerin zafiyetinin akşam karanlığının bastırması sayesinde gözlerden gizlendiği, Ruslar'ın barış için her şeyi verdikleri, halbuki ele geçirilmesi veya yıkılması istenen kalelerin alınması ve dolayısıyla yıkılabilmelerinin her biri için ayrı ayrı sefere çıkılmasıyla ancak gerçekleşebileceği gibi görüşler ileri sürülmüştür (Râşid, III, 363). Fakat Ruslar'ın birkaç günlük bir muhasara sonunda zaten savaşa hacet kalmadan kendiliğinden teslim olacaklarına dair yapılan uyarılara kulak verilmemiştir. Halbuki Rus ordugâhında da düşünceler bu

merkezdeydi. Bu arada saldıran tarafın Ruslar, tahribe uğrayan savaş mahallinin ise Osmanlı toprakları olduğu ve Rus kuvvetleriyle savaşın diğer cephelerde de devam ettiği dikkate alınmamış, "düşmanın aman dilediği, aman dileyene kılıç kalkmayacağı" gibi gerçekçi olmayan gerekçelerle Rus ordusunun salıverilmesinin izahı yapılmak istenmiştir. Öte yandan çarın verdiği söze asla güvenilmemesi gerektiği, başta Kırım hanı ve Demirbaş Şarl olmak üzere hemen herkes tarafından açıkça ifade edilmişti. Nitekim verilen sözlerin ve teminatın hiçbir değeri olmadığı kısa zaman sonra anlaşıldı. Antlaşma hükümlerinin yerine getirilmesi sürüncemede kaldı. Osmanlı Devleti, Rusya'ya iki defa daha savaş ilân etti ve çarın Prut'ta atmak zorunda kaldığı imzasının icabını yerine getirmesini uzun uğraşlardan sonra ancak yine tehditle sağlayabildi (24 Haziran 1713 Edirne Antlaşması). El altından Ortodoks ahaliyi kışkırtan, Sırbistan ve Karadağ'da yer yer ayaklanmalar çıkartan, etkin bir dayanışma içinde İstanbul'a kadar gelerek şehri ele geçirip eski Roma İmparatorluğu'nu ihya etmenin hayallerini kurduğu söylenen Petro (Zinkeisen, V, 417; Kurat, Prut Seferi ve Barışı, I, 485), Ortodoks Slav ahalinin ayaklanacağına fazla bel bağlamış ve Memleketeyn voyvodalarının boş vaadlerine kanmış olarak, Prut'ta dersini almış oluyordu. Voroneş ve Azak'taki on altı yıllık emeği böylece heba oldu ve Karadeniz'e açılım en az yarım yüzyıl tehir edildi (Kljutschewskij, I, 120).

Çarın ordusuyla beraber cüzi bazı şartlar dahilinde serbest bırakılmasının yarattığı şaşkınlık karşısında rüşvet olgusuna o kadar büyük rol vermek istemeyerek aklın gereğini sorgulayan tarihçiler sadrazamın gerçek politika icabı ince bir siyaset takip ettiğine inanmak istemişlerdir. Nitekim sadrazamın aslında böyle bir politika takip ettiği ve çarın ilmiğini ölümcül bir şekilde sıkmayarak Kuzey Avrupa'daki mücadelelerin kaldığı yerden devam etmesine imkân vermek istendiği, Rusya'nın tamamen zayıflatılmasının devlet çıkarlarına hizmet etmediği, zira Rus tehlikesinin genelde Avrupa'da gerilimlere yol açtığı ve bunun da Osmanlı Devleti'nin rahat bırakılmasına yardımcı olduğu (Gitermann, II, 96); çarın ve Rus ordusunun bırakılmasında rüşvetin etken olmadığı, akıllı bir politika izlenerek İsveç'in daha fazla kuvvetlenmesinin önlenmek istendiği ve bu yüzden Rusya'nın tamamen ezilmesinin arzu edilmediği gibi açıklamalar getirilmiştir (Wittram, Handbuch, III, 481). Dönemin Osmanlı kaynaklarının, aklî yeteneği ve devlet adamı becerisi hakkında "söz

dinlemez, kalın kafalı" diyecek kadar (Silâhdar, II/2, s. 273; Kurat, Prut Seferi ve Barışı, II, 518, 699) olumsuz sıfatlarla tanımladığı sadrazam hakkındaki benzer bir değerlendirmeyi Osmanlı ordugâhına barış dilemek üzere adam gönderilmek istendiğinde, "Kedi fare ile görüşme masasına oturmaz" (Massie, s. 558); "Bir hafta içinde istedikleri şartlarda her şeyi almak varken azıcık bir şeyle yetinmek... Bunlar bu kadar aptal mı?" diyen Mareşal Şeremetyev ve, "İçinde bulunduğumuz şartlar dahilinde sadrazam bizi bırakacak olursa ona dünyanın en büyük salağı derim" diyen General Janus zaten yapmış bulunmaktaydı (Lamp, s. 184-185). Muhtevası, maddelerinin muğlaklığı, iki metin arasındaki farklılıklar, bundan dolayı yaşanan sıkıntılar ve uygulanmasındaki zorluklar açısından Prut Antlaşması, Türk tarafına aynı şekilde "hamakat" yakıştırılan 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nın âdeta öncüsü gibidir. Aradaki fark ilkinde Türkler'in, ikincisinde Ruslar'ın mutlak bir şekilde galip gelmiş ve antlaşmayı dikte ettirmiş olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Nâme-i Hümâyûn Defteri, VI, 218-219; Documente Privitoare la Istoria Românilor VI: 1700-1750 (ed. E. de Hurmuzaki), Bucureşti 1878, s. 98-106, 107-123; Silâhdar, Nusretnâme, II/2, s. 273; Râşid, Târih, III, 358 vd.; Voltaire, İsveç Kralı XII. Şarl'ın Tarihi (trc. Nahid Sırrı), İstanbul 1939, tür.yer.; Hammer, GOR, IV, tür.yer.; Zinkeisen, Geschichte, V, 417-427; Cevdet, Târih, I, 352-353; Ahmed Refik [Altınay], Baltacı Mehmed Paşa ve Büyük Petro, İstanbul 1327; a.mlf., Memâlik-i Osmâniyye'de Demirbaş Şarl, İstanbul 1332; H. Übersberger, Russlands Orientpolitik I: Bis zum Frieden von Jassy, Stuttgart 1913, tür.yer.; Akdes Nimet Kurat, İsveç Kralı XII. Karl'ın Hayatı ve Faaliyeti, İstanbul 1940; a.mlf., İsveç Kralı XII. Karl'ın Türkiye'de Kalışı ve Bu Sıralarda Osmanlı İmparatorluğu, İstanbul 1943; a.mlf., İsveç Kralı XII. Karl'ın Türkiye'de Kaldığı Zamana Ait Metinler ve Vesikalar, İstanbul 1943; a.mlf., Prut Seferi ve Barışı, Ankara 1951-53, I-II; a.mlf., "Der Prutfeldzug und der Prutfrieden von 1711", Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, X, München 1962, s. 13-66; a.mlf., "Hazine-i Bîrun Kâtibi Ahmed bin Mahmud'un (1123/1711) Prut Seferine

Ait Defteri", TAD, IV/6-7 (1968), s. 261-424; a.mlf., "Baltacı Mehmed Paşa", İA, II, 287-291; W. O. Kljutschewskij, Russische Geschichte von Peter dem Grossen bis Nikolaus, Zürich 1945, I, 120; H. Lamb, The City and the Tsar. Peter the Great and the Move to the West: 1648-1762, New York 1951, s. 180-190; İsmail Hâmi Danişmend, Baltacı'nın Prut Zaferi, İstanbul 1955; B. H. Sumner, Peter the Great and the Emergence of Russia, London 1956, s. 74 vd.; a.mlf., Büyük Petro ve Osmanlı İmparatorluğu (trc. Eşref Bengi Özbilen), İstanbul 1993, tür.yer.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 85-86; IV/2, s. 280-285; R. Wittram, Peter I. Czar und Kaiser, Göttingen 1962, I, tür.yer.; a.mlf., "Russland von 1689 bis 1796", Handbuch der Europäischen Geschichte (ed. Theodor Schieder), Stuttgart 1968, III, 481; V. Gitermann, Geschichte Russlands, Frankfurt 1965, II, 90-96; R. K. Massie, Peter the Great: His Life and World, New York 1981, s. 552 vd.; Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi, Osmanlı Devri: Prut Seferi (1711), Ankara 1981; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküşü Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), İstanbul 1998, II, 852-868; Hakan Yıldız, Haydi Osmanlı Sefere! Prut Seferi'nde Lojistik ve Organizasyon, İstanbul 2006; Ahmed Muhtar,

"Rus Menabiine Göre Baltacı Mehmed Paşa'nın Prut Seferi", TOEM, sy. 45 (1333), s. 160-185; Münir Aktepe, "Baltacı Mehmed Paşa'nın 1711 Prut Seferi ile İlgili Emirleri", TED, sy. 1 (1970), s. 131-170; a.mlf., "1711 Prut Seferi ile İlgili Bazı Belgeler", TD, sy. 34 (1984), s. 19-54; a.mlf., "Baltacı Mehmed Paşa", DİA, V, 35-36; Şevket Rado, "Hazine-i Bîrun Kâtibi Ahmed bin Mahmud Efendi'nin Tuttuğu Prut Seferi'ne Ait Defterden Koparılan Sahifelerde Neler Vardı?", TTK Belleten, L/198 (1986), s. 807-824; Kemal Beydilli - İsmail E. Erünsal, "Prut Savaşı Öncesi Diplomatik Bir Teşebbüs: Seyfullah Ağa'nın Viyana Elçiliği (1711)", TTK Belgeler, XXII/26 (2001)'dan ayrıbasım, Ankara 2002.

Kemal Beydilli

PSİKOLOJİ

(bk. İLMÜ’n-NEFS).

P’U SHOU-KENG

(ö. 680/1281 [?])

Çinli müslüman tüccar ve devlet adamı.

Muhtemelen XIII. yüzyılın başlarında doğdu. Adının başındaki “P’u” Arapça “ebû” (baba) kelimesinden gelmektedir. P’u Shou-keng’in ailesinin kökeni konusunda üç farklı görüş bulunmaktadır. İlk görüş, onun Çinlileşmiş Orta Asyalı ve muhtemelen Uygur bir ailenin çocuğu olduğu, Sung hânedanının ilk dönemlerinde ailece önemli deniz ticaret limanı olan Ch’üan-chou’ya göç ettikleri şeklindedir. Diğer bir görüşe göre atalarından P’u Lo-e, 986’daki karışıklıklardan sonra Güneydoğu Asya’daki Hainan’dan Champa’ya gelmiş, ardından P’u Kai-tzung aileyi Ch’üan-chou’ya götürmüştür. Onun Kuang-chou’da yerleşmiş Güney Arabistanlı bir aileye mensup olduğunu söyleyenler de vardır.

Fu-chien ve Kanton (Kuang-tung) eyaletlerindeki deniz tâcirlerinden olan P’u Shou-keng 1245’li yıllarda Ch’üan eyaleti deniz ticareti yöneticiliğine tayin edildi. Bu görevi Sung hânedanının çöküşüne kadar sürdürdü. 1274’te Güney Sung hânedanının başkenti Hang-chou Moğollar’ın eline geçince Moğollar, P’u Shou-keng ve kardeşlerinin Güneydoğu Çin’in ticaret hayatındaki önemli yerinin farkına vararak kendisine iş birliği teklif ettiler. Denizciliği ve ticareti bilmeyen Moğollar, Çin’i işgal edip kendilerine bağlı Yüan hânedanını kurmalarının ardından denizcilik ve deniz ticaretiyle ilgili işlerin sorumluluğunu ona verdiler. P’u Shou-keng daha sonra Chianghsi eyaleti vali yardımcısı, 1281’de Fu-chien eyalet yönetiminin özel danışmanı oldu. Muhtemelen aynı yıl öldü. P’u Shou-keng, Moğollar’ın denizcilik ve ticaretle tanışmalarını sağladı ve onların deniz aşırı ülkeleri istilâ politikalarının temellerini oluşturdu. Champa ve Maabar gibi ülkeler onun ticaret teklifini kabul ettiler. Moğol imparatorunun onun yönlendirmesiyle okyanusa dayanıklı 200 gemi yapılmasını emrettiği ve 1281 yılında bunların ellisinin bitirilmiş olduğu kaydedilir.

P’u Shou-keng ve ailesi kendilerini İslâmiyet’e hizmet etmeye adamış, P’u

Shou-keng'ın oğlu Ch'üan-chou'da cami inşa edilmesi için büyük maddî katkılarda bulunmuştur. Bu devirde Ch'üan-chou Limanı müslüman tüccarlar için önemli bir ticaret merkezi olmuştur. P'u ailesi sayesinde Ortadoğu'dan gelen ticaret gemilerinin son durağı olan Fu-chien camilerle donatılmıştır. Yüan hânedanı döneminde dış ticaretin yarısından fazlası Ch'üan-chou'da müslümanların kontrolüne girmiş ve bunda P'u Shou-keng ve ailesinin büyük rolü olmuştur. P'u ailesinin etkinliği 1368'de Yüan hânedanının yıkılıp yerine Ming İmparatorluğu'nun kurulmasıyla birlikte giderek azalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lo Hsianglin, A New Study of P'u Shou-Keng and His Times (Hong-Kong), Institute of Chinese Culture, Hong Kong 1959; E. Endicott-West, "The Yüan Goverment and Society", The Cambridge History of China (ed. H. Franke - D. C. Twitchett), Cambridge 1994, VI, 587-615; M. Rossabi, "The Muslims in the Early Yüan Dynasty", China under Mongol Rule (ed. J. D. Langlois), Princeton 1981, s. 275-295; Billy K. L. So, Prosperity, Region and Institutions in Maritime China: The South Fukien Pattern 946-1368, Cambridge 2000, s. 301-305; Geoff Wade, "An Earlier Age of Commerce in Southeast Asia: 900-1300 C. E.", s. 17-18 (http://www.helsinki.fi/iehc2006/papers 3/Wade 114 pdf); Chang-Kuan Lin, "P'u Shou-Keng", EI² (İng.), VIII, 341.

Ahmet Taşağıl

PUATİYE SAVAŞI

(bk. BELÂTÜŞŞÜHEDÂ).

PÛR-i BAHÂ-yi CÂMÎ

(پور بهاي جامي)

Melikü'ş-şuarâ Tâcüddîn b. Bahâiddîn-i Câmî (VII./XIII. yüzyıl)

İranlı şair.

VII. (XIII.) yüzyılın ilk yarısında İran'ın Horasan bölgesindeki Câm şehrinde doğdu. Bir ulemâ ailesine mensuptur. Adı Tâceddin olup babasına nisbetle şiirlerinde "Pûr-i Bahâ" (Bahâ'nın oğlu) veya "Bahâ" mah

lasını kullanmıştır. Hayatının ilk dönemlerini Horasan'da geçirdi. İlhanlı Hükümdarı Abaka Han döneminde (1265-1282) başta Abaka Han, Horasan Valisi Hâce İzzeddin Tâhir Feryûmedî, oğlu Vecîhüddin Zengî ve diğer devlet ricâli hakkında yazdığı methiyelerle tanındı. 667 (1268-69) yılında meydana gelen depremde yıkılan Nîşâbur'u yeniden inşa ettirmesi dolayısıyla Abaka Han için kaleme aldığı methiyeler bunlar arasında özellikle dikkat çekmektedir. 683'te (1284) hâmisi Vecîhüddin Zengî ile birlikte Tebriz'e giden Pûr-i Bahâ daha sonraki yıllarda Bağdat ve İsfahan'a geçerek bir süre bu şehirlerde ikamet etti. Gittiği yerlerde tanıştığı tarihçi Cüveynî, filozof Nasîrüddîn-i Tûsî gibi kişiler için şiirler yazdı. Pûr-i Bahâ'nın ölüm tarihi konusunda kaynaklarda bilgi yoktur.

Mevlânâ Rükneddîn-i Kubâî ve Saîd-i Herevî'yi şiirde üstat olarak kabul eden Pûr-i Bahâ'nın divanı günümüze ulaşmamıştır. Mecmua, tezkire ve tarih kitaplarında birçok şiiri yer almaktadır. 1028 (1619) yılında Haydarâbâd Kutubşâhîleri için istinsah edilen bir mecmuada Pûr-i Bahâ'ya ait otuz dokuz kaside, on iki mukattaât, bir terkibibend, 27 Receb 667'de (1 Nisan 1269) tamamlanmış Kârnâme-i Evḳāf-ı Ḫıvaf adlı bir mesnevi, iki gazel ve yetmiş yedi rubâî bulunmaktadır. Adı geçen mesnevi Birgitt Hoffman tarafından Almanca'ya tercümesiyle birlikte neşredilmiştir ("Von falschen Asketen und unfrommen Stiftungen", Proceeding of The First European Conferance of Iranian Studies, Turin, 7-11 [September 1987], s. 409-485). Moğollar'la ilgili bir kasidesini Minorsky İngilizce'ye çevirerek

yayımlamıştır (Iranica, s. 274-291). Hiciv ve hezl şairi olarak tanınan Pûr-i Bahâ'nın şiirlerinin en belirgin özelliği aynı şiir içinde hem övgü hem hiciv beyitlerinin yer almasıdır. Şiirlerinde müşkil ve az kullanılan kelimelerin yanı sıra idarî ve malî terimlere, Moğolca ve doğu Türk lehçesinden kelimelere de yer vermiş, bu durum şiirlerinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Nevâî), s. 724; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd Ferruh), Meşhed, ts., II, 337, 340; Devletşah, Teẕkire (nşr. M. Abbâsî), Tahran 1337, s. 201-205; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Hasan Sâdât-ı Nâsırî), Tahran 1336/1958 hş., I, 292; Browne, LHP, III, 111-115; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, I, 201; Safâ, Edebiyyât, III/1, s. 660-671; V. Minorsky, Iranica: Twenty Articles, London 1961, s. 274-305; Nefîsî, Târîẖ-i Naẓm u Nes̱r, I, 160-161; Îrec Efşâr, "Kârnâme-i Evḳāf Eşer-i Tâceddîn-i Nesâʾi", Ferheng-i Îrânzemîn, III, Tahran 1339/1960, s. 5-22; B. Hoffmann, "Pûr-i Bahâʾ", EI² (İng.), VIII, 342-343; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), IV, 5035-5036.

Rıza Kurtuluş

PÛSELİK

(bk. BÛSELİK).

PUSULA

Mıknatıslı ibresiyle daima manyetik kutbu gösteren yön bulma aleti.

İtalyanca “küçük kutu” anlamındaki bussola isminden Türkçe’ye geçen pusula kelimesi klasik Arapça eserlerde tâse (tas), beytü’l-ibre (iğne kutusu), hukku’l-kıble (kıble kutusu), âletü’l-kıble ve Osmanlıca’da kıblenümâ (“kıble göstericisi”, halk arasında kıblenâme) gibi tabirlerle karşılanmıştır. Pusulanın Çin’de, milâttan önce III-II. yüzyıllarda Fêngshni rahiplerinin kullandığı “shih” (kâhin tahtası) denilen bir astronomi-astroloji aletinden faydalanılarak icat edildiği sanılmaktadır (Needham, IV/1, s. 245-259). Needham’ın açıklamasına göre, bir tastaki suya bırakılan shih üzerine yerleştirilmiş “si nan shao” (güneyi gösteren kaşık) adındaki mıknatıs taşı kaşık daha sonra balık, milâttan sonra 300’lerde de ibre şeklini almıştır. Buna göre ilk defa Asya’da kullanıldığı anlaşılan pusulanın Rusya nehirleri ticaret yoluyla Avrupa’nın kuzeyine ulaştığı ve VIII-IX. yüzyıllarda Vikingler’in uzun deniz yolculukları yapmalarına yardımcı olduğu söylenebilir. Öte yandan yine Çinliler XI. yüzyılın sonlarında pusulayı ilk defa denizcilikte kullanmış, ayrıca aynı yıllarda manyetik sapmayı, yani pusula iğnesinin gerçek kuzeyi göstermediğini de keşfetmişlerdir. Pusuladan yararlanmayı Çinliler’den öğrenen müslüman gemiciler tarafından bu bilgiler yaklaşık 1150’lerde İtalyan denizcilerine aktarılmıştır.

Avrupa’nın ilk pusula yapımcısı Alexander Necham (ö. 1217), De utensilibus ve De naturis rerum adlı eserlerinde mıknatısın özelliklerinden ve pusuladan bahseder. Ona göre mıknatıslı ibrenin “yönelme yeteneği” sayesinde gemiciler artık küçük ayının görülemediği gecelerde yönlerini bulabileceklerdir. XIII. yüzyılın önemli düşünürlerinden Petrus Peregrinus 1269’da pusula hakkında Epistola de magnete adlı bir kitap yazmış, ayrıca pusulaya bir cetvel ekleyerek gelişmesini sağlamıştır.

Pusuladan söz eden en erken İslâmî kaynak Avfî’nin (ö. 629/1232 [?]) Cevâmiʿu’l-ḥikâyât ve levâmiʿu’r-rivâyât adlı eseridir. Müellif çıktığı bir deniz yolculuğunda fırtınaya yakalandıklarını ve su dolu bir tasa konulmuş mıknatıslı iğneyle yönlerini bulduklarını söyler (s. 46). Benzer bir bilgi,

daha ayrıntılı biçimde Beylek el-Kıpçâkī'nin 681'de (1282) yazdığı Kitâbü Kenzi't-tüccâr fî maʿrifeti'l-aḥcâr adlı eserinde yer almaktadır. Anlatıldığına göre demir bir iğne dik açı yapacak şekilde aynı boyda ahşap bir çubuğa tutturulmuş ve su dolu bir kaba bırakılmıştır. Daha sonra kabın çevresinde saat yelkovanı yönünde bir mıknatıs dolaştırılmış ve aynı yönü takip eden iğnenin mıknatısın âniden çekilmesiyle meridyen doğrultusunu yani güney-kuzey, ahşap çubuğun da doğu-batı hattını gösterdiği görülmüştür. Resûlî Sultanı el-Melikü'l-Eşref Ömer b. Yûsuf da (ö. 696/1296) Muʿînü'ṭ-ṭullâb fi'l-ʿamel bi'l-usṭurlâb adlı risâlesinin sonuna eklediği "Zikrü Risâleti't-tâse" başlıklı yazısında yine aynı tür bir sulu pusulayı tanımlarken şu ayrıntıları vermektedir: Alet, esas itibariyle su dolu bir çanakla suyun üstünde yüzdürülen demir bir iğneden ibarettir. Çanağın kenarları 360 dereceli bir gösterge haline getirilmiş, ayrıca her beş derece için başka bir bölümleme yapılmıştır. Çanağın dibine de üzerine ana yönlerin işaretlendiği bakır bir levha katran veya mumla tesbit edilmiştir. Daha önceki örnekte olduğu gibi ahşap çubuğa dik açıyla tutturulan manyetik iğne suyun üstüne merkezi çanağın merkezine denk gelecek şekilde bırakılır; iğne güney-kuzey hattını veren meridyen üzerinde, çubuk da doğu-batı istikametinde durur. Eserde bu pusulanın bir çizimi de yer almaktadır.

XIII. yüzyıldan itibaren çeşitli kaynaklarda tanımlaması yapılan bir de kuru tip pusula vardır. Bu tür yine bir mıknatıslı iğne ile içinde, ibrenin tam ortasından bükülmemiş ince bir iple asıldığı veya sivri uçlu bir milin üzerine oturtulduğu bir "ibre evi"nden ibarettir. XIII. yüzyılın sonlarında Mısırlı astronom İbn Sim'ûn'un Kenzü'l-yevâḳīt fî istiʿâbi'l-mevâḳīt adlı eserinde tanımını yaptığı bu pusuladan (Schmidl, I [1997-98], s. 85) XV. yüzyılda ünlü denizci İbn Mâcid Kitâbü'l-Fevâʾid fî uṣûli ʿilmi'l-baḥr ve'l-ḳavâʿid'inde daha ayrıntılı

biçimde bahsetmekte ve anlattıklarından bu pusulanın (hukka) dümencinin görebileceği şekilde bir pusula dolabına yerleştirildiği, dümencinin gerektiğinde ibreyi bir mıknatısa sürtmek suretiyle doğru çalışır hale getirdiği, çünkü zaman zaman pusulada sapmalar olduğu gibi hususlar öğrenilmektedir (Arab Navigation, s. 292-293).

Osmanlı denizcisi Seydi Ali Reis de Risâle-i Mir'ât-ı Kâinât min Âlât-ı

İrtifâ adlı eserinde (İÜ Ktp., TY, nr. 1804) “dâire-yi muaddel” dediği bir rasat aletini anlatırken ortasında bir müteharrik iğne evi bulunduğunu, mıknatısla terbiye edilmiş olan iğnenin, kuzeyden doğuya ve güneyden batıya doğru 7 derecelik bir sapmayı işaret eden siyah çizgi üzerinde dört ana yönü gösterdiğini söylemektedir. Bu sapmayı bizzat tesbit ettiğini belirten müellif iğne ucunun tam olarak kuzey kutbunu gösterdiği şeklindeki yaygın bilgiyi gerçeğe uygun bulmadığını söylemektedir (Brice v.dğr., s. 2-3). Bugün dünyanın birçok müzesinde çeşitli dönemlere ait kuru ve sulu pusula örnekleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Avfî, Lübâb, Mukaddime, s. 46; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 210; İbn Mâcid, Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese (trc. G. R. Tibbetts), London 1981, s. 292-293; W. Brice v.dğr., The Dā’ire-yi Mu‘addel of Seydī ‘Alī Re’īs, Manchester 1976; D. J. Boorstin, The Discoverers, New York 1985; L. Janin - D. A. King, “Ibn al-Shāṭir’s Ṣandūq al-Yawāqīt: An Astronomical ‘Compendium’” (D. A. King, Islamic Astronomical Instruments içinde), London 1987, XII. makale, s. 187-256; D. A. King, “al-Ṭāsa”, EI² (İng.), X, 312-313; G. Basalla, The Evolution of the Technology, Cambridge 1988; J. Needham, Science and Civilisation in China, Cambridge 1989, IV/1, s. 245-259; Sevim Tekeli, “İzzüddin b. Muhammed Al-Vefai’nin ‘Ekvatör Halkası’ Adlı Makalesi ve Torquetum (Equatorial Armilla of ‘Iz Al-Din b. Muhammad Al-Wafai and Torquetum)”, DTCFD, XVIII/1-2 (1961), s. 227-259; P. G. Schmidl, “Two Early Arabic Sources on the Magnetic Compass”, Journal of Arabic and Islamic Studies, I (1997-98), s. 81-132 [www.uib.no/jais/jais. htm]; E. Widemann, “Mag̲h̲nāṭīs”, EI² (İng.), V, 1168-1169.

Yavuz Unat

PUT

Türkçe'ye put şeklinde geçen ve aslı Buddha ismine dayanan Farsça but kelimesi "bilinçli ve canlı olduğuna inanılan sûret veya heykel, tamamen veya kısmen bir dinî yapı içinde kurumlaşmış ibadet konusu haline getirilmiş maddî obje, Allah'tan başka ilâh edinilen nesne" diye tanımlanır. Batı dillerinde putun karşılığı olarak kullanılan idol "görünüş, şekil" anlamında eidos kelimesinden türetilen eidolondan gelir. Eidolon, "hayalet, belirsiz şekil, bir ayna veya suya yansıtılan sûret" gibi farklı mânalara sahiptir; aynı zamanda "insan zihninde oluşturulan sûret" anlamına da gelir. Homeros'tan itibaren Yunan metinlerinde nâdiren rastlanan eidolon eski Yunan'da dinî bir mâna kazanmamıştır. Yunan dilinde eidolon kelimesine Septuagint'te (Eski Ahid'in Yunanca tercümesi) rastlanmaktadır. Bu kelime İbrânîce Eski Ahid'de yer alan aven (yararsızlık), elil (hiçlik), gillulim (pislik), pesel (oyma put), tselim (heykel, sûret) gibi İbrânîce kelimelerin karşılığında kullanılmıştır. Nitekim Eski Ahid'de putlardan bahsedilirken otuz farklı isme yer verilmiştir. Burada eidolonun sahte tanrılara işaret ettiği belirtilmiş ve onların boş şeyler, aldatmacadan ibaret faydasız sûretler, şekil verilmiş metaller ve oyulmuş ağaçlar olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu sebeple Eski Ahid'i Yunanca'ya çeviren mütercimlerin tercihlerine göre eidolon, "sahte kabul edilen bir putperest tanrısını temsil etme" şeklinde bir anlam kazanmıştır. Vulgat'te (Kitâb-ı Mukaddes'in Latince tercümesi) söz konusu İbrânîce kelimeleri tercüme edebilmek için idolum (put) ve simulacrum (sûret) kelimeleri kullanılmıştır. Eidolona apokrif kabul edilen eserlerde de sıkça rastlanır. Eidolon kelimesi Yunanca Yeni Ahid'in İnciller dışındaki bölümlerinde yer almaktadır (Resullerin İşleri, 7/41, 15/21; Romalılar'a Mektup, 2/22; Korintoslular'a Birinci Mektup, 8/4, 7, 10/9, 12/2). Bazı Yeni Ahid pasajlarında pagan tanrılarının var olmadığı (Galatyalılar'a İkinci Mektup, 4/8) ve onlara yapılan ibadetin arkasında şeytanların parmağının bulunduğu (Korintoslular'a Birinci Mektup, 10/9; ER, VII, 73) belirtilmektedir.

İslâm'ın doğuşuna tekaddüm eden Câhiliye dönemiyle İslâm'ın zuhuru sırasındaki müşrik Araplar'ın dinleri hakkında ayrıntılı bilgilerin yer aldığı Kur'ân-ı Kerîm'de putu veya putları ifade etmek üzere es-nâm, ensâb,

evsân, cibt, timsâl (temâsîl), ünsâ (inâs) ve tâgūt gibi kelimeler kullanılmıştır. Bunların ilk üçü çoğul olup tekilleri sanem, nusb ve vesendir. Sanem Sâmî dillerindeki salm kökünden türemiş olup sözlükte “Allah’ın dışında ilâh edinilen şey” demektir. Sanem “sûret, resim” ve özellikle “put” anlamına gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de daima çoğul şekli ile yer alır (el-En‘âm 6/74; el-A‘râf 7/138; İbrâhîm 14/35; el-Enbiyâ 21/57; eş-Şuarâ 26/71). Eski Ahid’de genellikle “put, oyma ve dökme put” mânalarında kullanılmıştır (Sayılar, 33/52; II. Krallar, 6/18; Hezekiel, 7/20; Amos, 5/26). Sanem ayrıca ağaçtan yontulmuş, altın, gümüş yahut bakırdan dökülmüş olup cismi veya belli bir şekli olan putu ifade eder. “Dikmek” anlamındaki nasb kökünden “dikili taş” anlamına gelen nusb, putlar adına kesilen hayvanların kanlarının üzerlerine döküldüğü -mezar taşları gibi-taş bloku ifade eder. Esasen Kâbe’nin harem bölgesinin sınırlarını belirleyen kaba taş sütunlardan ibaret olan en-sâb yerleşik topluluklar arasında Kâbe’deki putların şekillerinin işlendiği taşlar yani esnâm haline getirilmiş ve bazı göçebe topluluklarda nâdiren ilâhların sembolü olarak kullanılmıştır. Ensâb adı verilen putların belirli şekil verilmiş hallerine esnâm veya evsân denilmiştir. Vesen ise “sadece taştan yapılan, fakat cismi veya belli bir şekli olmayan put” demektir. Daha ziyade resim biçimindeki objeler hakkında kullanılır. Ayrıca evsân, yalnız düzmece tanrıları simgeleyen nesnel ve somut imajlara değil en geniş anlamıyla asılsız inanç ve uygulamalarla ya da sahte değerlere bağlanma eğilimiyle bir arada düşünülebilen her şeye işaret etmektedir. Bunun içindir ki ilgili âyetin hemen arkasından “her türlü asılsız sözden kaçınma” buyruğu gelmektedir (el-Hac 22/30).

Kur’an’da tâgūtla birlikte sadece bir yerde geçen cibt, “Allah’tan başka ibadet edilen her şey, kendi başına hiçbir değeri ve faydası olmayan şey, hiçbir gerçeğe dayanmayan anlamsız gizler” gibi mânalara gelir. Ayrıca put, puta tapınma, sihir, falcı ve büyücüler hakkında da kullanılır.

Kendilerine kitaptan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun? Onlar cibte ve tâgūta inanıyorlar meâlindeki âyette görülen (en-Nisâ 4/51) cibtin sihir, tâgūtun da şeytan olduğu ifade edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de sekiz yerde geçen (el-Bakara 2/256-257; en-Nisâ 4/51, 60, 76; el-Mâide 5/60; en-Nahl 16/36; ez-Zümer 39/17) ve “put, putperestlik, put evi” gibi mânalarda kullanılan tāgūt ise öncelikle Allah’tan başka ibadet edilen her şeyi ifade eder. Ayrıca büyücüye, kâhine, cinlerin âsi olanına, insanı hayır yolundan,

böylece Allah'tan uzaklaştıran ve şeytana yönelten sahte tanrılara da tâgūt adı verilir. Hem tekil hem çoğul olarak kullanıldığından "şeytânî güçler" mânasına da gelir.

İslâm öncesi dönemde Kâbe'nin içinde ve çevresinde Araplar'a ait 360 kadar put bulunuyordu. Ayrıca Mekke'de her ailenin evinde bir put vardı. Araplar'a göre Kâbe'deki putların en büyüğü ve en meşhuru kırmızı akikten yapılmış insan şeklinde bir put olan Hübel idi. Hübel'in sağ kolu kırıktı. Onu ilk diken Huzeyme b. Müdrike'dir. Önünde yedi adet fal oku vardı. Araplar'ın taptığı putların en önde gelenleri Menât, Lât ve Uzzâ'dır. Menât bunların en eskisi olup Mekke ile Medine arasında Müşellel yöresinde Kudeyd'e yakın bir yerdeydi. Evs ve Hazrec kabileleriyle Medine halkından onlara tâbi olanların putuydu. Sakīf kabilesinin putu olan Lât Tâif'te bulunuyordu. Dört köşe bir kaya parçasından ibaret olup saygınlığı Menât'tan sonra gelirdi. Kureyş halkı ve bütün Araplar ona saygı gösterirdi. Kureyş'in en büyük putu ise Uzzâ idi. Mekke'den Irak'a çıkışta sağda Hûrâz isimli vadide bulunuyordu. Kureyşliler onu ziyaret eder, hediyeler sunar ve yanında kurban keserlerdi. Zâlim b. Es'ad onun üzerine bir ev yaptırmıştı. Câhiliye Arapları bu üç putun Allah'ın kızları olduğuna inanırlardı (en-Nahl 16/57; en-Necm 53/19-23).

Kur'an'da zikredilen İslâm öncesi ibadet objeleri arasında Ved, Süvâ', Yegūs, Yeûk ve Nesr de vardı (Nûh 71/23). Bunlar Nûh kavminin taptığı putlardı. Daha sonra Araplar tarafından da tapınılmıştır. Bunlardan Ved, Kelb kabilesinin putu olup Dûmetülcendel'de, kadın suretindeki Süvâ' ise Yenbu' bölgesinin Ruhât yöresinde bulunuyordu. Bekçisi Lihyânoğulları'ydı. Mezhic kabilesi ve Cüreş halkı Yegūs'a, Hayvân kabilesi at şeklindeki Yeûk'a, Himyerîler de Belhâ adı verilen bölgedeki Nesr'e tapıyordu. Himyerîler'in ve Yemenliler'in San'a'da Riâm (Riyâm) isimli bir tapınakları daha vardı ve yanında kurbanlar keserlerdi. Bu putun içinden birtakım seslerin işitildiği söylenirdi. Riâm, Himyerîler'in Tübba' zamanında putlara tapmaktan vazgeçip Yahudiliğe girdikleri sırada yıkılmıştır.

İslâm öncesinde Araplar'ın taptıkları putlar arasında Zülhalesa, Zülkeffeyn, Zûşerâ, Zülkeabât, Fels, Sa'd, Rudâ, Menâf, Ukaysir, Nuhm, Âim, Süayr (Saîr), İsâf ve Nâile de yer alıyordu. Zülhalesa, üzerine bir çeşit taç

oyulmuş beyaz bir taştı. Mekke ile Yemen arasında Tebâle adı verilen yerde bulunuyordu. Devs, Has‘âm, Becîle ve Ezdü’s-Serât ile Hevâzin Arapları’ndan bunlara komşu olanlar Zülhalesa’ya saygı gösterir, kurbanlar sunarlardı. Bu putun önünde “Âmir” (buyurucu), “Nâhî” (yasaklayıcı), “Mutarabbis” (mühlet verici) adlı üç fal oku vardı. Önemli bir karar öncesinde putun önünde bu oklar çekilir ve ona göre hareket edilirdi. Zülkeffeyn Münhib b. Devs oğullarının, Zûşerâ da Ezd soyundan Hâris b. Yeşkür b. Mübeşşir oğullarının putu idi. Vâil ve İyâd oğullarından Bekir ve Tağlib kabilelerinin Zahr adı verilen yerde Sindâd’da Zülkeabât isimli bir tapınakları vardı. Burası bir ibadet yeri değil şerefli ve önemli kabul edilen bir evdi. Uzun bir kayadan ibaret olan Sa‘d, Kinâne’nin iki oğlu Mâlik ve Milkân boylarının putu olup Cidde sahilinde bulunuyordu. Fels Tay kabilesinin, Rudâ da Rebîa b. Kâ‘b b. Sa‘d kabilesinin tapınağıydı. Rudâ’yı Amr b. Rebîa (Müstevğir) yıkmıştır. Menâf’ın nerede bulunduğu ve kimin tarafından dikildiği tam olarak bilinmemekle birlikte Kureyşliler onun ismini Abdümenâf şeklinde çocuklarına veriyordu. Ukaysir, Kudâa, Lahm, Cüzâm, Âmile ve Gatafân’ın Suriye boylarında bulunan putları idi. Nuhm Müzeyne kabilesinin, Âim Ezdü’s-Serât’ın, Süayr Aneze’nin putuydu. Benî Muhârib, Hevâzin’e ait Cihâr adlı puta tapıyordu.

Rivayete göre Cürhüm kabilesinden İsâf b. Yâlâ adında bir kişi Zeyd’in kızı Nâile’ye âşık olmuştu. Kabileleri hac için Mekke’ye geldiğinde bu ikisi Kâbe’ye girmiş, orada baş başa kaldıkları bir sırada cinsel ilişkide bulunmuş ve hemen ikisi de taş haline gelmiştir. Ertesi sabah onları Kâbe’den çıkaranlar halka ibret olsun diye birini Kâbe’nin yanına, diğerini Zemzem Kuyusu’na yakın bir yere dikmiştir. Fakat olayın üstünden uzun süre geçip de putlara tapılmaya başlanınca Huzâa ve Kureyş ile Mekke dışındaki Araplar’dan Kâbe’ye hacca gelenler tarafından bunlara da tapılmaya başlanmıştır. Diğer bir rivayete göre ise Allah onların Kâbe’de günah işlemelerine fırsat vermeden her ikisini taş yapmıştır; bunun üzerine İsâf Safâ’ya, Nâile Merve’ye dikilmiştir.

Kâbe’nin içinde ve civarında bulunan putların hepsi Mekke’nin fethi günü Hz. Peygamber’in emriyle yıkılmış ve Kâbe’nin dışına çıkarılarak ortadan kaldırılmıştır (ayrıca bk. ARAP [İslâm’dan Önce Araplar’da Din]; PUTPERESTLİK).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nṣb”, “ṣnm”, “ebt”, “vşn”, “ṭġy” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “nṣb”, “ṣnm” md.leri; DCR, s. 347; İbnü’l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 16-53; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 27-28, 78-91; Ezrâkî, Aḫbâru Mekke, Mekke 1385/ 1965, s. 65, 78, 100, 117, 119; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 116-118; V, 4-5, 204-205, 284, 287, 366-368, 391, 438-439; İbn Kesîr, es-Sîre, I, 60-73; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 227-289; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 104-110; Fr. Buhl, “Nusb”, İA, IX, 370; Julien Ries, “Idolarty”, ER, VII, 73; T. Fahd, “Nuṣub”, EI² (İng.), VIII, 154-155; a.mlf., “Ṣanam”, a.e., IX, 5-6; Ömer Faruk Harman, “Hübel”, DİA, XVIII, 444-445.

Ahmet Güç

PUTPERESTLİK

Putperestlik çok tanrılı dinlerde tanrısal varlıkları sembolize eden çeşitli figürlere tapınmayı ifade eder. Batı dillerinde idolatry ve paganizm, İslâmî kaynaklarda veseniyye terimlerinin karşılığıdır. Yunanca eidolon (put, idol) ve latreia (tapınma) kelimelerinden türetilen idolatry, “sûret ve temsillere yanlış şekilde ve yanlış sebeplerle değer verme veya tâzimde bulunma” şeklinde tanımlanır (Barfield, s. 110-111). Latince pagandan (köylü, taşralı) türeyen paganizm ise Ortaçağ başlarından itibaren kilise tarafından hıristiyan olmayanlar, XVIII. yüzyıldan itibaren ise çok tanrılı dinî geleneklerdeki putperestlik için kullanılmıştır. İslâmî kaynaklarda put karşılığında kullanılan, insan sûretindeki putun kastedildiği vesen (çoğulu evsân) kelimesinden türetilen veseniyye de genel anlamda putperestliği ifade eder. Putperestlere de abedetü’l-evsân denir.

İslâm kaynakları tarihî açıdan putperestliği genellikle Hz. Nûh dönemiyle başlatma eğilimindedir (Zemahşerî, IV, 164; İbn Kesîr, es-Sîre, I, 68). Bu gelenek Hûd, Âd ve Semûd kavimleri zamanında sürmüştür (Hûd 11/53-55; Fussılet 41/14). Puta tapıcılığın yaygın olduğu Hz. İbrâhim devrinde İbrâhim’in babası Âzer (Tevrat’a göre Terah) puta tapan (Yeşu, 24/2) ve geçimini put yapıp satarak temin eden biri olarak tanıtılır. Hz. İbrâhim babasını, “Sen putları ilâh mı ediniyorsun? Şüphesiz ben seni

de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum” (el-En‘âm 6/74); “Babacığım! İşitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?” (Meryem 19/42-44) diyerek uyarmış, putlara tapmanın mantıkî bir temele dayanmadığını vurgulamış ve kavmini hak dine davet etmiş, ancak olumlu sonuç alamamıştır (meselâ bk. el-En‘âm 6/80-81; el-Enbiyâ 21/51-73; eş-Şuarâ 26/70-89). Kur’an’a göre puta tapma geleneği İbrâhim’in soyundan gelenler ve başta Harrânîler (Keldânîler / Nabatîler) olmak üzere başka milletler arasında da devam etmiştir. İsrâiloğulları, Hz. Mûsâ kendilerini Mısır esaretinden kurtarınca karşılaştıkları putperest kavme özenerek Mûsâ’nın da kendilerine bir ilâh (put) yapmasını istemiş (el-A‘râf 7/ 138-140), ayrıca Hz. Mûsâ’nın vahiy almak üzere Tûr’a çağrıldığı kırk günlük süre içerisinde Sâmirî’nin yaptığı altın buzağıya

tapmaya kalkışmıştır (Tâhâ 20/88). Tevrat'a göre bu altın sûret Hz. Mûsâ dağda iken Sînâ çölünde Hârûn ve İsrâilliler tarafından (Çıkış, 32/1-35), Kur'ân-ı Kerîm'e göre ise Sâmirî tarafından (Tâhâ 20/85-89, 95-97) yapılmıştır.

Kitâb-ı Mukaddes'e göre Hz. Mûsâ'ya verilen on emirdeki, "Benden başka tanrın olmayacak, kendine yukarıda gökyüzünde ya da yer altındaki sularda yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın. Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın …" ifadesiyle (Çıkış, 20/3-5) putperestlik kesin biçimde yasaklanmıştır. Tevrat'ta bu hususta başka yasaklayıcı ifadeler de bulunmaktadır (Tesniye, 4/15-19, 5/6-9; Levililer, 26/1). Mûsâ, kendisinden sonra başka milletlerin etkisinde kalarak putlara tapmamaları konusunda kavmini uyarmıştır (Tesniye, 7/1-5). Hz. Mûsâ'nın ardından İsrâiloğulları'nın başına geçen Yeşu (Yeşu, 24/14-15) ve sonraki peygamberlerin İsrâiloğulları'nı puta tapmama konusunda uyarmayı sürdürmelerine ve putperestliğe karşı mücadele etmelerine rağmen İsrâiloğulları başta Ken'ânîler olmak üzere karşılaştıkları milletlerin etkisinde kalarak Tanrı Yahve'ye yaptıkları ibadete zaman zaman putperest unsurlar karıştırmışlar (Hâkimler, 3/5-6, 7/1-13, 8/22-27), zaman zaman da başka milletlerin tanrılarına, güneşe, aya, Baal ve Astarte gibi ilâh edinilen şeylere tapmışlardır (Hâkimler, 10/6; I. Samuel, 7/ 4, 12/10; I. Krallar, 11/7, 33; II. Krallar, 21/ 1-9, 17/30-31, 23/4-14; Yeremya, 2/8, 7/9; Amos, 5/26). Milâttan önce 935'te krallığın ikiye bölünmesinden sonra Yeroboam'ın başında bulunduğu kuzeydeki İsrâil Krallığı'nda çölde tapınılan altın buzağı kültü yeniden canlandırılmıştır (I. Krallar, 12/26-32; II. Krallar, 15/24). Kitâb-ı Mukaddes'e göre İlyâs, Amos, Hoşea, İşaya gibi peygamberler putperestliğe karşı büyük mücadele vermişlerdir (I. Krallar, 13/1-32; 18/ 22-40; Amos, 2/4; Hoşea, 4/12-13; İşaya, 2/20, 17/7-8, 30/22). İşaya, Bâbil tanrılarını da ağır bir dille hicvetmiş (İşaya, 44/14-17), bu akılsız tanrıların bazan hayvanlarla taşındıklarından ve hayvanlara yük olduklarından söz etmiştir (İşaya, 46/1-2).

Putperestliğe karşı geliştirilen dinî ve kültürel miras Yeni Ahid'e ve putperest topluluklar arasında yayılan ilk dönem Hıristiyanlığına da yansımıştır. Putlara karşı takınılacak tavır hıristiyanlara kilise tarafından ilk yıllardan itibaren öğretilmiştir. Hıristiyanlığın özellikle Roma İmparatorluğu'na bağlı vilâyetlerde hızlı biçimde yayılışı kiliseyi pagan

kültlerine karşı açık bir şekilde tavır almaya sevketmiştir. Put ve putçuluğa Yeni Ahid metinlerinde sıkça değinilmektedir (Resullerin İşleri, 7/41, 15/21; Romalılar'a Mektup, 2/22; Korintoslular'a Birinci Mektup, 8/4, 7, 10/9, 12/2; Korintoslular'a İkinci Mektup, 6/16; I. Thes., 1/9; Yuhanna'nın Birinci Mektubu, 5/21; Vahiy, 9/20). Galatyalılar'a Mektup'ta (4/8) hiçbir gerçekliği olmayan putperest tanrılarının ortak yönüne temas edilmiş, Korintoslular'a Birinci Mektup'ta da (10/19-20) putlara kurban sunanların aslında cinlere kurban sunmuş oldukları belirtilmiştir. Pavlus putperestliği ağır bir günah olarak kabul etmiş (Korintoslular'a Birinci Mektup, 5/10-11, 6/9, 10/7, 14; Galatyalılar, 5/20; Koloseliler, 3/5; Efesoslular, 5/5); Petrus'un Birinci Mektubu'nda (4/3) hıristiyanların putlara ibadeti reddetmeleri gerektiğinden söz edilmiştir. Aynı düşünceye Vahiy'de de (21/8, 22/15) rastlanmaktadır. Putperestliğin şeytânî karakterinin Kitâb-ı Mukaddes'te çift yönlü olarak ele alınışı hususu daha sonra kilise babalarında da görülmektedir (ER, VII, 76-78). Erken dönem hıristiyan yazarları, hıristiyanları puta tapmaya zorlamadıkları sürece putperest yöneticilere itaat edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.

Hıristiyanlık tarihinde ikona olarak adlandırılan aziz ve azize resim ve tasvirlerine tâzim konusu putperestlik tartışmaları açısından önemlidir. İkonalara saygı putperestlik tehlikesi taşıdığından kiliselerden ikona, resim ve heykellerin kaldırılması mücadelesi verilmiş ve ikona karşıtı bir dönem (ikonoklazm) yaşanmıştır. İkonalarla ilgili bu mücadele 725'ten 842'ye kadar devam etmiştir. İmparator III. Leo, 726'da bütün sûretleri put ilân eden ve onların yıkımını emreden bir genelge yayımlamış, bunun üzerine bir cezalandırma dönemi başlamıştır. 753'te Hieria Sinodu'nda İmparator V. Konstantin, Mesîh'in yalnızca insanlığının tasvir edilmesiyle ya Nestûrîler'in yaptığı gibi onun bütünlüğünün bölünmekte olduğunu ya da monofizitlerin yaptığı gibi iki tabiatın bozulduğunu ileri sürmüş, Meryem ve azizlerle ilgili ikonaları put ilân ederek onların yıkılmasını emretmiştir. Ancak İmparatoriçe Irene seleflerinin politikasını değiştirmiştir. 787'de toplanan İznik Konsili'nde ikonalara tâzim yönünde karar alınmış ve ülke çapında ikonaların tamir edilmesi önerilmiştir. İkonalar konusunda ikinci çekişme V. Leo zamanında 814'te yaşanmıştır. V. Leo kiliselerden ve halka açık binalardan ikonaları kaldırtmış, karara karşı çıkanlar cezalandırılmış, bu durum İmparator Thephilus'un 842'deki ölümüne kadar devam etmiştir. Nihayet onun dul eşi Theodora 843'te Methodius'u patrik olarak seçtirmiş

ve Paskalya öncesi tutulan oruç dönemi olan Lent'teki ilk pazar günü ikonalar anısına bir bayram düzenlenmiştir. Bu bayram Ortodoks kilisesinde Ortodoksluk bayramı olarak kutlanagelmiştir. Ayrıca Ortodoks kilisesi bünyesinde ikon ilâhiyatı geliştirilmiştir. Aralarında çeşitli farklılıklar olsa da Katolik ve Ortodoks mezhepleri, II. İznik Konsili'nde alınan karar gereğince ikonalara saygı göstermekte, Protestanlar ise kiliselerdeki resimler karşısında daha ihtiyatlı davranmaktadır.

İslâmî kaynaklar diğer Sâmî kavimleri gibi Araplar'ın en eski dinlerinin tevhid esasına dayandığını belirtir (İbnü'l-Kelbî, s. 16). Hz. İbrâhim ve oğlu tarafından inşa edilen Kâbe tevhid inancının hâkim olduğu bir mâbed idi. Daha sonra Hicaz bölgesi halkı arasında putperest temayüller oluşmaya başladı ve Araplar başta Nabatîler olmak üzere civardaki putperest kültürlerden etkilendiler. Allah'ın varlığını kabul etmekle beraber putların Allah'ın yanında ara buluculuk etme gücüne sahip olduklarına, onlar vasıtasıyla Allah'a yaklaşabileceklerine inanmaya ve putları birer şefaatçi gibi kabul etmeye başladılar (ez-Zümer 39/3). Putlar, heykeller, dikili taşlar gibi nesneler tapınmaya değer objeler olarak görüldü (Mes'ûdî, II, 145-146). İslâmî kaynaklarda putperestliği Arabistan'a ilk getiren kişinin Amr b. Luhay olduğu söylenir. Amr b. Luhayy'in ortaya çıkışına kadar Araplar tek tanrı inancına sahipti. Rivayete göre Amr b. Luhay kutsal evin bekçiliğini üzerine almış, sonra da ağır bir

hastalığa tutulmuştu. Kendisine Suriye'de Belkā denilen yerde şifalı bir pınar bulunduğu, oraya gitmesi halinde iyileşebileceği söylenince oraya gitmiş, yıkanmış ve iyileşmişti. Bu arada yöre halkının putlara taptığını görmüş ve buradan aldığı bazı putları Mekke'ye götürerek Kâbe'nin çevresine dikmişti. Bu putlardan biri de Hübel idi (İbnü'l-Kelbî, s. 27-28; İbn Hişâm, I, 79). Hicaz bölgesi Araplar'ının putperestliğine dair bir başka rivayet ise şöyledir: Hz. İbrâhim'in oğlu İsmâil'in soyundan gelenler Mekke'yi doldurarak Amâlikalılar'ı oradan uzaklaştırdılar. Fakat zamanla kendi aralarında çıkan kavga ve çekişmeler yüzünden bir kısmı başka yerlere göç etti. Bunlar, Kâbe'ye olan saygılarından dolayı yanlarında kutsal bölgeden birer taş götürüyordu. Konakladıkları yerlerde o taşı bir yere koyup Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi onu tavaf ederlerdi. Böylece asıl dinlerini unutup putlara tapmaya başladılar (İbn Hişâm, I, 79-80).

Mekkeli müşrikler Kâbe'ye olduğu gibi putlara da saygı gösteriyorlardı. Bu sebeple Kâbe'nin dışında put evleri edinmişlerdi. Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi zaman zaman put evlerini de tavaf ederlerdi. Onların da bakıcıları vardı. Çeşitli vesilelerle putlarına hediyeler gönderir, yanlarında kurban keser, ziyafet verirlerdi. Kendisine kurban sunulan putların başında Lât, Menât, Uzzâ, İsâf, Nâile ve Hübel geliyordu. Kâbe'de Hübel'e yapılan ibadet iyi organize edilmişti. Bir hâcib onunla meşgul olur, onun adına getirilen kurban ve hediyeleri kabul eder, fal oklarını çekerdi. Kaynaklarda Hübel'e bir defada 100 deve kurban edildiği belirtilir. Putlara kurban takdim etmenin gayelerinden biri de onlarla iyi ilişkiler kurmak ve kan akrabalığı oluşturmaktı. Putlara kurban olarak genellikle koyun, deve vb. hayvanlar takdim edildiği gibi içki ve buhur da sunulurdu. Çok eski zamanlarda Araplar'ın putlar için insan kurban törenleri düzenlediklerine dair rivayetlere rastlanmaktadır. Putlara esirler, kız ve erkek çocukları adanır, daha sonra da kurban edilirdi.

İslâm öncesi dönemde sunulan kurbanlar arasında "fera'" ve "atîre"den bahsedilebilir. Fera' deve veya koyunun doğurduğu ilk yavruya verilen isimdir. Araplar onu annesinin bereketli ve dölünün çok olması için putlara kurban ederlerdi. Ayrıca bir kimsenin develeri dilediği sayıya veya 100'e ulaşınca doğan ilk yavruyu veya en semiz deveyi putlara kurban ederdi ki buna da fera' denirdi (Müsned, V, 76; Ebû Dâvûd, "Eḍâḥî", 19; Nesâî, "Ferᶜ ve'l-ᶜatîre", 2, 3). Atîre ise Araplar'ın receb ayının ilk on gününde putlar için kestikleri ve kanını putun başından aşağı döktükleri hayvana verilen isimdir; bu kurbana "recebiyye" de denirdi. Araplar, özellikle sürülerinin çoğalmasıyla ilgili dilekleri yerine geldiğinde receb ayında kesilmek üzere bir kurban adarlardı (Müsned, II, 490).

Bazı Araplar ekinlerinden ve hayvanlarından bir kısmını Allah ile putlar arasında bölüştürür, "Şu Allah'ın, şu da putlarımızın payı" derlerdi. Allah için ayırdıklarını misafirlere ve fakirlere ikram eder, putlara ayırdıklarını da onların huzurunda yapılacak ziyafetlerde birlikte yerlerdi. Eğer Allah'a ayrılan paydan putun tarafına bir şey geçerse onu öylece bırakır, putlara ayırdıkları paydan Allah için ayrılan tarafa bir şey geçerse onu alıp tekrar putlara ayrılan tarafa koyar, "Allah zengindir, bunlar fakirdir" derlerdi (İbn Hişâm, I, 83). Puta ayrılan pay neticede yine kendilerine kalacağından onun payından Allah için ayrılan tarafa bir şey geçmemesine dikkat ederlerdi (el-

En‘âm 6/136).

Müşrik Araplar’ın âdetlerinden biri de bazı vesilelerle birtakım hayvanları putlara kurban etmeleri veya bazılarını putlar adına serbest bırakmaları idi. Bu uygulamaya yönelik Kur’ân-ı Kerîm’deki ifade şöyledir: “Allah bahîre, sâibe, vasîle ve hâm diye bir şey -meşrû- kılmamıştır. Fakat kâfirler kendi uydurdukları yalanları Allah’a yakıştırmaya çalışıyorlar. Onların çoğu akıllarını kullanmıyor” (el-Mâide 5/103). Câhiliye Arapları’nın geleneğine göre bir deve beş defa doğurur ve beşinci yavrusu dişi olursa onun etini sadece erkekler yerdi. Eğer son yavrusu dişi ise onun adak olduğunu belirtmek üzere kulağını yarıp serbest bırakırlardı, bu hayvana “bahîre” denirdi. Bahîreye binmez, tüyünü almaz, istediği yerden su içmesine ve otlamasına izin verir ve onu kesmezlerdi; ayrıca sütü sağılmaz, putlara bırakılırdı. Yine Câhiliye döneminde bir kişi hasta olur veya bir yakını kaybolursa muradına ermek için bir deve adardı. Eğer hasta iyileşir ya da kaybolan kişi geri dönerse o deveye yük yüklemez, üzerine binmezler ve onu serbest bırakırlardı. Put adına serbest bırakılan, sütünden yalnızca misafirlerin faydalandığı bu deveye sâibe denirdi. Ayrıca hepsi dişi on yavrusu olan deveye de sâibe adı verilirdi. Vasîle ise yedi defa doğurmuş koyuna denirdi. Yedincide erkek doğurmuşsa bu yavru büyüdükten sonra puta kurban edilir, etini de yalnız erkekler yerdi. Yedincide dişi doğurmuşsa yavruyu kesmezlerdi. Bu koyun sahibine ait olurdu. Eğer biri erkek, biri dişi olmak üzere ikiz doğurmuşsa dişinin hatırına erkeğe dokunmazlar, “Kız kardeşi ona yetişti, etini bize haram kıldı” derlerdi. Yedinci batında erkek ikiziyle doğmuş hayvana da vasîle denirdi. Yavrulayan bu hayvanın sütü erkeklere helâl, kadınlara haram sayılırdı. Eğer bu koyun ölü yavru doğurursa etini erkekler de kadınlar da yerdi. Bir erkek devenin sulbünden on döl alınır veya yavrusunun yavrusuna binilirse buna “hâm” adı verilir ve binilmekten, yük yüklenmekten kurtulurdu (İbn Hişâm, I, 91-93). Rivayete göre bahîre, sâibe, vasîle ve hâm adaklarını ilk defa ortaya atan kimse Amr b. Luhay’dır (Buhârî, “Tefsîr”, 5/13; İbn Hişâm, I, 78-79).

Kur’ân-ı Kerîm putperestliği şirk, Allah’a ortak koşanları da müşrik olarak nitelendirmiştir. Kur’an’a göre şirk Allah’ın asla bağışlamayacağı en büyük günah (en-Nisâ 4/48, 116) ve büyük bir haksızlıktır (Lokmân 31/13). Allah’a ortak koşanlar da ancak birer pislikten ibarettir (et-Tevbe 9/28). Allah ve resulü onlardan uzaktır (et-Tevbe 9/3). Müşriklerden yüz

çevrilmeli (el-En‘âm 6/106; el-Hicr 15/94), asla onlardan olunmamalıdır (Yûnus 10/105; el-Kasas 28/87). Onlar müminlere düşmanlık edenlerin en şiddetlileri arasında yer almaktadır (el-Mâide 5/82). Müminlere rablerinden bir iyilik gelmesini asla istemezler (el-Bakara 2/105). İman etmedikleri sürece onlarla evlilik vb. ilişkiler kurulmamalıdır (el-Bakara 2/221). Kur'an'da, müşriklerin Allah'a ortak koştukları putlar kimseye faydası veya zararı dokunmayan (el-Mâide 5/76; el-En‘âm 6/71; Yûnus 10/18, 106; Tâhâ 20/89; el-Enbiyâ 21/66; Hac 22/12; el-Furkān 25/55; eş-Şuarâ 26/73); hiçbir şey yaratmayan ve kendileri yaratılmış olan; kendilerine bile fayda veya zarar veremeyen; öldürmeye, yaşatmaya ve ölüleri diriltip kabirden çıkarmaya güçleri yetmeyen (el-Furkān 25/3); hepsi bir araya gelse dahi bir sinek bile yaratamayan, hatta sineğin kendilerinden kaptığı bir şeyi ondan kurtaramayacak kadar âciz varlıklar olarak nitelenir (el-Hac 22/73). Putlara tapanlar da aynı şekilde âciz ve zavallı olup derin bir sapıklık içindedir (el-Hac 22/12). Müşrikler putlara kendilerini Allah'a daha fazla yaklaştırmaları (ez-Zümer 39/3), Allah katında kendilerine şefaatçi olmaları (Yûnus 10/18) için taptıklarını, atalarının da onlara taptıklarına şahit olduklarını söylüyor ve Allah'ın istememesi halinde atalarının da kendilerinin de onlara tapamayacaklarını

(en-Nahl 16/35; ez-Zuhruf 43/20) ileri sürüp kendilerini mazur göstermeye çalışıyorlardı.

Şüphesiz putperestliğe meyletmenin pek çok sebebi vardır. Fakat en önemli sebep putperestlerin Allah'ı şanına yaraşır biçimde tanıyamamaları (el-En‘âm 6/91), böylece tevhid inancını koruyamamalarıdır. Zira Allah, peygamberleri aracılığı ile bir olan Allah'a iman esasını (tevhid) getirmiştir. Bütün peygamberler toplumlarına Allah'tan başka tapınılacak ilâhın bulunmadığını, kendilerinin de Allah'ın elçileri olduklarını anlatmışlardır. Peygamberlerin davetine icâbet edenler tevhid çizgisinden ayrılmamış, davete icâbet etmeyenler veya peygamberlerini bulundukları konumdan farklı konumlara çekerek onlara başka fonksiyonlar yükleyenler tevhidi koruyamamış, dolayısıyla yollarını şaşırmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 490; V, 76; Buhârî, “Meġāzî”, 62; İbn Mâce, “Ẕebâʾiḥ”, 27; Nesâî, “Ferʿ ve’l-ʿatîre”, 1; İbnü’l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 16-53; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 27-28, 78-94; V, 59; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 46; Ezrâkī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 100, 116-119, 131; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 145-146; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), IV, 164; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 116-118; V, 284, 366-368, 438-439; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 60-73; a.mlf., es-Sîre, Beyrut 1388/1969, I, 68; IV, 426-427; E. R. Pike, Encyclopedia of Religion and Religions, London 1951, s. 165, 188-189, 287; NBD, s. 551-554; DB2, s. 410-412; B. Lewis, The Arabs in History, New York 1967, s. 30; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 103-113; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 104-110; Mahmut Esad, İslâm Tarihi (haz. Ahmet Lütfi Kazancı - Osman Kazancı), İstanbul 1983, s. 279, 283; O. Barfield, Saving the Appearances: A Study in Idolatry, Middletown 1988, s. 110-111; M. Şemseddin Günaltay, İslâm Öncesi Araplar ve Din (s.nşr. M. Mahfuz Söylemez - Mustafa Hizmetli), Ankara 1992, s. 72; Ali Osman Ateş, İslâm’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri, İstanbul 1996, s. 213, 234-236; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1996, II, 88; Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara 1998, s. 185-186; a.mlf., Mitoloji ile İnanç Arasında, Samsun 1998; a.mlf., Anadolu’da Paganizm: Antik Dönemde Urfa ve Harran, Ankara 2006; Baki Adam, Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler, İstanbul 2002, s. 24-25; Muhammed Esed, Kur’ân Mesajı: Meal-Tefsir (trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İstanbul 2002, s. 1193; Ahmet Güç, Çeşitli Dinlerde ve İslâm’da Kurban, İstanbul 2003, s. 182-190, 301-308; a.mlf., Dinlerde Mabed ve İbadet, İstanbul 2005, s. 240-244; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Konya 2005, s. 328-330, 628; Hayreddin Karaman v.dğr., Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir, Ankara 2006, IV, 467-468; G. Monnot, “Wat̲h̲aniyya”, EI² (İng.), XI, 176-177; J. van Seters, “Abraham”, ER, I, 13-17; J. Ries, “Idolatry”, a.e., VII, 72-82.

Ahmet Güç

QUATREMÈRE, Etienne-Marc

(1782-1857)

Fransız şarkiyatçısı.

Paris'te doğdu. Silvestre de Sacy'den ve diğer şarkiyatçılardan Doğu dillerini okudu. 1807'de Bibliothèque Nationale'in yazma eserler bölümünde göreve başladı. Rouen Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Grek Kürsüsü'nde 1809-1811 yıllarında çalıştıktan sonra Paris'e döndü. 1815'te Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres'e üye seçildi. 1819'da Collège de France'ta İbrânî, Keldânî ve Ârâmî dillerini okutmaya başladı. 1827'de Ecole des Langues Orientales Vivantes'ta Farsça profesörü oldu. Hayatının daha sonraki dönemleri hakkında bilgi bulunamamıştır. Silvestre de Sacy'nin ölümünden (1838) sonra Fransız şarkiyatçılarının en önemli ismi olarak görülen Quatremère eski Mısır'ın tarih ve coğrafyası, eski Mısır dili ve edebiyatı, Arap dili ve edebiyatı, İslâm tarihi ve coğrafyası üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmış, neşre hazırladığı bazı önemli kaynakları Fransızca'ya çevirmiştir. Türkoloji üzerinde de çalışmış, kendisinden önceki Fransız Türkologları Osmanlı araştırmalarıyla yetinirken o Türkoloji çalışmalarının sınırını Orta Asya'ya kadar genişletmiş, Çağatayca eserlerle ilgili araştırmalar yapmıştır. Journal asiatique ve Journal des savants'ta çok sayıda makalesi yayımlanan Quatremère değerli İslâmî yazmaların bulunduğu zengin bir kütüphaneye sahipti. İranlı araştırmacı Tahmûris Sâcidî onun hakkında bir doktora tezi hazırlamıştır ("Etienne Marc Quatremère: un maitre français de la renaissance orientale", Universite Paul Valéry, Montpellier 1987).

Eserleri. Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Egypte (Paris 1808); Mémoires géographiques et historiques sur l'Egypte et sur quelques contrées voisines (Paris 1810; Frankfurt 1997 [tıpkıbasım]); Mémoire sur les nabatéens (Paris 1835); Mélanges d'histoire et de philologie orientale (nşr. E. Ducrock, Paris 1861). Ayrıca Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin el-Mesâlik ve'l-memâlik'inin Kuzey Afrika'ya dair bölümünün muhtasar tercümesini yapmıştır (Notices et extrais des MSS de la BN, XII

[Paris 1831], s. 437-664). Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin Câmiʿu't-tevârîẖ'inin ilk cildinin Moğollar'la ilgili bölümünü (Histoire des mongols de la Perse, Paris 1836), Makrîzî'nin es-Sülûk li-maʿrifeti düveli'l-mülûk'ünü (Histoire des sultans mamlouks de l'Egypte I-II, Paris 1837-1844 [648-708/1250-1309 yılları arası]), İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr'ının Asya ile ilgili bölümlerini ("Notice de l'ouvrage qui a pour titre: Mesālek al-abṣār fi memālek al-amṣār. Voyages des yeux dans les royaumes des différentes contrées", Notices et extrais des MSS de la BN, XIII [Paris 1838], s. 151-384) tercüme etmiştir. Abdürrezzâk es-Semerkandî'nin Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn adlı tarihini de Fransızca'ya çevirmiştir ("Maṭla-ı sa'deyn notice de l'ouvrage persan qui a pour titre: Matla-assaadein oumadjma-albahrein et qui contient l'histoire des deux sultans Schah-Rokh et Abou-Said", Notices et extrais des MSS de la BN, XIV/1 [Paris 1843], s. 133-175). Ali Şîr Nevâî'nin Muhâkemetü'l-lugateyn adlı eserini (Chrestomathie en turk oriental, Paris 1845) ve İbn Haldûn'un Muḳaddime'sini (Prolégomènes d'Ebn Khaldoun, I-III, Paris 1858) neşretmiş, ayrıca tercümesine de başlamış, ölümü üzerine yarım kalan tercüme Mac-Guckin de Slane tarafından tamamlanmıştır. Quatremère, çok sayıda eseri tarayarak bir Suriye dilleri sözlüğü hazırlamaya girişmiş, ancak büyük ölçüde olgunlaştırdığı çalışmasını tamamlayamadan ölmüştür. Payne Smith, Thésaurus Syriacus isimli sözlüğünde bu notlardan istifade etmiştir. Onun Arapça, Farsça ve Türkçe lugat çalışması da yarım kalmıştır. Bununla ilgili fişler Münih Kraliyet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Çağatayca sözlük için hazırladığı fişler Julius Theodor Zenker tarafından düzenlenerek Türkische-arabisch-persisches Handwörterbuch adıyla yayımlanmıştır (Leipzig 1866-1876).

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 171-172; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 311-314; Ebü'l-Kāsım-ı Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran 1352 hş., s. 287-288; B. Sainte-Hilaire, "Notice sur M. Etienne Quatremère", Journal des savants, (1857), s. 708-723; Faruk Bilici, "Fransa", DİA, XIII, 192.

İsmail Yiğit

Boş Sayfa

RÂ

(ر)

Arap alfabesinin onuncu harfi.

Türk alfabesinde yirmi birinci sırada yer alan râ Fenike alfabesiyle ebced tertibinin yirminci harfi olup sayı değeri 200'dür. Fenike dilindeki adı rostur (res, Ar. re's), Ârâmîce ve İbrânîce'ye res (reş), Yunanca'ya rho, Arapça'ya râ olarak geçmiştir. Bu kelimelerin hepsi "baş" anlamındadır. Halîl b. Ahmed'den itibaren Arap yazarlarının bu harf için "küçük kene, meme ucu, deniz köpüğü, mugaylân türünden bir ağaç" (el-Ḥurûf, s. 29) şeklinde verdikleri mânalar onun biçimiyle ilgili olmalıdır. Harfin biçimi, hiyeroglif alfabesindeki göğsün üst tarafından kesik ve soldan görünen insan başından doğup gelişmiştir. Batı Yunancası ile Latin alfabesinde bu baş profilinin çizgiye dönüşmüş şekilleri görülür. Mısır kutsal resim yazısı olan Hiyeratik alfabesinde boyun uzantı çizgisine sahip olan baş yuvarlağı biçimi Fenike, Thera Yunancası ve Etrüsk (Yunanca) alfabelerinde yansıma bulmuştur. Arap alfabesindeki râ şeklinin de bununla ilgisi görülmektedir (bk. HARF).

Sîbeveyhi "râ"nın mahrecini, dil ucunun alt tarafı ile iki üst kesici dişlerin hemen üstüne rastlayan üst damak olarak belirlemiştir (Kitâbü Sîbeveyhi, IV, 433). Halîl b. Ahmed, mahrecinin başlangıcı dil ucu olması sebebiyle "râ"yı nûn ve lâm harfleri gibi dil ucu ünsüzlerinden (hurûf-ı zevlekıyye) sayar. Râ "nûn"un mahrecinden çıkmakla birlikte dil sırtı "lâm"ın mahrecine doğru eğilim gösterir (a.g.e., a.y.). Râ sesinin belirleyici sıfatları tekrîr, cehr ve beyniyyedir. Bu sebeple râ sesi çıkarılırken dil ucunun titremesiyle ses tekrarlanır ve özellikle "râ"da duruş yapıldığında belirginlik artar (a.g.e., IV, 136). Ne sert ne de yumuşak bir ses olup ikisinin ortasında bir tını değerine sahiptir. İbn Sînâ râ sesini, titremeye elverişli ahşap yüzey üzerinde sert bir kürenin yuvarlanmasından çıkan sese veya kuvvetli bir rüzgârda savrulan giysinin çıkardığı titreme sesine eşdeğer sayar (Meḫâricü'l-ḥurûf, s. 27). Şarkiyatçılar "râ"yı titreşimli, yumuşak, diş kökü ve dil ucu ünsüzü kabul eder. Arap dilinde söylenişi zor olduğundan aynı hecede ardarda "lr" ve "rl" sesleri gelmez (Hasan Abbas, s. 92). Bu durum

yabancı kökenli kelimelerin belirlenmesinde önemli ölçülerden birini teşkil eder. Râ sesinin güçlü sıfatı olan tekrar ve titreşimin onu içeren birçok kelimeye "tekrar, titreşim, hareket" şeklinde ortak anlam olarak yansıdığı kabul edilmiş, bal türleri ve sıfatları, tatlı şeyler ve meyvelerle ilgili birçok kelimede râ harfinin bulunması da tatma zevkinin tekrarlama, yalanma içgüdüsel hareketinin yansıması olarak görülmüştür (a.g.e., s. 90-91).

İbn Sînâ râ sesinin gayn, lâm, ṭâ seslerine benzer şekilde ve kalın söylenişine göre râ gayniyye, râ lâmiyye, râ ṭâiyye, râ mutbaka biçiminde kategoriler belirlemiştir. Râ gayniyyenin, dil ucu titremesinin ağız boşluğuna doğru yönelmesiyle, râ lâmiyyenin, titremenin dil ucu ve ortasında da gerçekleşmesiyle ve dil kenarlarının büzülmüş bir vaziyet almasıyla, râ tâiyyenin, dil ucu titremesinin hafiflemesi ve dil ortasının iyice yükselmesiyle, râ mutbakanın (kalın râ) titremenin dil ucu ve ortası ile birlikte gerçekleşmesiyle meydana geldiğini kaydeder (Meḫâricü'l-ḥurûf, s. 22-23). Râ sesi büyük kas gücü gerektiren, telaffuzu zor harflerden olduğu için çocukların ve pelteklerin dilinde "v, ġ, l, ḫ" seslerinden birine dönüşerek çıkar (İbrâhim Enîs, s. 145-146). Günümüzde Arap dünyasının doğusunda ve batısındaki bazı lehçe ve ağızlarda da gayınsı râ yaygındır.

Kur'an kıraatinde "râ"nın kendi durumuna, bulunduğu yere ve konuma bağlı olarak kalın, ince veya her iki şekilde okunması mümkündür. "Râ"nın kendi harekesi üstün veya ötre ise, râ sâkin olup önündeki harf üstün veya ötre ise, râ ve önündeki harf sâkin iken ondan önceki üstün veya ötre ise (بالصَّبْر gibi) kalın okunur. Yine râ sâkin olup önündeki harfin harekesi ârızî kesre ise (اِرْجعي، إن اِرْتَبْتم gibi), sâkin "râ"nın önü kesre olmakla birlikte kendisini bir

kalın harf izlerse (مِرْصاد، قِرْطاس، فِرْقة gibi) yine kalın okunur. "Râ"nın harekesi lâzımî veya ârızî kesre ise (رِجال، أَنْذر gibi), sâkin "râ"nın önü lâzımî kesre ise (استغفِرْ), sâkin "râ"nın önü sâkin harf veya med harfi olan yâ olup da ondan önce de kesre bulunursa (ذِكْر، قَدِيرْ، مصِيرْ) ince okunur. Sâkin "râ"nın önü kesre olup sonunda da kesreli bir kalın harf bulunursa (كُلُّ فِرْقٍ, eş-Şuarâ 26/63), sâkin "râ"nın önünde sâkin

sâd veya ṭâ, ondan önce de kesre varsa (مِنْ مِصْرْ, Yûsuf 12/21,عَيْنَ الْقِطْرْ, Sebe' 34/ 12) "râ"yı ince ve kalın okumak câizdir. Yine "يَسْرْ" (el-Fecr 89/4)

örneğinde olduğu gibi aslına (يَسْرِي) göre ince, ancak vakıf halinde kalın okunan yerler de vardır. Sîbeveyhi ve İbn Cinnî, "râ"nın fethasını "yâ"ya meylettirerek okumayı (imâle) titreşimli ve tekrarlı ses özelliğini gidereceği için doğru bulmazlar (Kitâbü Sîbeveyhi, IV, 136; Sırru ṣınâˁati'l-iˁrâb, I, 64); G. Troupeau da kalın harf olma özelliğini yitireceği için imâleyi isabetli görmez (EI2 [Fr.], VIII, 356). Ebû Amr b. Alâ "râ"dan sonra maksûr elif bulunan kelimelerde (بُشْرَى، ذِكْرَى gibi) imâle yapmıştır. Kıraat âlimleri "حَتَّى نَرَى الله" (el-Bakara 2/55) örneğinde olduğu gibi "râ"nın imâlesi konusunda farklı görüşler benimsemiştir (İbnü'l-Cezerî, II, 77-78).

Sesin titreme ve tekrarlanma özelliğinin kaybolmaması için "râ"nın benzerine (r) idgamı asıldır (İbn Yaîş, IV, 425). Sîbeveyhi ve İbn Cinnî "râ"nın, aralarında mahreç ve sıfat yakınlığı bulunan lâm ve "nûn"a idgamını ondaki sesin tekrarlanma özelliğini gidereceği için doğru görmemiş, aksine lâm ve "nûn"un (ve tenvînin) "râ"ya idgamını (قُلْ رَبِّ ← قُرْرَبِّ، مِنْ رَبِّكَ ← مِرْ رَبِّكَ) uygun bulmuştur (Kitâbü Sîbeveyhi, IV, 447-448; Sırru ṣınâˁati'l-iˁrâb, I, 193). Ancak "بَلْ رَانَ"de (el-Mutaffifîn 83/14) mâna değiştiği için idgam değil sekte ile kıraat etmek uygun görülmüştür. "Nûn"un "râ"ya idgamının gunneli ve gunnesiz olarak yapılabileceğini söyleyen Sîbeveyhi gunne ile yapılması halinde "nûn"un mahrecinin geniz boşluğu olmayacağını, gunneye ağız boşluğu sesinin de karışacağını belirtmiştir (Kitâbü Sîbeveyhi, IV, 452, 454). Fakat "مَنْ رَاقٍ" (el-Kıyâme 75/27) örneğinde anlam bozulacağından idgamla değil sekte ile kıraat edilmesi uygun bulunmuştur. Ebû Amr b. Alâ, Ya'kūb el-Hadramî ve Ali b. Hamza el-Kisâî gibi bazı kıraat âlimleriyle

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ "râ"nın "lâm"a idgamını câiz görmüştür: "يَغْفِرْ لَكُمْ ← يَغْفِلْ لَكُمْ" (el-Hadîd 57/28) gibi (İbn Yaîş, IV, 425-426).

"Râ"nın başta l-n-m-v-s ve ayın harfleri olmak üzere birçok harfle (sesle) yaptığı dönüşümler (ibdâl) eş anlamlı veya eşdeğer kelimelerin oluşumuna imkân vermiştir: R / l: abraḳ / ablaḳ (alacalı); r / n: zûr / zûn (put); r / z: ḥacr / ḥacz (engellemek); r / m: ceẕr / ceẕm (kesmek); r *v: rezn* vezn (tartmak); r / y: dinnâr/dînâr (dinar), ḳırrâṭ/ ḳīrâṭ (bir ağırlık ölçüsü); r / ayın: reft / 'aft (kırmak, ufalamak); ecmere / ecme'a (topladı); r / s: cirm / cism (cisim) gibi.

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. Abdullah Dervîş), Bağdad 1386/1967, s. 57, 68; a.mlf., el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1969, s. 29; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1402/1982, IV, 136, 230-235, 433-435, 447-448, 452, 454, 457; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, II, 30-106, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 47, 60-64, 191-193; II, 748; İbn Sînâ, Meḫâricü'l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 22-23, 27; Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403/ 1983, I, 213-214, 324-336; İbn Yaîş, Şerḥu'l-Mufaṣṣal (nşr. Ahmed Seyyid Ahmed - İsmâil Abdülcevâd Abdülganî), Kahire, ts. (el-Mektebetü't-Tevfîkıyye), IV, 425-426, 492-493, 501, 506; Radî Esterâbâdî, Şerḥu'l-Kâfiye (nşr. Yûsuf Hasan Ömer), Tahran 1398/1978, III, 20-23, 264; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 12-13, 77-78; Naim Hâzım Onat, Arapça'nın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 269-274; J. Cantineau, Etudes de linguistique arabe, Paris 1960, s. 48-50, 172, 200; H. Fleisch, Traité de philologie arabe, Beyrouth 1961, I, 57-61, 87-88; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâtü'l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), s. 54, 56-58, 145-146; A. Roman, Etude de la phonologie et de la morphologie de la koinè arabe, Aix-en-Provence-Marseille 1983, I, 52, 70-72, 217, 259-260; İsmail Karaçam, Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri, İstanbul 1984, s. 210, 215, 219, 222, 271-274, ayrıca bk. tür.yer.; Gānim Kaddûrî el-Hamed, ed-Dirâsâtü'ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi't-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 480-486; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾiṣü'l-ḥurûfi'l-ʿArabiyye ve meʿânîhâ, Dımaşk 1998, s. 83-93; G. Troupeau, "Rāʾ", EI² (Fr.), VIII, 356.

İsmail Durmuş

RAB

(الربّ)

Allah'ın isimlerinden biri.

Sözlükte "bir şeyi yetkinlik noktasına varıncaya kadar kademe kademe inşa edip geliştirmek" mânasındaki rab (rabb) kelimesi mübalağa ifade etmek üzere daha çok sıfat gibi kullanılır ve kelimeye hepsi de Allah Teâlâ hakkında olmak üzere "mâlik, seyyid, idare eden, terbiye eden, gözetip koruyan, nimet veren, ıslah edip geliştiren, mâbud" gibi anlamlar verilir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "rbb" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "rbb" md.). İbn Cerîr et-Taberî bu mânaların mâlik, seyyid ve muslih kelimelerinde yoğunlaştığını kaydeder. Mâlik "evreni yaratan ve yöneten", seyyid "hâkimiyetinde dengi ve benzeri olmayan", muslih de "lutfettiği nimetler vasıtasıyla yaratılmışların halini düzeltip geliştiren" demektir (Câmiʿu'l-beyân, I, 93-94). Ebü'l-Bekā el-Kefevî rab kelimesinin Allah için kullanıldığında içerdiği mânaları şu şekilde sıralar: Rab "mâlik" anlamına alındığı takdirde Allah'tan başka bütün varlıklarla, "muslih" olarak düşünüldüğünde kendi başına mevcudiyeti bulunmadığından ıslaha elverişli olmayan arazların dışındaki nesnelerle, "seyyid" diye açıklandığında sadece akıllı yaratıklarla, "mâbud" mânası verilmesi halinde ise mükelleflerle ilgili bir muhteva taşır (el-Külliyyât, s. 466).

Kur'ân-ı Kerîm'de rab kelimesi 962 yerde Allah'a doğrudan nisbet edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "rbb" md.). Bunun dışında beş yerde "hükümdar" mânasında Hz. Yûsuf dönemindeki Mısır meliki için kullanılmış (Yûsuf 12/23, 41, 42, 50), bir âyette Hz. Mûsâ devrindeki Firavun'un tanrılık iddiasıyla kendisi hakkında kullanımı şeklinde (en-Nâziât 79/24), bir âyette de Allah'tan başka rab aranmamasının gerektiği vurgulanırken (el-En'âm 6/164) zikredilmiştir. Rabbin çoğulu olan erbâb da birden fazla rab edinmenin eleştirisi çerçevesinde dört âyette yer almıştır (Âl-i İmrân 3/64, 80; et-Tevbe 9/31; Yûsuf 12/39). Başta Hz. Mûsâ olmak üzere geçmiş peygamberlerin bağlıları için kullanılan ribbiyyûn, rabbâniyyûn (Rabbe bağlı olup ilmi ve ameli yetkin derecede bulunanlar)

dört âyette geçmektedir (Âl-i İmrân 3/79, 146; el-Mâide 5/44, 63). Kur'an'da rab çeşitli isimlere ve zamirlere, en çok da tekil ikinci şahıs zamirine muzaf olarak kullanılmıştır. 242 yerde tekrarlanan bu hitabın 200'den fazlası Hz. Peygamber'e yöneliktir. "Sizin rabbiniz, onların rabbi" biçimindeki çoğul zamiriyle 243, "ey rabbim, ey rabbimiz" şeklindeki niyaz ifadesiyle 178 defa geçmektedir. Rabbin sıfat tamlaması ve mübtedâ-haber konumundaki cümle içi bağlantılarının tamamına yakın kısmında Allah'ın azameti, aşkınlığı, lutufkârlığı, bağışlayıcılığı, şefkat ve merhameti, rızık verici, yol gösterici, yardım edici ve koruyucu oluşu ifade edilmektedir.

Rab ismi İbn Mâce ve Tirmizî'nin rivayet ettiği esmâ-i hüsnâ listelerinde yer almamıştır. Bu durum doksan dokuz ismin, sıhhatinden şüphe edilmeyen esmâ-i hüsnâ hadisine bir râvi tarafından sonradan ilâve edilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. İbn Hacer'in Kur'an'dan çıkardığı esmâ-i hüsnâ listesinde ise rab mevcuttur (DİA, XI, 407-408). Çeşitli hadislerde rab "sahip" anlamıyla, ayrıca Allah'ın ismi olarak geçer (Wensinck, el-Muʿcem, "rbb" md.). Ezanın ardından, "Ey bu yetkin davetin ve kesintisiz devam eden namaz ve niyazın sahibi Allahım!" diye başlayan dua onlardan biridir (Buhârî, "Eẕân", 8; Müslim, "Müsâfirîn", 200). Hz. Peygamber kölenin efendisi için "rabbim" demesini menetmiş, bunun yerine "efendim, sahibim" anlamındaki kelimelerin kullanılmasını istemiştir (Müsned, II, 316; Müslim, "Elfâẓ", 13-15). Âlimler rab isminin "sahip" ve "ıslah edici" mânaları üzerinde durmuş, kelimenin "sahip" anlamında insanlara da nisbet edilebileceğini, ancak bu durumda sınırlı ve nisbî bir anlam taşıdığının belirtilebilmesi için "rabbü'd-dâr" (evin sahibi) gibi tamlama halinde kullanılması gerektiğini belirtmiştir (İbn Kuteybe, s. 9; Mâtürîdî, II, 278). Ebû Abdullah el-Halîmî, rab ismine "yarattığı şeyi onun için mukadder kıldığı yetkin derecesine ulaştıran" mânası verdikten sonra insanın sperm döneminden itibaren ihtiyarlık devresine kadar geçirdiği gelişme merhalelerini örnek olarak zikretmiştir (el-Minhâc, I, 205).

Kur'ân-ı Kerîm'de ilâhî isim olarak Allah lafzından sonra en çok kullanılan kelime rabdir. Âyetlerdeki konumundan anlaşılacağı üzere bu ismin içerdiği şefkat, merhamet ve geliştirerek yaşatma fonksiyonları (rubûbiyyet), peygamberlerden münkirlere kadar bütün şuurlu canlıları ve evrendeki diğer varlıkları kuşatmaktadır. Bütün ilâhî sıfatları kapsadığı kabul edilen Allah lafzı bir bakıma ulûhiyyetin zâtî-aşkın yönünü temsil ederken rab

ismi O’nun yaratılmış âleme yönelik fiilî tecellilerine işaret eder. Bu ismin yer aldığı doksan dört sûrenin muhtevasına bakıldığında bunlarda ilâhî inâyetin tekrar edildiği ve bu inâyet iklimine çağrı yapıldığı görülür. Bu çerçevede kulların “rabbi, rabbenâ” ile başlayan niyazlarında Allah’a yönelen talepleri anne şefkatini andıran ilâhî inâyet tecellileriyle karşılanır. Resûlullah’ın bir beyanı da bu bakış açısını desteklemektedir. Hz. Ömer’in naklettiğine göre bir gün Resûl-i Ekrem, annelerinden ayrı kalmış çocukların arasında dolaşan bir kadının bir çocuğu bağrına basıp emzirdiğini görünce etrafındakilere, “Ne dersiniz, çocuklara karşı bu kadar şefkatli olan şu kadın kendi yavrusunu ateşe atar mı?”

diye sormuş, onlar “hayır!” diye cevap verince şöyle demiştir: “Allah’ın kullarına olan merhameti bu kadının yavrusuna olan merhametinden daha çoktur” (Buhârî, “Edeb”, 18; Müslim, “Tevbe”, 22). Allah’ın özellikle insana ve genel olarak kâinata yönelik isim ve sıfatlarından olan rabbin başta rahmân, rahîm, gafûr, vedûd, rezzâk ve mâlikü’l-mülk olmak üzere birçok isimle anlam tamamlama ve dengeleme ilişkisi vardır.

Bazı esmâ-i hüsnâ kitaplarında ve Kur’an tefsirlerinin özellikle Fâtiha sûresinde rab ismi hakkında geniş bilgi verilir. Bu konuda müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Ebü’l-A‘lâ el-Mevdûdî’nin el-Muṣṭalaḥâtü’l-erbaʿa fi’l-Ḳurʾân adlı eserinin ikinci bölümü bu isme ayrılmıştır (Ar. trc. Muhammed Kâzım Sibak, Dımaşk, ts., s. 34-94; trc. Osman Cilacı - İsmail Kaya, Kur’an’a Göre Dört Terim, İstanbul 1982, s. 35-88). Yakup Çiçek ve Fahrettin Yıldız’a ait Hamd-Rab başlıklı kitapçığın ikinci bölümü de bu konuyla ilgilidir (İstanbul 1986). R. D. Wilson, Kur’an’da geçen “Allah” ve “rab” isimlerinin dökümünü âyetlerin indiği dönemlere göre karşılaştırmalı olarak gösteren bir çalışma yapmıştır (“The Use of the Terms ‘Allah’ and ‘Rab’ in the Koran”, MW, XI/2 [1920], s. 176-183).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 840-841; Müsned, II, 316; İbn Kuteybe, Tefsîru Ġarîbi’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1378/1958, s. 9;

Taberî, Câmiᶜu'l-beyân (nşr. Sıdkı Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 93-94; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 13-14; II, 278; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuᶜabi'l-îmân (Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 200, 205; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî), Kahire, ts. (el-Müessesetü'l-Mısriyye), V, 208-209; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 116b-117a; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 466; Suat Yıldırım, Kur'ân'da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 89-97; Toufic Fahd, La divination arabe, Paris 1987, s. 107-108; A. J. Wensinck - [T. Fahd], "Rabb", EI² (İng.), VIII, 350; Asgar Dadbih, "Rab", DMT, VIII, 125-126; a.mlf., "Rubûbiyyet", a.e., VIII, 144-146; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", DİA, XI, 407-408; S. Calderini, "Lord", Encyclopaedia of the Qur'an (ed. J. D. Mc.Auliffe), Leiden 2003, III, 229-231.

Bekir Topaloğlu

TASAVVUF.

Allah'ın zâtı, a'yân-ı sâbiteye nisbetle kādir ve mürîd gibi ilâhî isimlerin, hâricî varlıklara (ekvân) nisbetle rezzâk ve hafîz gibi rabbânî isimlerin menşeidir. Mülk ve melekût âleminin tamamına "hazret-i rubûbiyyet" denir. Rab Allah'ın rubûbiyyet makamındaki umumi ve özel bir ismidir. Allah her şeyi "rab" ismiyle terbiye eder, her şey varlığını O'ndan alır, yaptığını O'nunla yapar, ihtiyaç duyduğu hususlarda O'na müracaat eder (Kâşânî, s. 147, 148). Rubûbiyyet makamı kayırma ve sığınma makamı olduğundan bu makamda Allah'a "yâ rab!" diye dua edilir (Gazzâlî, III, 14).

Mülk ve melekût âlemindeki her varlık rabbânî isimlerden bir ismin sûretidir. Allah, her varlığı a'yân-ı sâbitesine uygun bir veya birden fazla ismiyle terbiye eder, yetiştirir ve geliştirir. Bir varlık veya kul hangi isimle terbiye ediliyorsa bu isim o varlığın veya kulun rabbidir. Çünkü o şey veya kişi varlığını ve niteliklerini isimden almaktadır (Tehânevî, I, 526; Abdülkerîm el-Cîlî, I, 41; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, s. 19, 85-96). Bu isme "rabb-i hâs" denir. Her bir rabb-i hâs, terbiye ettiği varlıktan (merbûb) razı olduğu gibi o varlık da rabb-i hâssından râzıdır. Her varlık kendi rabb-i hâssının abdidir.

Her kul rabbânî ve ilâhî isimlerden bir veya birkaçının mazharı olduğundan mazharı olduğu isme nisbet edilerek meselâ “Abdü’l-kādir”, “Abdü’l-azîz”, “Abdü’l-mün‘im” gibi mânevî bir isim alır. Abdülkādir Allah’ın kudret, Abdülazîz izzet, Abdülmün‘im nimet ismine mazhar olmuş kimsedir. İzzet ismine mazhar olan bir kimseyi Allah izzet tecellisiyle aziz kıldığından her şeye galip gelir, daima aziz olur; adl ismine mazhar olduğu için “Abdü’l-adl” denilen bir kul daima adalet üzere bulunur. O adl / muksıt isminin kuludur, bu isimle terbiye edilir. Bu sebeple adl ismi onun rabb-i hâssı ve terbiyecisidir. Gazzâlî el-Maḳṣadü’l-esnâ’da, Fahreddin er-Râzî Levâmiʿu’l-beyyinât’ta, Muhyiddin İbnü’l-Arabî el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye’de kulların ilâhî isimlerden aldıkları nasiplere dikkat çekmişlerdir. Bu isimler insanlara anne ve babalarının verdiği isimler olmayıp Allah’ın belli kimselere bahşettiği belirgin niteliklerin ve karakterlerin adıdır. Bu niteliklere sahip kişilere tasavvufta “abâdile” (kullar) adı verilir. İkramı seven bir kul adı Abdülkerîm olmasa da karakter olarak Allah’ın kerîm isminin abdidir, bu isim onun rabbidir. Rab-merbûb ilişkisi budur. Bu anlamda Allah’ın her ismi bir “rab”dir, rabbü’l-erbâb bütün ilâhî isimleri câmi‘ olması sebebiyle Allah’tır. Allah bütün isimlerin menşei, gayelerin gayesidir, bütün talepler ona yönelir” ifadesiyle bu hususa işaret edilmiştir.

Sûfîler rabbânî ilim veya âlim, rubûbiyyetin sırrı, nefis-rubûbiyyet, rubûbiyyet-ubûdiyyet ilişkileri üzerinde önemle durmuşlardır. Rubûbiyyetin sırları mükâşefe ilminin konusu kabul edilmiş, özel ve mahrem bilgiler sayıldığından bu sırları ifşa etmenin sakıncalı olduğu belirtilmiştir. Hatta âriflerden biri rubûbiyyetin sırlarını ifşa etmeyi küfür saymıştır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî rubûbiyyetin sırrı ortaya çıksa nübüvvetin bâtıl olacağını söyler (Gazzâlî, I, 105). Hakîm et-Tirmizî’ye göre rubûbiyyetin niteliklerini bilmenin yolu ubûdiyyetin niteliklerini bilmektir (Sülemî, s. 219). Ebû Saîd el-Harrâz, “Nefsini bilmeyen kişi rabbini nasıl bilebilir?” diyerek kişinin nefsini bilmesinin önemine dikkat çekmiştir (a.g.e., s. 231). Hadis olarak rivayet edilen, “Nefsini bilen rabbini bilir” ifadesinde (Aclûnî, II, 262) ve Harrâz’ın sözünde geçen “rab” ile rabb-i hâs kastedilmekte, bu ifadelerle ancak rabb-i hâssını bilen kişinin nefsini bileceği anlatılmak istenmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’deki, “Rabbânî olunuz” ifadesini (Âl-i İmrân 3/79; el-Mâide 5/44) sûfî müellifler “Rubûbiyyeti bilen, hayırlı işler yapan âlimler olunuz” şeklinde yorumlamışlardır (Serrâc, s. 168; Aynülkudât el-

Hemedânî, s. 290; Şa‘rânî, I, 95). Bazı mutasavvıflar “rabbânî” diye nitelendirilmiştir (Sülemî, s. 309). Rabbânî ilim Gazzâlî’nin de belirttiği gibi kaynağı rab olan ledün ilmidir (İḥyâ˒, III, 23). Ruhun rabbin emrinden oluşu (el-İsrâ 17/85) ona rabbânîlik niteliğini kazandırmış ve “rabbânî latife” şeklinde tarif edilmesine sebep olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 526; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü’l-evliyâ˒ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 252-255; Serrâc, el-Lüma˓, s. 168; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 219, 229, 231, 309, 445; Gazzâlî, İḥyâ˒, I, 105; III, 14, 23, 274; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 290, 436; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, İstanbul 1308, I, 179-181; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1360 hş./1981, s. 437, 669; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 121, 631; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), s. 73, 90, 92; Azîz Nesefî, Zübdetü’l-ḥaḳā˒iḳ, Tahran 1363, s. 83; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, s. 107-130, 147, 148; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü’l-kâmil, İstanbul 1300, I, 40-42; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 95; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâ˒, II, 262; Ebü’l-Alâ el-Afîfî, et-Ta˓lîḳāt (İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ [Afîfî] içinde), s. 19, 85-96.

Süleyman Uludağ

RABAÎ

(الربعي)

Ebû Süleymân Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed er-Rabaî (ö. 379/989)

Muhaddis.

İbn Zebr olarak da bilinir. Babası Dımaşk’ta ve Mısır’da kadılık yapan, pek güvenilir bulunmamakla birlikte hadise dair kitaplar yazan ve el-Münteḳā min aḫbâri’l-Aṣmaʿî

adlı eseri (nşr. Muhammed Mutî‘ el-Hâfız, Dımaşk 1987) günümüze ulaşan bir âlimdi (bu eser Fuat Sezgin’in kaydettiği gibi Rabaî’ye değil babasına aittir). Rabaî babasından, İbn Ebû Dâvûd ile Ebü’l-Kāsım el-Begavî’den, Cümâhir b. Muhammed ez-Zemlekânî, Muhammed b. Feyz el-Gassânî, Muhammed b. Hureym el-Ukaylî, Saîd b. Abdülazîz el-Halebî ve İbnü’s-Seken gibi muhaddislerden hadis okudu; ayrıca hadis öğrenmek için yolculuk yaptı. Kendisinden Abdülganî el-Ezdî, Temmâm er-Râzî, Mâlînî gibi âlimlerle Muhammed b. Avf el-Müzenî, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Nasr ve kardeşi Ahmed b. Abdurrahman b. Ebû Nasr gibi muhaddisler hadis öğrendi. Rabaî’nin belirttiğine göre evinde misafir olan Tahâvî onun kitaplarını inceledikten sonra, “Siz eczacı, biz tabibiz” diyerek kendisine olan hayranlığını dile getirmiştir. Muhaddis ve kıraat âlimi Ebû Hafs el-Kettânî, Rabaî’nin kendilerine Dımaşk Camii’nde hadis imlâ ettiğini, onun güvenilir bir muhaddis olduğunu belirtmiştir. Rabaî 12 Cemâziyelevvel 379’da (18 Ağustos 989) vefat etti.

Eserleri. 1. Veṣâya’l-ʿulemâʾ ʿinde ḥużûri’l-mevt. Eserde vasiyetin önemine dair hadislerle Resûl-i Ekrem’in vefatından önce söylediği sözler, Hz. Âdem ve Nûh ile sahâbî, tâbiî, âlim ve şairlerden altmış üç kişinin ölüm öncesinde yaptıkları vasiyetleri senedleriyle birlikte bir araya getirilmiştir (nşr. Salâh Muhammed el-Hıyemî - Abdülkādir Arnaût, Dımaşk-Beyrut 1406/ 1986). 2. Târîḫu mevlidi’l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim. Vefeyâtü’n-naḳale ʿale’s-sinîn diye de anılan eser (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 51), hicretin

başlangıcından itibaren 338 (949) yılına kadar âlimlerin doğum ve ölüm tarihleriyle bazı önemli hadiselerin vuku bulduğu tarihler yıllara göre sıralanmıştır (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed, I-II, Riyad 1410). Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Kettânî (ö. 466/1074) esere 338-462 (949-1070) yılları arasında yaşayan âlimlerle ilgili Ẕeylü Târîḫi mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim adıyla bir zeyil yazmış (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed, Riyad 1409), onun talebesi Ebû Muhammed Hibetullah b. Ahmed el-Ekfânî de 463-483 (1071-1090) yıllarına ait Ẕeylü Ẕeyli Târîḫi mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim adlı eserini kaleme almıştır (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed, Riyad 1409/1989). 3. Aḫbâru İbn Ebî Ẕiʾb. Zâhidliği ve halifeleri çekinmeden eleştirmesiyle tanınan tebeu't-tâbiîn neslinden Ebü'l-Hâris Muhammed b. Abdurrahman el-Kureşî'ye dair bilgiler ihtiva etmektedir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 94, vr. 313-316). 4. Eḥâdîs̱ü'r-Rabaʿî. Bir hadis cüzü olup bir nüshası Halep'te el-Mektebetü'l-Ahmediyye'de bulunmaktadır (el-Evkaf, nr. 314).

BİBLİYOGRAFYA

Rabaî, Veṣâya'l-ʿulemâʾʿinde ḥużûri'l-mevt (nşr. Salâh Muhammed el-Hıyemî - Abdülkādir Arnaût), Dımaşk-Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 9-11; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 315-316; XVI, 440-441; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 996-997; İbn Hacer el-Askalânî, Refʿu'l-iṣr ʿan Ḳuḍâti Mıṣr (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1418/ 1998, s. 175-180; Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed el-Kettânî, Ẕeylü Târîḫi mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed), Riyad 1409, neşredenin girişi, s. 37-44; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 51; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 212; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 286; Sezgin, GAS (Ar.), I, 413-414; M. Âsaf Fikret, "İbn Zebr", DMBİ, III, 613-614.

M. Yaşar Kandemir

RABAT

(الرباط)

Fas'ın başşehri.

Fas'ın kuzeybatısında Atlas Okyanusu kıyısında, her iki yakası Fenikeliler, Kartacalılar ve Romalılar'a ait eski bir yerleşim yeri olan Ebûrakrâk (Bûrakrâk) ırmağının okyanusa ulaştığı yerde vadinin sol yakasında bulunan şehir Muvahhidler tarafından kurulmuştur. Irmağın sağ yakasında Selâ şehri bulunmaktaydı. Murâbıtlar döneminde Selâ'ya yönelik düşman saldırılarını engellemek ve özellikle Râfizî Bergavâta kabileleriyle mücadele edebilmek amacıyla burada bir ribât tesis edilmişti. Muvahhidler'in ilk hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî, 545 (1150) yılında Endülüs'teki fetihler için askerî bir üs olarak kullanılmak üzere ribâtın bulunduğu yerde bir ordugâh kurulmasını emretti. Cami, kışla ve hükümdar sarayı gibi binaların inşası ile bir kasaba haline gelen bu ordugâha Muvahhidler'in dinî ve siyasî lideri İbn Tûmert'e nisbetle Mehdiye adı verildi. Abdülmü'min el-Kûmî, orada toplanan askerleri sayesinde Bergavâta kabilelerine karşı büyük başarılar kazandığından burası Mehdiye'nin yanı sıra Ribâtülfeth diye isimlendirildi ve zaman içerisinde bu kullanım daha fazla yaygınlık kazandı. Şehre bu adın, Endülüs fetihlerindeki rolü ve özellikle Ebû Yûsuf el-Mansûr'un Kastilya Kralı VIII. Alfonso'ya karşı Erek (Alarcos) zaferi (591/1195) dolayısıyla verildiği de kaydedilmektedir. 558 (1163) yılında Endülüs'e gitmek için başşehir Merakeş'ten Ribâtülfeth'e gelen Abdülmü'min el-Kûmî burada büyük bir ordu hazırladı. Ancak Endülüs'e hareket etmeden önce vefat etti. Oğlu Ebû Ya'kūb Yûsuf döneminde (1163-1184) şehrin etrafı surlarla çevrilmeye başlandı. Su tesisleri yenilendi ve büyük bir sarnıç inşa edildi. Abdülmü'min tarafından yapılan ve Ribâtülfeth ile Selâ'yı birleştiren eski köprünün yanına ikinci bir köprü yapıldı. Şehrin asıl kuruluşu ve imarı üçüncü Muvahhidî Hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr (1184-1199) tarafından gerçekleştirildi. Bu dönemde şehir surlarla çevrildi. es-Sûrü'l-Endelüsî adıyla bilinen bu surların büyük bir kısmı zamanımıza kadar gelmiş olup uzunluğu 5,5 km. kadardır. Günümüzde mimarisi ve sanatıyla

dikkat çeken Bâbürruvah ve Bâbüludâye kapıları bu döneme aittir. Ebû Yûsuf el-Mansûr şehirde büyük bir cami (Câmiu Hassân) inşasına başladıysa da tamamlanması mümkün olmadı. Sâmerrâ Camii'nden sonra o günkü İslâm dünyasının en büyük camisi olarak planlanan 183 × 139 m. boyutundaki bu caminin on altı kapısı, üç avlusu, 200'den fazla sütunu olacaktı. Caminin aynı hükümdar dönemine ait Merakeş'teki Kütübiyye Camii ve İşbîliye Ulucamii minareleriyle

benzerlik arzeden kare bir temel üzerinde 44 m. yüksekliğindeki yarım kalmış minaresi (Burcühassân) günümüze ulaşmıştır.

Rabat, Ebû Yûsuf el-Mansûr'dan sonra ve özellikle Muvahhidler'in Endülüs'te müttefik Haçlı ordularıyla yaptıkları İkāb savaşında (609/1212) yenilgiye uğramalarının ardından gerilemeye başladı. Merînî Hükümdarı Ebû Yahyâ Ebû Bekir b. Abdülhak 649'da (1251) Rabat ve Selâ'yı ele geçirdi (Selâvî, III, 17). Selâ VII-VIII. (XIII-XIV.) yüzyıllarda Akdeniz'in başlıca ticaret merkezleriyle ekonomik ilişkileri sayesinde önemli bir liman şehri haline gelirken Rabat, Endülüs'ten gelen bazı grupların iskân edildiği askerî bir bölge olarak kaldı. X. (XVI.) yüzyıl başlarında Rabat'ı ziyaret eden Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon) buranın 400 hânesi ve bazı küçük dükkânlarıyla ayakta durmaya çalıştığını ve Portekiz istilâsı tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğunu belirtir (Vaṣfü İfrîḳıyye, I, 202-203).

Endülüs'ün hıristiyanlar tarafından geri alınması sürecinde yaşanan göçler sırasında Rabat yeniden önem kazanmaya başladı. Rabat ve Selâ özellikle 1609-1614 yılları arasında Endülüs'ten sürgün edilen müslümanların iskân edildiği şehirler arasında yer aldı. Ancak Fas ve Tıtvân gibi şehirlerde halk göçmenlerle kaynaşarak iç içe yaşamaya başlarken Rabat ve Selâ'da bu gerçekleşmedi. Bunun neticesi olarak Rabat ve Selâ'ya yeni gelenler kendilerine zulmeden hıristiyanlara karşı denizde bir mücadele başlattılar; bir süre sonra da üstünlüğü ele geçirdiler. Rabat'ta yerleştikleri yere Yeni Selâ adını veren göçmenler, şehrin tarihindeki en önemli imar faaliyetlerinden birini gerçekleştirerek yeni surlar inşa ettiler; camilerin yanı sıra ticaret, zenaat ve iskân amaçlı binalar yaptılar. Sa'dî Hükümdarı Ebü'l-Meâlî Zeydân en-Nâsır dönemindeki (1603-1627) iç karışıklıklar sırasında Rabat ve Selâ halkı birlikte hareket ederek bağımsızlığını ilân etti ve ortak bir meclis oluşturdu. Nehrin iki yakasını bir araya getiren Rabat

merkezli bu yeni yönetim Avrupalılar tarafından Ebû Rakrâk (veya Rabat ve Selâ) Cumhuriyeti olarak adlandırılmıştır. Bu devirde Rabat ve Selâ'da oluşturulan güçlü bir donanma sayesinde bölgedeki Portekiz ve İspanyol kuvvetlerine karşı önemli başarılar elde edildi.

Rabat ve çevresinin giderek gelişmesi Fas'ta hüküm süren Filâlî hükümdarlarının dikkatini çekti. Özellikle III. Muhammed (1757-1790) yeni gemiler inşa ettirip gerekli teçhizatı sağlamak suretiyle Rabat ve Selâ'dan Haçlı donanmalarına karşı yürütülen mücadelelere destek verdi ve halkı yanına çekmeyi başardı. Rabat'a özel bir önem veren III. Muhammed, Fas ve Merakeş'ten sonra burayı üçüncü başşehir edindi, şehirde bir saray yaptırarak burada ikamet etmeye başladı. Yeni camilerin yanı sıra okyanus tarafından gelecek Haçlı donanması tehlikesine karşı surlar ve kuleler yaptırdı. Daha sonraki bazı Filâlî hükümdarları da şehirde çeşitli imar faaliyetlerinde bulundular. Zamanla bilhassa Haçlılar'ın baskısıyla ticaretin önemini kaybetmesi ve "iki yaka" arasında çeşitli anlaşmazlık ve çatışmaların ortaya çıkması Rabat ile Selâ'nın gerilemesine sebep oldu. XX. yüzyılın başlarında bu iki şehrin siyasî ve ticarî bakımdan hiçbir önemi kalmamıştı.

19 Temmuz 1911'de Rabat ve Selâ, Fransız kuvvetleri tarafından işgal edildi. Fas'ta Fransız himayesi döneminin başlamasının (1912) ardından Fransız Mareşal Lyautey, stratejik açıdan önemini dikkate alarak yönetim merkezini Fas şehrinden Rabat'a nakletti. Fransız himayesi döneminde eski yerleşim yerinin dış kısmında (güneydoğu, güney ve güneybatısında) planı ve mimarisiyle dikkat çeken yeni bir Rabat inşa edildi. Şehir demiryolları ile güneyde Kazablanka (Dârülbeyzâ) ve Merakeş'e, kuzeyde Tanca'ya, doğuda Fas ve Cezayir'e bağlandı. 1931 yılı sayımına göre Rabat'ta 27.986 müslüman, 4218 yahudi yaşamaktaydı. 1936'da toplam nüfus 26.256'sı Avrupalı ve 57.123'ü yerli olmak üzere 83.379'a yükselmişti. Fas'ın bağımsızlığını kazandığı 1956 yılından itibaren ülkenin başşehri olmaya devam eden Rabat'ın nüfusu 2004'te 1.622.860 olup 2007'de 1.722.000 olarak tahmin edilmektedir. Günümüzde önemli bir dokumacılık merkezi olan şehir halı, battaniye ve el işi deri eşyaları ile ünlüdür.

Fas'ın önemli tarihî, turistik ve kültür merkezlerinden biri olan Rabat'ta Mevlây Süleyman (Süveyka) Camii, Câmiu's-Sünne, Ebü'l-Ca'd Camii, V.

Muhammed Camii ve Türbesi, V. Muhammed Üniversitesi, Eski Eserler Müzesi, Tarihî Silâhlar ve Giyim Müzesi, binlerce yazma eserin yer aldığı halk kütüphanesi, Haseniyye Kütüphanesi yanında çok sayıda saray, hamam ve türbe bulunmaktadır. Rabat aynı zamanda Mağrib Birliği'nin ve İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Eğitim, Bilim ve Kültür Teşkilâtı'nın merkezidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Iryân), Kahire 1383/ 1963, s. 341, 445; İbn Sâhibüssalât, el-Men bi'l-imâme (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 357-359; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1973, s. 192, 202, 229, 269; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, I, 201-203; Selâvî, el-İstiḳṣâ, II, 119; III, 17; Muhammed b. Ali b. Dünye, Mecâlisü'l-inbisâṭ, Rabat 1406/1986, s. 38-39, 42-44, 46-50; Thomas K. Park, Historical Dictionary of Morocco, Lanham 1996, s. 172-173; en-Nedvetü'l-ʿilmiyye ḥavle'r-Rabâṭ ve Selâ,

[baskı yeri ve tarihi yok] (Ribâtü'l-feth), I-II; L. Mercier, "Rabat: Description topographique", Archives marocaines, VII, Paris 1906, s. 295-401; a.mlf., "Les mosquees et la vie religieuse à Rabat", a.e., VIII (1906), s. 99-195; L. Roussel, "Rabat en 1916", RMM, XXXV (1917-18), s. 3-28; E. Lévi-Provençal, "Rabat", İA, IX, 586-588; a.mlf. - [J. F. Troin], "Ribāṭ al-Fatḥ", EI² (İng.), VIII, 506-508; Muhammed es-Simâr, "Rabâṭ", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1422/2001, XIII, 4245-4248.

İbrâhim Harekât

RABBÂNİYYÛN

(الربّانيّون)

Kur’ân-ı Kerîm’de yahudi din âlimi ve önderleri için kullanılan terim.

Arap dilcilerinin verdiği bilgiye göre rabbâniyyûn rabbânî kelimesinin çoğulu olup aslı rabbî kelimesine dayanır. Rabbî “Rabbe tâbi olan” demektir; rabbânî ise rab bilgisine sahip olma ve rabbe itaat etme özellikleriyle nitelenen kişiyi ifade eder. Rabbânî kelimesine ayrıca “din ve ilim konusunda derinleşen, hem ilim ve amelde hem muallimlikte kemale ermiş kişi” anlamları verilmiştir. Bu kelimenin, aslen Süryânîce veya İbrânîce olup Arapça’daki “fukaha ve ilim ehli” mânalarına karşılık geldiği belirtilmiştir (Tâcü’l-ʿarûs, “rbb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “rbb” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rbb” md.). Bununla birlikte rabbânî ifadesi İbn Abbas için kullanıldığı (Fahreddin er-Râzî, VIII, 111; Âlûsî, III, 332), İmam Rabbânî isimlendirmesinde de bu kalıba başvurulduğu görülmektedir. Arapça, İbrânîce ve Süryânîce’nin Sâmî dil ailesine bağlı olduğu düşünüldüğünde her üç dilde de rab veya rabbi kelimesinin mevcut olması ve benzer terimler oluşturacak biçimde kullanılması tabiidir. Aslen İbrânîce kökenli olan rabbinin rabbânî biçiminde Arapça’ya geçmiş olması da mümkündür. Nitekim İbrânîce’de rav (çoğulu rabbanim) ve ondan türeyen rabbi, rabban kelimeleri mevcuttur. “Çok” ve “büyük” gibi anlamlara gelen, bu ikinci mânasıyla Tanrı’ya nisbetle de kullanılan rav kelimesine Eski Ahid dönemi İbrânîcesi’nde “efendi, öğretmen, yönetici, lider” veya genellikle “üst düzey bir göreve getirilmiş kişi” gibi anlamlar yüklenmiştir (Koehler - Baumgartner, III, 1170, 1172-1173). Rav kelimesinden türeyen rabbi kelimesi ise Eski Ahid’de yer almamakla birlikte yahudi sözlü geleneğine karşılık gelen Mişna İbrânîcesi’nde “efendi(m)” mânasında kullanılmış, İnciller’de de geçtiği üzere yine aynı dönemlerde (m.s. I. yüzyıl) yahudi âlimleri için bir unvan haline gelmiştir (Matta, 23/7). Hz. Îsâ’nın da rabbi olarak nitelendirildiği pasajlar mevcuttur (Matta, 26/49; Markos, 14/45).

Kur’an’da yahudi geleneğine atıfla üç yerde geçen rabbâniyyûn kelimesine

(Âl-i İmrân 3/79; el-Mâide 5/44, 63) tefsirlerde "Tevrat'ı bilen ve onun hükümleri gereğince hareket eden âlim hükemâ, âlim fukaha, müttaki hükemâ, velî imamlar" veya "ibadet ve takvâ ehli" gibi anlamlar verilmiştir. Rabbâniyyûn, yahudi âlimleri için kullanılan ve Kur'an'da çok defa birlikte zikredilen (el-Mâide 5/44, 63) ahbâr sınıfından farklı bir grubu ifade eder (bk. AHBÂR). Rabbâniyyûn âlim olmanın ötesinde önce kendilerini, daha sonra diğer insanları ilim ve irfan, güzel edep ve ahlâkla terbiye eden, onların gerek dinî gerekse dünyevî işlerinden sorumlu olan kişilerin oluşturduğu daha üst bir mevkiye, yönetici ve uygulayıcı vasfına da sahip olan ve yahudi halkına önderlik eden âlim sınıfına karşılık gelmektedir (Taberî, III, 325-327; IV, 250; İbn Kesîr, II, 603; Reşîd Rızâ, VI, 398). Dolayısıyla bu ifade, yahudi âlimlerinin (ahbâr) üstünde yer alan ve hem sıradan yahudilerin hem de söz konusu ulemânın yöneticileri konumunda bulunan âlim ve fakih kişileri nitelemek için kullanılmaktadır (Fahreddin er-Râzî, VIII, 111). Bir başka yoruma göre yahudilere nisbetle rabbâniyyûn İslâm'daki velîlere, ahbâr ise zâhir ulemâsına denk düşmektedir (Reşîd Rızâ, VI, 398). Rabbi ve rabbânî kelimeleriyle bağlantılı biçimde Kur'an'da bir yerde geçen ribbiyyûn ise (Âl-i İmrân 3/146) "rabbe kulluk eden" mânasındaki ribbi kelimesinin çoğulu olup öğretici ve yönetici durumundaki rabbâniyyûna tâbi olan halkı ifade eder (Tâcü'l-ʿarûs, "rbb" md.; Taberî, III, 117-119; Âlûsî, III, 129). Bir yoruma göre rabbânî "terbiye eden" mânasındaki "rabbe"ye, ribbi ise "cemaat" karşılığındaki "ribbe"ye nisbet edilmektedir (Elmalılı Muhammed Hamdi, II, 440).

Gerek ahbâr gerekse rabbâniyyûn, peygamberlerin bulunmadığı dönemlerde veya bölgelerde ya da peygamberlerin yanı sıra ve onların izniyle kendilerine uyan İsrâiloğulları / yahudiler için Hz. Mûsâ'ya indirilen Tevrat'a göre hüküm verip uygulamışlardır (Taberî, IV, 251; Reşîd Rızâ, VI, 398). Bizzat Kur'an'da, gerek rabbâniyyûna gerekse ahbâra peygamberlerin izinden gitmek suretiyle Tevrat'ı muhafaza etme ve ona göre hüküm verme fonksiyonu yüklenmiştir (el-Mâide 5/44).

Rabbâniyyûn ve ahbâr kelimeleri, çeşitli müfessirler tarafından Tevrat'ta bahsi geçtiği üzere eski İsrâil toplumunun en tepesinde yer alan, Kohen ve Levili olarak isimlendirilen din adamı sınıfının ileri gelenleri ve sâlihleriyle özdeşleştirilmiştir (Zemahşerî, II, 242; Reşîd Rızâ, VI, 398; Elmalılı Muhammed Hamdi, III, 249). Tevrat'ta mevcut bilgiye göre Kohenler,

Ya‘kūb’un on iki oğlundan Levi soyuna bağlı bulunan Hz. Hârûn’un soyundan gelen, İsrâil erkeklerinin oluşturduğu din adamı sınıfını ifade etmektedir (Çıkış, 28-29; Levililer, 1-2). Levililer ise Hârûnoğulları dışındaki Levi soyuna bağlı İsrâil erkeklerinden meydana gelen ve Kohenler sınıfını meydana getiren Hârûnoğulları’nın yardımcıları olarak görevlendirilen bir diğer din adamı sınıfını teşkil etmektedir (Sayılar, 1/48-54; 3/5-10). Kohenler, İsrâiloğulları’na Tevrat kurallarını öğretmenin yanı sıra (Levililer, 10/8-11) yerleşik hayata geçmeden önceki dönemlerde toplanma çadırında, Kudüs Mâbedi inşa edildikten sonra da mâbedde icra edilen ibadet ve bilhassa kurban ritüelini yerine getirmekle yükümlü olmuşlardır. Levililer ise ahid sandığının taşıyıcıları ve koruyucuları olmalarının yanında Kohenler’in yardımcıları olarak yine önceleri toplanma çadırında, daha sonra mâbedde hizmet etmekle görevlendirilmiştir (krş. Tesniye, 10/8-9; 33/8-10). Bununla birlikte farklı dönemlerde İsrâiloğulları arasında benimsenen uygulamalar Levili veya Hârûn soyundan olmayan kişilerin, meselâ Dâvûd soyunun da Kohen olarak görev yaptığına, erken dönemlerde ise din adamı ve sıradan İsrâilli ayırımının olmadığına işaret etmektedir (II. Samuel, 8/18). Bu doğrultuda, genel kabul gören bir görüş olmamakla birlikte özel bir Kohen sınıfının krallık döneminde (m.ö. X. yüzyıl) ortaya çıktığı, Kohen ve Levili şeklindeki ayrışmanın ise ikinci mâbed döneminde (m.ö. V. yüzyıl) oluştuğu ileri sürülmüştür (EJd., XIII, 1070-1071).

Yahudi geleneğinde Kohen ve Levili sınıflarından farklı olarak yine ikinci mâbed devrinde ortaya çıkan yazıcı ve âlim sınıfı mevcuttur. Başlangıçta Tevrat nüshalarının yazımı ve çoğaltılmasıyla ilgilenen bu âlimler İbrânîce “sayıcı, yazıcı” mânasında soferim diye isimlendirilmiştir. Aynı zamanda Yahudilik adına dönemin en önemli dinî ve hukukî karar mekanizmaları olan Büyük Meclis ve Sanhedrin üyeleri olarak görev yapmıştır. Tevrat’ın derleyicisi kabul edilen ve gelenek içinde kendisine büyük önem atfedilen Ezra ilk yazıcı âlimlerdendir. Daha sonra bilhassa ikinci mâbedin yıkılması (m.s. 70) ve Kohen ile Levili sınıflarının fonksiyon alanlarının ortadan kalkmasına paralel biçimde Tevrat öğrenimiyle

meşgul olan, Tevrat hükümlerini yorumlamak ve yeni hükümler çıkarmak suretiyle her konuda yahudi halkına rehberlik ve hâkimlik eden, ayrıca yahudi din akademilerine başkanlık yapan Tevrat âlimleri ve

yorumlayıcılarından oluşan sınıf öne çıkmıştır. Ferîsî olarak bilinen grup içinde de yazıcı ve âlimlerin bulunduğu bilinmektedir. Söz konusu âlimler genellikle yahudi toplumunda saygın konuma sahiptiler ve kendilerine bir nevi kutsallık atfedilmiştir. Bununla birlikte içlerinde bilgisiz ve gevşek tavır sergileyenler mevcut olup bunlar iki yüzlü oldukları ve halkı yanlış yönlendirdikleri gerekçesiyle İnciller'de şiddetli eleştirilmiştir (Matta, 15/1-14; krş. el-Mâide 5/ 62-63).

Bu âlimler, yahudi geleneğinde üstlendikleri farklı görev ve fonksiyonlara atıfla nasi, dayan, hasid ve ahbâr kelimesiyle çağrışım yapacak şekilde haver gibi farklı sıfatlarla nitelendirilmekle birlikte bilhassa Talmud literatüründe rabbi veya rav şeklinde isimlendirilmişlerdir. Daha ziyade İsrail topraklarındaki yahudi cemaati tarafından benimsenen rabbi unvanı gerekli eğitimi almış, resmî olarak tayin edilmiş âlimler için kullanıldığından ve İsrail toprakları dışında söz konusu tayin yapılmadığından Babilonya'da (bugünkü Irak) yaşayan ve ilmî açıdan daha büyük itibara sahip bulunan yahudi âlimleri rabbi (efendim) yerine rav unvanını kullanmışlardır. Yüksek yahudi dinî mahkemesi Sanhedrin'e başkanlık eden daha yüksek konumdaki rabbiler ise "rabban" diye çağrılmış, daha sonra bu kalıp "rabbenu" biçiminde de kullanılmıştır. Muhtemelen bu statünün Hıristiyanlık'taki karşılığı Âbâ-i Nasrâniyye olarak isimlendirilen kilise babaları olmaktadır (bk. ÂBÂ).

Talmud'da sözü geçen rabbiler, Eski Ahid'i ve yahudi sözlü geleneğini yorumlayan ve geçimini temin etmek üzere başka bir işle de meşgul olan din âlimlerine karşılık gelmektedir. Ortaçağ'lardan itibaren rabbiler (rabbanim) Tevrat'ı yorumlama ve hüküm çıkarma işine ilâveten bugün de devam ettiği üzere öğretmen, vâiz ve dinî lider görevlerini deruhte etmişler ve genellikle "ha-rav" diye isimlendirilmişlerdir. Doğu Avrupa kökenli yahudilerin (Aşkenazi) benimsediği rabbiye karşılık İspanya kökenli yahudiler (Sefarad) din âlimleri için daha ziyade "ribbi" kalıbını kullanmışlardır. "Bilge kişi" anlamındaki haham ise İbrânîce'de genellikle bütün yahudi din âlimlerini kapsayan bir kelimeye karşılık gelmekle birlikte özel olarak rabbi kelimesi yerine de kullanılmıştır. Rabbilerin ve onların oluşturduğu sözlü geleneğin otoritesini temel alan Yahudilik, Rabbânîlik (Rabbanim) ya da Rabbânî Yahudilik olarak adlandırılmıştır. Rabbânî geleneğini reddeden azınlık durumundaki yahudi oluşumu ise Karâîlik diye

isimlendirilmiştir (ayrıca bk. KARÂÎLİK; YAHUDİLİK).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, III, 117-119, 325-327; IV, 250, 251; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1998, I, 574; II, 242; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut, ts., VIII, 111; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, II, 64, 603; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, Beyrut 1993, III, 129, 332; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VI, 398; Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, ts. (Azim Dağıtım), II, 440; III, 249; L. Koehler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (trc. M. E. J. Richardson), Leiden 1996, III, 1170-1173; "Priests and Priesthood", EJd., XIII, 1069-1086; "Rabbi, Rabbinate", a.e., XIII, 1446-1458; "Sages", a.e., XIV, 636-655.

Salime Leyla Gürkan

RABGŪZÎ

(ö. 710/1310’dan sonra)

Kısasü’l-enbiyâ adlı eseriyle tanınan müellif.

Hayatı hakkında bilinenler, Kısasü’l-enbiyâ’nın giriş kısmında “Ribât Oğuzlu, Burhan oğlu Kadı Nâsır” şeklinde kaydettiği adı (s. 3) ve nisbesinden (Rabgūzî) ibarettir (s. 4). Alessio Bombaci onu, 1250’li yıllarda Siriderya’nın aşağı kesimlerinde Barçkend denilen yerde yaşamış ünlü âlim Hüsâmeddin’in öğrencisi olarak gösterir (Historie, s. 93). Kısasü’l-enbiyâ ile ilgili çalışmalarda müellifin memleketi olarak kaydettiği Ribât Oğuz’un yeri tesbit edilememiştir. Faruk Sümer, Seyhun kıyılarında Cend yakınlarında Sağ Dere ve Ribâtât adlı iki mevki bulunduğunu söyler ve Moğol istilâsı öncesinde Seyhun boylarındaki Oğuz şehirlerini sayarken Ribâtât’ı da anar (Eski Türklerde Şehircilik, s. 87-88). Rus araştırmacısı S. P. Tolstov da Hârizm’e dair eserinde Amuderya üzerinde Sen Rabat ve Ak Rabat adlı iki yerleşim yerinden bahseder. Öte yandan Ribât Oğuz’un Rabgūz’a dönüştüğü ve Rabgūzî’nin “Ribât Oğuzlu” anlamına geldiği ileri sürülmüştür.

Müellif, Kısas-ı Rabgūzî adını verdiği eserini 709 (1309-10) yılında yazmaya başladığını (s. 5), gece gündüz yoğun bir şekilde çalışarak 710’da (1310-11) tamamladığını ve Nâsırüddin Tok Buga’ya sunduğunu belirtir (s. 364). Tok Buga’ya dair bilgiler de Rabgūzî’nin açıklamaları ile sınırlıdır. Rabgūzî, küçük yaşta bey olan Tok Buga’nın Moğol asıllı olup sonradan İslâmiyet’i kabul ettiğini, müslümanların güvendiği, iyi yaratılışlı bir kişi olduğunu bildirir (s. 4). Charles Rieu, Tok Buga’nın 733’te (1332-33) Hârizm’den Buhara’ya kadar ilerleyip Buhara ile Nahşeb (Karşı) yakınında yer alan bölgede ordugâhını kuran Sultan Tarmaşirin’in emîri olabileceğini söyler. Mehmed Fuad Köprülü de Rieu’nun bu tesbitini destekleyici açıklamalar yapmıştır (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 287). Çağatay Hanı Kebek’in halefi ve kardeşi olan Tarmaşirin’in 1326-1334 yılları arasında saltanat sürdüğü bilinmektedir. Bu durumda 1310’da yazılan bir eserin Tarmaşirin Han’ın emîrine sunulması pek mümkün görünmemektedir.

Tanrı’ya hamdü senâ, bir na’t-ı şerif ve Tok Buga’nın methiyesiyle başlayan Kısasü’l-enbiyâ’da kâinatın yaratılışına temas edildikten sonra Hz. Âdem’den itibaren bütün peygamberlerin kıssaları ile Hâbil ve Kābil, Hârût ve Mârût, Avac b. Annâk, Kārûn, Sâmirî, Ashâb-ı Kehf ve Fil Vak‘ası gibi çeşitli kıssalara yer verilmiş, Hz. Peygamber’in siyeri geniş biçimde anlatılmış, dört halifenin faziletleri zikredilmiştir. Hz. Hüseyin’in şehâdetiyle sona eren Kısasü’l-enbiyâ’da yer yer Arapça ve Türkçe manzumelere rastlanmaktadır. Eserde toplam 484 mısra tutan kırk üç Türkçe şiir mevcuttur. Orta Asya Türkçesi’nin Kâşgar lehçesinin en karakteristik örneklerinden kabul edilen eser dil tarihi açısından önemli olduğu gibi üslûbu ve cümle yapısı bakımından da bazı özellikler taşır.

Hârizm Türkçesi’yle kaleme alınan Kısasü’l-enbiyâ’nın dil özellikleriyle ilgili birçok çalışma yapılmış, ancak kaynakları ve muhtevası üzerinde durulmamıştır. Avrupa ve Rusya kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan eserin ilk neşri İlminskiy tarafından gerçekleştirilmiş (Kısas-ı Rabguzi, Kazan 1859), bu baskıyı esas alan Şemseddin Hüseyin aynı adla bir çalışma daha yayımlamıştır (Kazan 1881). Gulâm Hasan Ârifgân eserin taş baskısını neşretmiş (Rabguzi Kısasü’l-enbiyâ, Taşkent 1916-1917), Kaare Gronbech, British Museum’da bulunan (nr. Add. 7851) en eski ve en iyi yazma nüshasının tıpkıbasımını yayımlamıştır (Rabghuzi Narrationes de Prophetis) (Copenhagen 1948). Aynı nüsha esas alınarak Özbek alfabesine çevrilen eserin (Kısas-ı Rabguzy, I-II, Taşkent 1991) bu baskısına sözlük ve özel adlar dizini de eklenmiştir. Kitabın transkripsiyonlu metniyle İngilizce çevirisi H. E. Boeschoten -

M. van Damme - S. Tezcan tarafından yayımlanmıştır (Al-Rabghüzi, The Stories of the Prophets: Qiṣas al-Anbiyāʾ, An Eastern Turkish Version, I-II, Leiden 1995). Kısasü’l-enbiya üzerinde yüksek lisans (1992, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve doktora (1995, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) çalışması yapan Aysu Ata eseri iki cilt halinde (I, Giriş-Metin-Tıpkıbasım; II, Dizin) neşretmiştir (bk. bibl.; eserle ilgili çalışmalar için ayrıca bk. neşredenin girişi, I, s. XX-XXII).

BİBLİYOGRAFYA

Rabgūzî, Ḳıṣaṣü'l-enbiyā (nşr. Aysu Ata), Ankara 1997, I-II; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, s. XX-XXII; Rieu, Catalogue, III, 270; Mehmed Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926) (haz. Orhan F. Köprülü - Nermin Pekin), İstanbul 1986, s. 286-289; J. Schinkewitz, Rabgūzī Sentaksı (trc. Sabit S. Payalı), İstanbul 1947; A. Bombaci, Historie de la littérature turque (trc. I. Melikoff), Paris 1968, s. 93-95; K. Ranke v.dğr., "Rabghuzi Fourteenth Century Turkic Folklorist", Volksüberlieferung (ed. F. Harkort v.dğr.), Göttingen 1968, s. 373-400; H. E. Boeschoten - M. van Damme, "The Different Copyists in the London ms.of the Qisas-i Rabghuzi", Utrecht Papers on the Central Asia. Proceedings of the 1 st European Seminar on the Central Asian Studies, Utrecht 1985, s. 177-183; M. van Damme, "Rabghuzi's Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ, Reconsidered in the Light of Western Medieval Studies: Narrationes vel Exempla", De Turcicis aliisque rebus: Commentarii Henry Hofman dedicati, Utrecht 1992, s. 7-37; a.mlf., "Rabg̲h̲ūzī", EI² (İng.), VIII, 350; Faruk Sümer, Eski Türklerde Şehircilik, Ankara 1994, s. 87-88; Naile Hacıyeva, "Rabguzî'nin Kısasü'l-enbiyâ Eserinin Bakü Yazması", TDl., sy. 514 (1994), s. 292-295; Talat Tekin, "Al-Rabghūzī, The Stories of the Prophets: Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ", Türk Dilleri Araştırmaları, V, Ankara 1995, s. 259-264; Seyfettin Erşahin, "Türklerin Hz. Muhammed Hakkındaki İlk Bilgi Kaynaklarından Kısas-ı Enbiyalar: Kısas-ı Rabguzî Örneği", Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) özel sayısı, Ankara 2000, s. 197-224.

Aysu Ata

RÂBITA

(الرابطة)

Müridin şeyhine gönlünü bağlaması ve onu düşünmesi anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "bağlamak" mânasındaki rabt kökünden türeyen ve "iki şeyi birbirine bağlayan ip; alâka, bağ, münasebet" anlamlarına gelen râbıta kelimesi tasavvufta sâlikin kâmil bir mürşide gönlünü bağlaması, onun sûret ve sîretini (hem yüzünü hem ahlâk ve davranışlarını) düşünmesini ifade eder. Tasavvuf tarihinde önceleri şeyhi sevmek, kalbini ona bağlamak, bu sayede ondan feyiz almak ve davranışlarını taklit etmek gibi uygulamalar bulunurken zamanla bunlar şeyhin sûretini düşünme şeklini almıştır.

Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) sâlikin kalbini şeyhe bağlamasının önemini vurgulamış, Şehâbeddin es-Sühreverdî de (ö. 632/1234) bu konuda, "Müridin şeyhine nazar ederek bütün dikkatini onda toplaması ve Cenâb-ı Hak'tan şeyhi üzerine gelen tecellîleri seyre dalması semâda kendi kendine hareket etmesinden daha hayırlıdır" demiştir. Bu rivayetler, râbıta uygulamasının basit şeklinin VI (XII) ve VII. (XIII.) yüzyıllarda mevcut olduğunu göstermektedir. Bahâeddin Nakşibend'in ömrünün son döneminde yaptığı hac yolculuğunda müridi ve halifesi Muhammed Pârsâ'ya kendisine râbıta etmesini ve sûretini düşünmesini tavsiye ettiği bilinmektedir. Ya'kūb-i Çerhî de müridi Ubeydullah Ahrâr'a Nakşibendî tarikatının âdâbını öğretirken sıra râbıtaya gelince bu usulü sadece kabiliyetli müridlere anlatmasını istemiştir. Bu bilgilerden râbıtanın o dönemde seçkin bazı müridlere tavsiye edildiği anlaşılmaktadır.

Hasan Attâr, tasavvuf yolunda teveccühün yapılış şeklini anlatırken önce şeyhin sûretini düşünmek gerektiğini, gelen feyizle hararetin tesiri zuhur edince kalbe teveccüh edileceğini kaydetmiştir. Abdurrahman-ı Câmî de teveccühü anlatırken râbıta yapılacak şeyhin müşahede makamına ulaşmış, zâtî tecellîlere mazhar, görüldüğünde Allah hatıra gelen kâmil bir zat olması

gerektiği üzerinde durmuştur. Kaynaklarda râbıta uygulamasının tasavvufî eğitimin sadece başlarında gerekli olduğu ifade edilir. Zira kalben Allah'a yönelebilecek seviyeye gelen mürid için lüzumsuz ve mâsivâ olarak telakki edilmektedir. Râbıta ile alâkalı bazı rivayetlerde şeyhin sûretinin düşünüleceği ifade edilmiş, ancak ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Bu konuda ilk ayrıntılı bilgiye Ubeydullah Ahrâr'da rastlanır. Ona göre râbıtada şeyhin iki kaşının arasını düşünmek gerekir. Çünkü burası feyiz mahalli olarak telakki edilmektedir.

Sûfîlere göre râbıta kalbi dünyevî düşüncelerden temizlemek ve korumak, mürşidin ruhaniyetinden feyiz almak ve onun vasıtası ile Allah'ı hatırlamak, gıyabında mürşidle mânevî beraberlik ve muhabbet tesis etmek amacıyla icra edilir; bunların en önemlisi muhabbettir. Tasavvufî anlayışa göre mürid, şeyhinin davranışlarını taklit edebilmek ve onun mânevî halini kendi üzerine yansıtabilmek için şeyhini sevmelidir. Çünkü seven kişi sevdiğine benzemek ister. Sevgi ve ülfet şeyh ile mürid arasında bir vasıtadır. Bu sevginin gücü nisbetinde müride şeyhten mânevî hal sirayet eder.

XIX. yüzyıla kadar râbıta hakkında önemli bir eleştiri yapılmamıştır. XIX ve XX. yüzyıllarda Hindistan'da kendisi de bir Nakşibendî Müceddidî olan Ahmed Şehîd Birîlvî ile Sıddîk Hasan Han Kannevcî ve İstanbul'da Hâfız Seyyid Hoca başta olmak üzere bazı kişiler tarafından râbıtaya eleştiriler yöneltilmiştir. Eleştirenlerin çoğu râbıtayı sadece bid'at olarak görürken Hâfız Seyyid Hoca hem bid'at hem şirk olduğunu ve putperestlik âdetlerine benzediğini öne sürmüştür. Bu eleştiriler üzerine bilhassa Nakşibendî Hâlidî mensupları râbıtayı savunmak için eserler kaleme almışlardır. Eleştirenlerden bazıları râbıtayı bir ibadet olarak algılamış, ibadetin de ancak Kur'an ve Sünnet'te belirlenebileceğini söylemiştir. Sûfîlere göre ise râbıta bir ibadet değil şeyh ile mürid arasında sevgi ve feyiz alışverişine vasıta olacak bir metottur. Râbıtayı eleştirenler genellikle onu aynı zamanda bir itikad meselesi şeklinde görürken sûfîler eşini seven bir kişinin gıyabında onu düşünmesi gibi tabii bir hal olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple bazı sûfîler râbıtayı "şeyhe tam bir muhabbet" diye tarif etmişler ve râbıtada şeyhin sûretini düşünmek için özel bir gayrete gerek olmadığını, muhabbetin yeterli olduğunu, zaten seven kişinin sevdiğini düşüneceğini belirtmişlerdir. Râbıtayı ayrıntıdan ve kurallardan arındırarak şeyh ile mürid

arasında tabii ve psikolojik bir iletişime dönüştüren bu yaklaşım daha sağlıklı olmasına rağmen bazı sûfîler dönemin geleneklerine uyarak râbıtanın meşrûiyetini ispat etmek için konuyla ilgisi oldukça az olan âyet ve hadisleri delil olarak kullanmışlardır. Nakşibendiyye'de râbıtaya özel bir önem atfedildiği ve onu savunmak için eser yazanların daha ziyade bu tarikata mensup bulunduğu için râbıta uygulamasının Nakşibendîler'e has olduğu zannedilmektedir. Halvetiyye, Kādiriyye ve Çiştiyye başta olmak üzere birçok tarikatta râbıta uygulanmaktadır. Tasavvuftaki "fenâ fi'ş-şeyh" tabiri de râbıtanın özü olan şeyhi sevmenin bir başka ifadesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Necmeddîn-i Kübrâ, Risâle ile'l-hâ˒im (nşr. Tevfîk Sübhânî), Tahran 1364, s. 57-62; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ˓Avârifü'l-ma˓ârif, Beyrut 1966, s. 411; Abdurrahman-ı Câmî, Serrişte-i Ṭarîḳ-i Ḫâcegân, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3229, vr. 19b-20a; Hüseyin ed-Devserî, er-Raḥmetü'l-ḫâbiṭa fî ẕikri ismi'ẕ-ẕât ve'r-râbıṭa (İmâm-ı Rabbânî, el-Mektûbât: ed-Dürerü'l-meknûnâti'n-nefîse [trc. M. Murâd el-Minzelevî] içinde), Mekke 1316,

I, 184-280; Hâlid el-Bağdâdî, Risâle fi is̱bâti'r-râbıṭa, İstanbul 1284; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü's-seniyye, Kahire 1303, s. 42-43, 46-48; Hâfız Seyyid Hoca, Risâle fî ibtâli'r-râbıta, MÜİF Ktp., Genel, nr. 6941, ek-8, vr. 1b-8a; Yûsuf Şevkî Trabzonî, Hediyyetü'ẕ-ẕâkirîn ve ḥüccetü's-sâlikîn, Bulak 1303, s. 4, 10; M. Es'ad İbnü's-Sâhib, Nûrü'l-hidâye ve'l-˓irfân fî sırri'r-râbıṭa ve't-teveccüh ve ḫatmi'l-ḫâcegân, Kahire 1311; Veliyyüddin b. Osman Birgivî, Risâle-i Râbıṭa, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2429, vr. 1b-30a; Abdülhakim Arvâsî, Râbıta-i Şerîfe, İstanbul 1342; İbrâhim Hilmî el-Kādirî, Medâricü'l-ḥaḳīḳa fi'r-râbıṭa ˓inde ehli'ṭ-ṭarîḳa (nşr. Âdil Mahmûd el-Behiy - Abdüsselâm M. Saîd), İskenderiye 1381/1962, s. 18; Mahmut Sami Ramazanoğlu, Musâhabe, İstanbul, ts., VI, 151; Butrus Abu-Manneh, "Khalwa and Râbita in the Khâlidi Suborder", Naqshbandis (ed. M. Gaborieau v.dğr.), İstanbul-Paris 1990, s. 289-302; F. Meier, Zwei Abhandlungen über die

Naqšbandiyya, İstanbul 1994, s. 54 vd.; Reşîd Rızâ, “er-Râbıṭa ʿinde’n-Naḳşbendiyye ve ṭâʿatü’l-mürîd li-şeyẖihî”, el-Menâr, XI/7 (1326/1908), s. 504-515; XII/2 (1327/1909), s. 102-104; İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbıta”, MÜİFD, sy. 7-8-9-10 (1989-92), s. 243-274; Rıfat Okudan, “İnsânî Bir İnsiyak Olarak Râbıta”, Tasavvuf, sy. 10, Ankara 2003, s. 201-218.

Necdet Tosun

RÂBITATÜ'l-ÂLEMİ'l-İSLÂMÎ

(رابطة العالم الإسلامي)

İslâm ülkeleri arasında dinî koordinasyonu ve yardımlaşmayı sağlamak amacıyla kurulan teşkilât.

18 Mayıs 1962'de hac sırasında düzenlenen Genel İslâm Konferansı'nda (el-Mü'temerü'l-İslâmiyyi'l-âm) alınan kararla Mekke'de kurulan Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî (Muslim World League, Dünya İslâm Birliği), genelde İslâm coğrafyasını tehdit eden komünizme karşı müslüman halkları korumak amacıyla ve o yıllarda İslâm ülkelerinde aşırı boyutlara ulaşmış olan milliyetçilik hareketlerini frenlemek için düşünülmüştü; ana hedefi ise İslâm ülkeleri ve müslüman toplumların maddî ve mânevî ilerlemesini sağlamak, aralarındaki birlik ve dayanışmayı temin etmek ve İslâm mesajını dünyaya duyurmaktı. Üye ülkeler arasında tam bir eşitliği hedef alarak çalışmalarına başlayan teşkilâtın kurucu heyeti başlangıçta yirmi bir kişi idi. Halen Râbıta'yı yöneten heyet 1990'lı yıllarda altmış kişiye ulaşmıştır ve çeşitli İslâm ülkelerini temsil eden âlim, devlet adamı ve tecrübeli yöneticilerden oluşmaktadır. Kurucu heyetin başkanı Suudi Arabistan'ın başmüftüsü Muhammed b. İbrâhim Âlü'ş-Şeyh, meclis üyeleri ise Ebü'l-Hasan en-Nedvî (Hindistan), Saîd Ramazan (Mısır), Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (Pakistan), Allâl el-Fâsî (Fas) gibi ilim ve devlet adamları, sekreteri de Suudi Arabistan'ın eski maliye bakanlarından Muhammed Sürûr es-Sabbân idi. Hemen bütün üyeler 1953 yılında Kudüs'te toplanan Genel İslâm Konferansı'nda aktif rol almış kişilerdi. Kudüs başmüftüsü Emîn el-Hüseynî ve Suudlu âlim Abdülazîz b. Bâz kuruluşun diğer önde gelen başkanları, Muhammed Ali el-Harekân ve Abdullah Ömer Nasîf de genel sekreterleri arasında yer aldılar; bugünkü genel sekreter ise Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî'dir.

Uluslararası sivil bir kurum statütüsünde olan Râbıta, İslâm Konferansı Teşkilâtı ve Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Sosyal Konseyi'nin faaliyetlerine katılmakta, aynı zamanda Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu (UNESCO) ve Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım

Fonu (UNICEF) örgütlerinin üyesi bulunmaktadır. Yıllık 120 milyon riyal civarındaki (2005) bütçesinin % 90'ı Suudi Arabistan Krallığı tarafından karşılanmakta, geri kalan kısmını özel kişi ve kurumların yardımları oluşturmaktadır. Râbıta, İslâmî prensiplere uygun yaşamaları konusunda müslümanları aydınlatmak, İslâm'a hizmet için çalışan kişi ve kurumların çalışmalarına destek vermek, aralarındaki iş birliği ve tecrübe aktarımını sağlamak, İslâm'a davet konusunda yeni metotlar geliştirmek ve uygulamak, eğitim, öğretim, iletişim ve kültür alanlarında İslâm ülkeleri ve müslüman toplumların seviyesini yükseltmek, hac mevsiminde Mekke'de bir araya gelen müslüman önderlerin katkısıyla bütün dünyada müslümanlar arası birlik ve dayanışmayı sağlamak, müslümanların ortak dili olan Arapça'nın öğretimini yaygınlaştırmak, müslümanları aydınlatıcı toplantılar düzenlemek, yayınlar yapmak, eğitimli ve bilinçli kadrolar yetiştirmek, bu kadrolar için burslar vermek, camilerin müslümanların hayatındaki rolünü daha etkin bir hale getirerek yeni camilerin inşasına yardımcı olmak, ekonomik sebepler, savaşlar veya doğal âfetler yüzünden yardıma muhtaç duruma düşen müslümanların ihtiyaçlarını gidermek gibi amaçları gerçekleştirmek için kurulmuştur. Değişik ülkelerde otuz beş büro (2005), on altı İslâm merkezi (2005), kendisine bağlı çalışan maaşlı veya gönüllü kadrolar, düzenlediği kongre, sempozyum ve diğer ilmî, kültürel ve sosyal etkinlikler ve yayınlarıyla faaliyette bulunmaktadır.

Eğitim konusuna özel bir önem veren Râbıta, Mekke'de 1983 yılında İmam ve Davetçi Yetiştirme Enstitüsü (Ma'hedü i'dâdi'l-eimme ve'd-duât), Moritanya'da 1980'de lise seviyesinde İslâmî İlimler Okulu, Komor adalarında 1988 yılında ilköğretim seviyesinde 4000 öğrencinin öğretim gördüğü altı adet okul açmıştır. Nijerya ve Nijer'de ilköğretim ve lise seviyesinde okullar açan Râbıta, Bengladeş'te meslekî eğitim okulu projesini hayata geçirmiştir. Halen bu okullarda eğitim ve öğretimin devamı Râbıta'nın desteğiyle sağlanmaktadır. Dünyanın çeşitli ülkelerinde öğrenim gören çok sayıda müslüman öğrenciye burs veren Râbıta, aynı zamanda bir eğitim ve öğretim merkezi olarak gördüğü cami ve mescid inşasına özel önem vermekte ve bu konudaki projeleri desteklemektedir. Râbıta, müslümanların azınlıkta bulunduğu ülkelerde doğrudan merkeze bağlı bürolar açarak onların kültür düzeylerini geliştirmek ve siyasî haklarını elde etmelerine yardımcı olmak yönünde çalışmalar yürütmektedir. Bu bürolar özellikle Afrika ve Balkan ülkeleriyle Ukrayna gibi eski Sovyet

cumhuriyetlerinde faaliyet göstermektedir.

Râbıta'nın etkinliklerinden biri de İslâm ülkelerinin önde gelen âlim, düşünür ve davetçilerinin bir araya gelip müslümanların güncel meselelerini tartıştıkları geniş katılımlı Genel İslâm Konferansı'nın düzenlenmesi olup bu konferans 1962, 1965, 1987 ve 2002 yıllarında toplanmıştır. Ayrıca 2002'den itibaren her yıl Mekke'de hac döneminde benzer konuların görüşüldüğü Mekke-i Mükerreme Kongresi tertip edilmektedir. Faaliyetlerinin daha verimli bir şekilde yürütülebilmesi için Râbıta 1975 yılında Dünya Camiler Birliği'ni, 1977'de İslâm Fıkıh Akademisi'ni ve İslâm

ülkelerinin sosyal refahını desteklemek amacıyla Uluslararası İslâm Yardımlaşma Örgütü'nü kurmuştur. Kur'an ve Sünnet'teki İlmî Mûcizeler Komitesi, Mekke-i Mükerreme Yardım Kuruluşu, Haremeyn ve Mescidi Aksâ Yardım Kuruluşu, Dünya İslâm İletişim Örgütü, Uluslararası Kur'ân-ı Kerîm Ezberletme Örgütü, Uluslararası Müslüman Kadın ve Aile Örgütü, Uluslararası İslâm Öğretim Örgütü, Dünya İslâmı Tanıtım Örgütü, Uluslararası Yeni Müslümanlar Örgütü, Uluslararası İslâm Ekonomi ve Finans Örgütü, Dünya Bayındırlık ve Kalkınma Örgütü'nden oluşan yan kuruluşlarıyla faaliyetlerini kurumsallaştırarak İslâm ülkelerinde çok sayıda bölgesel kuruluşa yardımcı olmaktadır. Genel sekreter Harekân döneminde Râbıta'nın İslâm hukuku yönündeki çalışmalarına önem verilerek özellikle çağdaş problemler konusunda müslümanları aydınlatacak bir fetva makamının teşkiline çaba harcanmış ve bu amaçla 12 Kasım 1977 tarihinde İslâm Fıkıh Akademisi kurulmuştur. Akademi düzenli biçimde faaliyetini sürdürmekte, toplantılar gerçekleştirmekte, yapılan araştırmalar ve verilen kararlarla günümüz fıkıh problemlerinin çözümüne katkıda bulunmaya çalışmaktadır.

Râbıta'nın sürdürdüğü bir yayın programı vardır. Kuruluşunun ertesi yılı (1963) resmî organı Râbıṭatü'l-ʿâlemi'l-İslâmî'yi (1987'den sonra Râbıṭa), 1973 yılı sonrasında Journal of the Muslim World League'i, daha sonra da Aḫbârü'l-ʿâlemi'l-İslâmî'yi (1991'den sonra el-ʿÂlemü'l-İslâmî) çıkarmıştır. İslâm Fıkıh Akademisi'nin neşir organı Mecelletü'l-mecmaʿi'l-fıḳhiyyi'l-İslâmî 1987 yılında yayıma başlamıştır. Uluslararası İslâm Yardımlaşma Örgütü'nün İġās̱e (1992) ve Yenâbiʿu'l-ḫayr (2001) isimli iki

dergisi neşredilmektedir. Müslümanların güncel meselelerini ele alan periyodik kitaplar da yayımlayan Râbıta bu eserleri “Da‘vetü’l-hak” dizisi adıyla neşretmektedir (2006 sonunda yetmiş yedi kitap). Kur’an ve Sünnet’teki İlmî Mûcizeler Komitesi’nin yayın organı el-İʿcâz ise 1995 yılında yayıma başlamıştır. Bu komitenin aynı konuda neşrettiği değişik kitaplar da bulunmaktadır. Râbıta’nın düzenlediği kongre, sempozyum gibi ilmî toplantı bildiri ve kararları ile bilhassa hac mevsimindeki etkinlikleri ayrı yayınlar halinde çıkmaktadır. Kur’an tercümesi faaliyetleri de Râbıta’nın öncelik tanıdığı en önemli konulardan biridir. İngilizce, Fransızca, Türkçe başta olmak üzere çeşitli dillerde, özellikle Afrika ve Uzakdoğu dillerinde Kur’an tercümesi çalışmaları başlatılmış, dillerin çoğunda çalışmalar tamamlanmış, tercümeler basılmış ve dağıtılmıştır; diğer bir kısmının çalışmaları ise halen devam etmektedir. Ayrıca çok miktarda Kur’an nüshası bastırılmakta ve dünyanın her tarafına dağıtılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Fethi Yeken, el-Mevsûʿatü’l-ḥarekiyye, Amman 1403/1983, II, 23-25; M. Kramer, Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses, New York 1986, s. 115, 396-397; J. M. Landau, The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization, Oxford 1994, s. 236-245; Mâni‘ b. Hammâd el-Cühenî, et-Teżâmünü’l-İslâmî: el-Fikre ve’t-târîḫ ve devrü’l-Memleketi’l-ʿArabiyyeti’s-Suʿûdiyye, Riyad 1999; er-Râbıṭa fî suṭûr: Râbıṭatü’l-ʿâlemi’l-İslâmî, Mekke, ts.; er-Râbıṭa: Ḥaḳāʾiḳ ve erḳām: Râbıṭatü’l-ʿâlemi’l-İslâmî, Mekke, ts.; R. Schulze, “Muslim World League”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 208-210.

Mustafa L. Bilge

RABÎA

(bk. REBÎA).

RÂBİA el-ADEVİYYE

(رابعة العدويّة)

(ö. 185/801 [?])

Basralı kadın sûfî.

95 (714) veya 99 (718) yılında Basra'da doğdu. Fakir bir ailenin dördüncü kızı olduğu için "Râbia" ismi verilmiştir. Kays b. Adî kabilesinin âzatlı kölesi olduğundan Adeviyye veya Kaysiyye nisbeleriyle anılmıştır. Künyesi Ümmü'l-hayr'dır. Sülemî, Ẕikrü'n-nisveti'l-müteʿabbidâti'ṣ-ṣûfiyyât adlı eserinde (s. 27, 54, 59) Râbia el-Adeviyye'nin yanı sıra aynı ismi taşıyan iki kadın sûfîden daha bahseder. Bunlardan biri dönemin ünlü sûfîlerinden Abdülvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793) eşi Basralı Râbia el-Ezdiyye, diğeri Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin eşi Şamlı Râbia (Râyia) bint İsmâil'dir (ö. 228/844). Aynı dönemde üç ayrı Râbia'nın bulunması Râbia el-Adeviyye hakkında kaynaklarda farklı bilgilerin yer almasına sebep olmuştur. Râbia'dan ilk bahseden çağdaşı Câhiz onun dönemin meşhur üç kadın zâhidinden biri olduğunu söyler (diğerleri Muâze el-Adeviyye ile sahâbeden Ebü'd-Derdâ'nın küçük eşi Ümmü'd-Derdâ'dır; el-Beyân ve't-tebyîn, I, 364; III, 127, 170, 193). Tasavvuf kaynaklarında "nâsikât, sâlihât, mütezehhidât" diye anılan bu kadın sûfîler arasında en meşhuru Râbia el-Adeviyye'dir.

Hakkında en ayrıntılı bilgiyi ve menkıbeleri aktaran Ferîdüddin Attâr'a göre Râbia el-Adeviyye küçük yaşlarda yetim kalır. Basra'daki kıtlık sebebiyle kız kardeşlerinin dağılmasının ardından tek başına hayat sürmeye başlar. Bu esnada zalim bir kişi tarafından 6 akçe karşılığında köle olarak satın alınır. Gündüzleri ağır işlerde çalıştırılan Râbia geceleri kendisini ibadete verir. Bir gece ibadet ederken efendisi başındaki ışığın bütün odayı aydınlattığını görünce korkup onu âzat eder. Râbia hürriyetine kavuşunca hacca gitmeye karar verir. Onun dünyadan uzaklaşıp zühde yönelmesinin ilk işaretleri hacca giderken çölde karşılaştığı olaylarda ortaya çıkmaktadır. Rivayete göre yükünü taşıması için yanına aldığı eşeği çölde telef olunca

kervandakiler yükünü taşımak istemişler, fakat Râbia Allah'ın yarattıklarına değil O'na güvendiğini söyleyerek bu isteği reddeder. Onun dünyanın sahibi Allah'a teveccüh etmesi daha sonraları Hallâc'da görüleceği şekilde Kâbe'ye bakışında da yansımasını bulmaktadır. Menkıbeye göre Mekke yolunda Kâbe'nin kendisini karşılamaya geldiğini görür ve, "Ben bu evi ne yapayım? Bana bu evin sahibi gerek. O bana, 'Kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşırım' diye seslenmiştir" der. Râbia el-Adeviyye'nin dünyevî olan her şeyi terkedip zühde yönelmesi ilk zâhid sûfîlerde yaygın olan ortak bir tavırdır. Râbia'yı diğer sûfîlerden ayıran husus onun zühd anlayışını ilâhî aşk fikriyle tamamlamasıdır.

Hacdan sonra Basra'ya yerleşen Râbia kendisine yapılan evlenme tekliflerini reddetmiştir. Râbia'nın bu tavrının kökeninde zühd anlayışı ve evliliğin ilâhî aşkın önünde perde olması düşüncesi vardır. Râbia ile birlikte Basra tasavvuf ekolünün temsilcilerinden olan Abdülvâhid b. Zeyd'in Râbia'ya evlilik teklif ettiğinde ondan, "Git kendine kendin gibi birini bul. Bende hiç arzu işareti gördün mü?" cevabını aldığı rivayet edilir. Râbia'nın bu cevabı, kendisini ilâhî aşktan uzaklaştıran her şeyden kaçınması gerektiğinin sembolik bir ifadesidir. Allah korkusunu esas alan zühd anlayışının temsilcilerinden Hasan-ı Basrî'nin de Râbia'ya evlilik teklifinde bulunduğu rivayet edilirse de Hasan-ı Basrî Râbia'dan yetmiş yıl önce vefat ettiğine göre bu rivayetin doğru olması mümkün değildir. Râbia ile evlenmek isteyenler sadece çevresindeki sûfîlerden ibaret değildir. O, Basra Emîri Muhammed b. Süleyman el-Hâşimî'nin evlilik teklifini de dünyayı arzulamanın elem, onu terketmenin huzur getireceğini

söyleyerek reddetmiştir. Dünyevî nikâhın kişiyi Hak'tan uzaklaştırdığını söyleyen Râbia, Hak ile dâimî beraberliğe işaret eden mânevî ve ruhanî nikâh anlayışını benimsemiştir.

Ferîdüddin Attâr'ın Râbia'yı "Hz. Meryem'in nâibi" şeklinde tanıtması ve Râbia'nın zühdü tercih edip bekâr bir hayat yaşaması, Avrupalı yazarlara onu Pelagia, Avilalı St. Teresa gibi hıristiyan azizeleriyle karşılaştırmasına yol açmıştır. Çağdaş Arap müelliflerden Abdurrahman Bedevî, Râbia'nın hıristiyan mistiklerden etkilendiğini ileri sürerken Abdülmün'im el-Hifnî bu görüşü eleştirerek İslâm'da ve Hıristiyanlık'taki aşk anlayışının tamamıyla farklı olduğunu, Râbia'nın vahdet-i vücûd temelli ilâhî aşk anlayışını

benimsediğini vurgulamıştır (el-ʿÂbidetü'l-ḫâşiʿâ, s. 86-96).

Râbia, yapmadığı şeyleri anlatırlar korkusuyla pek istemese de öğütlerinden faydalanmak isteyen birçok kişi tarafından ziyaret edilmiştir. Rebâh Kaysî el-Basrî, Zünnûn el-Mısrî, İbrâhim b. Edhem, Süfyân es-Sevrî, Şakīk-ı Belhî, Mâlik b. Dînâr gibi ünlü sûfîler yanında Muâze el-Adeviyye, hizmetinde bulunan Abde bint Ebû Şevâl, Meryem el-Basriyye ve Leylâ el-Kaysiyye gibi kadın sûfîlerle görüştüğü, hadis rivayetinde otorite olan Süfyân es-Sevrî ile görüşmesi sırasında onun kendisini Hakk'a yakınlaşmaktan alıkoyan hadis rivayetiyle meşgul olmasını eleştirdiği kaydedilmektedir. Attâr hiçbir kadına asla nübüvvet gelmediğini söyleyen bir erkek grubuna, "Ben sizin en yüce rabbinizim iddiası (en-Nâziât 79/24) kesinlikle hiçbir kadından sâdır olmamıştır" diyen Râbia el-Adeviyye'nin "tâcü'r-ricâl" olarak nitelenmeye lâyık olduğunu söyler.

Râbia el-Adeviyye, 180 (796) veya 185 (801) yılında Basra'da vefat etti ve burada defnedildi. Çeşitli kaynakları inceleyerek Râbia'nın ölüm tarihini ve kabrinin yerini tartışan Ömer Rıza Doğrul'a göre ona nisbet edilen, Kudüs'ün doğusunda ve Hz. Îsâ'nın semaya yükseldiği yerin civarında Tûr-i Zeytâ'daki kabir Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin eşi olan Dımaşklı Râbia bint İsmâil'e aittir. Doğrul, Şam'da Râbia'ya izâfe edilen başka bir kabir daha bulunduğunu, bu kabrin de aynı hanım için yapılıp zamanla adının unutulmasından sonra Râbia el-Adeviyye'nin şöhretinden dolayı ona nisbet edildiğini ileri sürer (Hazreti Râbiatü'l-Adeviyye, s. 215-226).

Râbia'nın zühd hareketinin tasavvufa dönüşüm sürecinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Râbia'nın önderliğinde gelişen tasavvufî çizgide korku, kaygı ve hüzün yerine sevgi, ümit ve iyimserliğe ağırlık verildiği görülür. Sûfî müellifler sadece muhabbet ve aşk konusunda değil tövbe, zühd, hüzün, rızâ, tevazu gibi tasavvuf kavramlarının açıklanmasında da Râbia'nın sözlerine başvurmuşlardır. Onun bu tasavvufî haller hususunda geliştirdiği tavır kişinin bütün fiillerinin gerçek fâilinin Allah olduğu düşüncesidir. "Çok günahım var, eğer tövbe edersem Allah tövbemi kabul eder mi?" sorusuna verdiği, "Hayır! Eğer O senin tövbeni kabul ederse sen ancak o zaman tövbe edebilirsin" şeklindeki cevap (Kuyeşrî, s. 192) onun bu tavrını gösteren dikkat çekici bir örnektir. İlk dönem zâhidlerinde çokça görülen ağlama ve hüzün Râbia için de söz konusudur. "Allahım, benden

râzı ol!” diye dua eden Süfyân es-Sevrî’ye, “Kendisinden razı olmadığın zattan senden razı olmasını istemekten utanmıyor musun!” dediği kaydedilir (Kelâbâzî, s. 153). İyi ve kötü amellerin gizlenmesi gerektiğini düşünen Râbia’nın, “Amellerimden biri başkası tarafından görülse onu yapılmamış sayarım” sözü onun ilk dönem sûfîlerindeki melâmet tavrına sahip olduğunu göstermektedir.

Râbia el-Adeviyye ilâhî aşk konusunda şöyle münâcâtta bulunur: “Ey rabbim! Seni iki sevgi ile severim. Sevginin biri benim aşk ve iştiyakımdan, diğeri senin sevilmeye lâyık olduğundandır. Benim aşk ve iştiyakımdan gelen sevgim senden başkasını bırakıp sadece senin zikrinle meşgul olmayı, senin sevilmeye lâyık olmandan gelen sevgim de bana müşahede mertebesini ihsan buyurmuş olmandır. Şu halde hamd ve şükran ne bana mahsustur ne de övülmüş olma ciheti bana aittir. Her iki yönden de şükür ve hamd sana mahsustur.” Râbia’ya göre birinci aşk olan hevâ sevgisi mümkün olmakla birlikte bir eksikliği içerir. Zira kulun Hakk’ın dışındaki şeylerin kaygısıyla veya herhangi bir menfaat ümidiyle Hakk’ı sevmesi gerçek ilâhî aşk değildir. Gerçek aşk Allah’a aittir (el-hubbü lillâh). Allah kulu sevmedikçe kulun Allah’ı sevmesi mümkün değildir. Bu sevgide herhangi bir ikilik veya menfaat kaygısı yoktur. Râbia’nın ilâhî aşk anlayışının ibadete bakışında da yansımasını bulduğu görülmektedir. “Allah’a ne cehennem korkusu ne de cennet sevgisiyle ibadette bulunurum. Eğer korkudan dolayı amel işlersem kendimi kötü bir ücretli sayarım. Ben O’na aşk ve şevkimden dolayı ibadet ederim” sözü bu bakımdan önemlidir. Bir münâcâtında da şöyle demektedir: “İlâhî! Eğer ben sana cehennem korkusuyla ibadet ediyorsam beni cehennem ateşinde yak! Eğer cennet ümidiyle sana kullukta bulunuyorsam beni ondan mahrum et! Eğer sana olan sevgimden dolayı sana ibadet ediyorsam o zaman senin ezelî cemâlinden beni mahrum etme!”

Râbia’nın düşünceleri Ma‘rûf-i Kerhî, Muhâsibî, Bâyezîd-i Bistâmî, Zünnûn el-Mısrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr gibi sûfîleri etkilemiştir. “Dışarı çık da ilâhî sanatı seyret!” diyen câriyesine, “Sen de içeri gir de sendeki sanatkârı temaşa et!” şeklindeki cevabında ve, “Bende varlık yok ki evleneyim” gibi sözlerinde vahdet-i vücûdun izlerini görmek mümkündür. İyi amellerinin ortaya çıkmasını onların boşa gitmesi olarak görecek kadar melâmîmeşrep, Allah’tan dünyalık bir şey için dua etmeye

utanacak ve dünyanın mâliki olmayan insanlardan bir şey istemeyecek kadar edep sahibi, Allah'a sadece Allah ve sevilen olduğu için ibadet edilmesini isteyecek kadar Hak âşığı olan Râbia'nın tasavvuf anlayışı Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Sühreverdî, Gazzâlî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi sûfî müelliflerce farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb'un muhabbet bahsinde Râbia'yı Süfyân es-Sevrî'den daha üstün bir mertebede görerek onu "hulle" (Allah ile dostluk) makamına yerleştirir. Râbia ile

Hallâc'ın ilâhî aşk anlayışı birbirine benzer. Ancak Hallâc, bir adım daha ileri giderek Allah'a âşık olan insanın aşk yolunda kendini feda etmesini savunur. İbnü'l-Arabî, Râbia'nın Abdülkādir-i Geylânî ve Şiblî ile aynı mertebeyi paylaştığını, bu mertebenin sevgi ve ibadeti sadece Allah'a tahsis edenlerin mertebesi olduğunu söyler. Râbia el-Adeviyye ismi İslâm ve Batı kültüründe ilâhî aşkın sembolü haline gelmiştir. Basra'dan köle olarak satın alınıp Erzurum'a getirildiğine ve kabrinin Hasan-ı Basrî mahallesinde olduğuna inanılması Râbia'nın Türk kültüründeki canlı izlerinden biridir (Araz, s. 109).

Râbia el-Adeviyye Batı'da üzerinde çalışma yapılan ilk kadın sûfîdir. Julian Baldick'e göre sûfî tabakat kitaplarında anlatılan Râbia portresi ilk dönem hıristiyan azizlerine dair menkıbelerden uyarlanarak oluşturulmuş, Râbia'nın tarihsel kimliği efsanelerle örülü bir şekle büründürülmüştür. Râbia'nın şöhreti Haçlı seferleri yoluyla XIII. yüzyılın sonlarında Avrupa'ya ulaşmıştır. XVII. asır Fransız edebiyatında Râbia saf aşkın simgesi, hayır severliğin modeli olarak görülmüştür. Basra sokaklarında bir elinde meşale ile cenneti yakmaya, bir elinde testi ile cehennemi söndürmeye giden Râbia, Fransız yazarı Jean-Pierre Camus'nün bir hikâyesine konu olmuş, birçok Avrupalı yazarın eserlerine değişik anlatımlarla girmiştir. XIX. yüzyılda İngiltere'de yayımlanan R. M. Milnes'in The Sayings of Rabiah adlı şiir kitabı onun sözlerini toplayan eserlerdendir. Râbia el-Adeviyye hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Batı'da ilk akademik çalışma, R. Nicholson'un teşvikiyle Londra Üniversitesi'nde doktora tezi olarak Margaret Smith'in hazırladığı Rābiʿa The Mystic and Her Fellow-Saints in Islām adlı kitaptır (Cambridge 1928). Annemarie Schimmel'in takdiminin yer aldığı eserin ikinci baskısı (Cambridge 1984) Bir Kadın Sufi Rabiâ adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc.

Özlem Eraydın, İstanbul 1991). M. Smith'in bu eseri Muslim Women Mystics. The Life and Work of Rābiʿa and other Women Mystics in Islām ismiyle de yayımlanmıştır (Oxford 2001). Batı dünyasında Râbia hakkında yapılan diğer çalışmalar şunlardır: Charles Upton, Doorkeeper of the Heart, Versions of Rābiʿa (Threshold Books 1988); Caterine Valdré, I detti di Rābiʿā, Les chants de la recluse (trc. Muhammed Dudaimah, Orbey: Arfuyen 2002); Caterina Greppi, Râbia: La Mistica (Milano 2003). Arap dünyasındaki çalışmalar: Abdurrahman Bedevî, Şehîdetü'l-ʿışḳi'l-ilâhî: Râbiʿatü'l-ʿAdeviyye (Kahire 1962, 2. bs.); Tâhâ Abdülbâkī Sürûr, Râbiʿatü'l-ʿAdeviyye ve'l-ḥayâti'r-rûḥiyye fi'l-İslâm (Kahire 1957); Abdülmün'im el-Candîl, Râbiʿatü'l-ʿAdeviyye: ʿAzrâʾü'l-Baṣra, el-Betûl (Kahire 1987); Reşîd Selîm el-Garrâh, ez-Zâhide et-Tâʾibe Râbiʿatü'l-ʿAdeviyye: Şehîdât el-ḥubbi'l-ilâhî (Bağdat 1988); Semîh Âtıf ez-Zeyn, Râbiʿatü'l-ʿAdeviyye: Dirâse ve't-taḥlîl (Beyrut 1988); Vidâd Sekkâkînî, el-ʿÂşıḳa el-Mutaṣavvife: Râbiʿatü'l-ʿAdeviyye (Dımaşk 1989; eser First Among Sufis: The Life and Thought of Rābiʿa al-ʿAdawiyya adıyla Nebil Safvet tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir [Octagon Press 1982]); Abdülmün'im el-Hifnî, el-ʿÂbidetü'l-ḫâşiʿa: Râbiʿatü'l-ʿAdeviyye, İmâmetü'l-ʿâşıḳīn ve'l-maḥzûnîn (Kahire 1991). Râbia hakkında Türkçe üç kitap yayımlanmıştır: Sofi Hori, İslâm Âleminde İlk Kadın Sufî Olarak Tanınan Râbiatü'l-Adeviyye (İstanbul 1970); Ömer Rıza Doğrul, Hazreti Râbiatü'l-Adeviyye (haz. İnci Beşoğul, İstanbul 1976); Melih Yuluğ, Serencâmı Râbiatü'l-Adeviyye (İstanbul 1980).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Abdüselâm M. Hârûn), Kahire 1975, I, 364; III, 127, 170, 193; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 153; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Beyrut 1996, II, 112-113; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 192, 209, 235, 292; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ẕikrü'n-nisveti'l-müteʿabbidâti'ṣ-ṣûfiyyât (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî), Kahire 1993, s. 27, 54, 59; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 313; II, 237; IV, 47, 49, 346, 360, 491; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, Kahire 1994, II, 255-258, 463; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 109-126;

İbnü'l-Mülakkın, Tabaḳātü'l-evliyâ᾿ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1406/1986, s. 35, 408; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ (nşr. Bedrettin Çetiner), İstanbul 1982, I, 275-276; Nezihe Araz, Anadolu Evliyaları, İstanbul 1958, s. 107-120; Ömer Rıza Doğrul, Hazreti Râbiatü'l-Adeviyye, İstanbul 1976; J. Baldick, Mystical Islam: An Introduction to Sufism, London 1989, s. 29; Abdülmün'im el-Hifnî, el-ʿÂbidetü'l-ḫâşiʿa Râbiʿatü'l-ʿAdeviyye: İmâmetü'l-ʿâşıḳīn ve'l-maḥzûnîn, Kahire 1991, s. 86-96; G. J. van Gelder, "Râbia's Poem on the Two Kinds of Love: A Mystification?", Verse and the Fair Sex: Studies in Arabic Poetry and in the Representation of Women in Arabic Literature (ed. Frederick de Jong), Utrecht 1993, s. 66-76; Süleyman Derin, Towards some Paradigms of the Sufi Conception of Love: From Râbia to Ibn al-Fârid (doktora tezi, 1999), Leeds University, s. 111-145; A. Knysh, Islamic Mysticism, Leiden 1999, s. 26-32; Abdülhalîm Mahmûd, "Râbiʿatü'l-ʿAdeviyye li'l-üstâẕ Ṭahâ ʿAbdülbâḳī Sürûr", Mecelletü'l-İslâm ve't-taṣavvuf, I/6, Kahire 1378/1958, s. 21-24; Ahmet Suphi Furat, "Tasavvufî Şiirin İlk Mümessili Râbia Adeviyye", İslâmî Edebiyat, sy. 11, İstanbul 1991, s. 17-20; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, "Zühd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci-Râbiatü'l-Adeviyye Örneği" (trc. Ahmet Ögke), EKEV Akademi Dergisi, III/1, Ankara 2001, s. 107-114; Margaret Smith - [Ch.Pellat], "Rābiʿa al-ʿAdawiyya al-Ḳaysiyya", EI² (İng.), VIII, 354-356; A. Schimmel, "Rābiʿah al-ʿAdawīyyah", ER, XII, 193-194.

Hülya Küçük - Semih Ceyhan

RÂBİA EMETULLAH GÜLNÛŞ

(bk. GÜLNÛŞ EMETULLAH SULTAN).

RÂBİĞ SERİYYESİ

(سريّة رابغ)

Hz. Peygamber'in Kureyş kervanı üzerine Ubeyde b. Hâris kumandasında gönderdiği seriyye (1/623).

Râbiğ, Mekke-Medine yolu üzerinde Ebvâ ile Cuhfe arasında Kızıldeniz sahiline 9 km., Mekke'ye 186 km. mesafede bir yerleşim birimidir. İslâmiyet'in ilk döneminde Huzâa kabilesinin ikamet ettiği bu yer Türkiye, Lübnan, Suriye, Ürdün, Filistin, Afrika ve Batı ülkeleriyle Suudi Arabistan'ın bazı kuzey bölgelerinden Medine'ye uğramadan Mekke'ye gidenlerin ihrama girdiği yerlerden biridir. Ancak Medine-Mekke ve Cidde-Mekke'nin otoyollarla birbirine bağlanmasından sonra mîkāt yeri olarak eskisi kadar kullanılmamaktadır.

Hicretten sonra Kureyş müşrikleri Resûl-i Ekrem'e ve müslümanlara düşmanlıklarını devam ettirdiler. Mekke'de İslâm'ı ilk kabul edenlerden olan ve Habeşistan dönüşü Medine'ye hicret imkânı bulamayan Mikdâd b. Amr müşriklerin ticarî veya askerî bir sefer hazırlığı içinde olduğunu Hz. Peygamber'e bildirdi. Bunun üzerine Resûlullah hicretin 8. ayının başlarında (Şevval 1 / Nisan 623), Medine'ye sığınan müslümanları tehdit eden Kureyşliler'i bundan vazgeçirmek ve Mekke müşriklerine ait ticaret kervanlarının müslümanların aleyhinde kullanılmasını engellemek üzere Ubeyde b. Hâris kumandasında tamamı muhacirlerden oluşan altmış veya seksen kişilik bir müfrezeyi Râbiğ'in iç taraflarına sevketti. Sancaktarlığını Mistah b. Üsâse'nin yaptığı birliğin amacı müslümanların kendilerini savunabilecek güçte olduğunu ispat etmek, bir saldırı halinde kendilerinin de Mekke'nin güvenliğini zor duruma sokabileceklerini ve Mekke-Suriye ticaret bağlantısını kesebileceklerini göstermekti.

Ubeyde b. Hâris'in emrindeki birlik, Cuhfe tarafında Seniyyetülmerre'nin aşağısında

sahil yolunu takip ederek Râbiğ vadisinde Ahyâ adıyla anılan suyun yanında konakladı ve burada Kureyş kervanıyla karşılaştı. 200 kişiden oluşan Kureyş kervanının başında Ebû Süfyân b. Harb bulunuyordu. Kervanın başında İkrime b. Ebû Cehil veya Mükrez b. Hafs'ın olduğu rivayet edilirse de bu doğru değildir. Her iki taraf birbirine ok atmakla yetindi, müslüman birliğinin üç katı olan müşrikler savaşa tutuşmayarak geri çekildi. Bu karşılaşmada ilk oku Sa'd b. Ebû Vakkās atmış ve bütün okları isabetli kullanmıştı (Vâkıdî, I, 10). Bu sebeple müşrikler müslümanlara yardımcı kuvvetler geldiğini zannederek telâşlandı ve süratle uzaklaştı. Sa'd b. Ebû Vakkās Ubeyde b. Hâris'e Kureyş kervanının takip edilmesini teklif ettiyse de Ubeyde bunu kabul etmedi ve kayıp vermeden Medine'ye döndü. Müslümanlara ulaşmak için müşriklere katılmış olan ve Seniyyetülmerre'de müslümanların tarafına geçen Mikdâd b. Amr ile Utbe b. Gazvân da onlarla beraber Medine'ye gitti (İbn Hişâm, II, 234).

Ubeyde b. Hâris'in daha geç bir dönemde hicretin 2. yılı Rebîülevvel ayında (Eylül 623) görevlendirildiği rivayetinin yanında (Halîfe b. Hayyât, s. 33) onun İslâm tarihinde Kureyş üzerine gönderilen ilk müfreze birliğinin kumandanı olduğu da nakledilir (İbn Hişâm, II, 237; Belâzürî, I, 477). İhtilâfın sebebi, Hz. Peygamber tarafından Hamza b. Abdülmuttalib ile Ubeyde b. Hâris'in aynı günde ve yerde görevlendirilmiş olmasıdır (İbn Hişâm, II, 238). Hamza hicretin 1. yılı Ramazan ayında (Mart 623), Ubeyde ise Şevval ayında (Nisan 623) yola çıkmıştır. Ancak Râbiğ'de müslümanlarla Mekke müşrikleri arasında ufak çaplı da olsa ilk defa bir çatışma meydana geldiği için öncelik Ubeyde b. Hâris'e verilmiş olabilir. Ubeyde b. Hâris Seriyyesi adıyla da anılan bu seriyyede Ubeyde ve beraberindekilerin Hz. Ebû Bekir tarafından bir şiirle övüldüğü ve Kureyş kabilesinin meşhur şairi Abdullah b. Ziba'râ'nın ona cevap verdiği belirtilirse de bunları eserine alan İbn Hişâm, bu beyitlerin Hz. Ebû Bekir'e ve Abdullah'a atfedilmesinin doğru olmadığını söylemektedir (es-Sîre, II, 235-237).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 10-11; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, II, 234-238; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, II, 4; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 33-34; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 477; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 402; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, III, 201; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), VII, 84; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma‘rife), III, 136-137; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, III, 195; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), I, 333-338; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 455; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 42-44; “Rābigh”, EI² (İng.), VIII, 356.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

RÂCİA

(الراجعة)

Sufriyye’ye mensup olan Sâlih b. Müserrah’tan (ö. 76/695 [?]) ayrılıp onun hükümlerini kabul etmeyenlere verilen ad

(bk. SUFRİYYE).

RA‘D SÛRESİ

(سورة الرعد)

Kur’ân-ı Kerîm’in on üçüncü sûresi.

Adını on üçüncü âyetinde geçen ve “gök gürültüsü” anlamına gelen ra‘d kelimesinden alır. Kırk üç âyet olup fâsılası “ب، د، ر، ع، ق، ل، ن” harfleridir. Tamamının Mekkî veya Medenî olduğu söylendiği gibi bazı bölümlerinin Mekke döneminde ve bir bölümünün Medine’de nâzil olduğu da belirtilmiştir. Bununla birlikte üslûbu ve içerdiği konular dikkate alındığında sûrenin Mekke döneminde indiği şeklindeki görüş ağırlık kazanır. Mekke devrinde nâzil olan ve hurûf-ı mukattaa ile başlayan Yûnus, Hûd, Yûsuf ve İbrâhîm sûreleri arasında yer alması da buna işaret eder. Sûrede, Allah’ın varlığına, birliğine ve kudretine dair çeşitli delillerin öne çıkarılması ve Hz. Peygamber’i Mekkeli müşriklerin baskılarına karşı teselli eden bir üslûbun hâkim olması, sûrenin Resûlullah’ın amcası Ebû Tâlib ile hanımı Hz. Hatice’nin vefatından sonra müşriklerin eziyetlerinin arttığı dönemde nâzil olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Ra‘d sûresinin muhtevasını üç bölüm halinde ele almak mümkündür. Asıl konusu ulûhiyyet olan birinci bölümde Hz. Peygamber’e indirilen vahyin gerçekliğine vurgu yapan ilk âyetten sonra muhatapların dikkati evrenin yaratılışı ve işleyişine çekilir; bu arada tabiata hâkim olan düzenle bunun insan hayatının devamına yönelik işleyişine değinilir; ardından iman hayatında en önemli engeli oluşturan âhiretin inkâr edilişinin şaşılacak bir davranış olduğu belirtilir (âyet: 1-5). Daha sonra Mekkeli müşriklerin Resûl-i Ekrem’den maddî-hissî mûcizeler istediği ifade edilir. Resûlullah’ın, geçmiş dönemlerde olduğu gibi hissî mûcize gösterilmesinin ardından inanmadıkları için ümmetleri helâk edilen peygamberlerden olmadığı, onun görevinin hak yola dönmeleri için insanları uyarmaktan ibaret bulunduğu anlatılır. Allah’ın engin ilim ve kudretine çeşitli örnekler verilir. 11. âyette Cenâb-ı Hakk’ın meşrû düzenlerini bozmayan toplumlara lutfettiği nimetlerinin devam edeceği belirtilir; Allah’ın birliğine vurgu yapılır, insan onuruyla bağdaşmayan putperestlik eleştirilir. Allah’ın

davetine olumlu cevap verenler için ebedî âlemde en güzel mükâfatın hazırlandığı, olumsuz davranış sergileyenlerin karşılaşacakları kötü âkıbetten kurtulabilmek için yeryüzünün tamamını fedaya razı oldukları ifade edilir (âyet: 6-18).

Sûrenin ikinci bölümünde, Hz. Peygamber'e gönderilen vahyin hak olduğunu kabul eden ile bu apaçık gerçek karşısında kör gibi davranan kimsenin asla eşit olmayacağı dile getirilir ve bunu ancak aklından faydalanmasını bilenlerin anlayabileceği ifade edilir. Sözü edilen akıl sahiplerinin nitelikleri şöylece sıralanır: Bezm-i elestte Allah'a verdikleri itaat sözünde duranlar, Allah'ın riayet edilmesini emrettiği şeylere riayet edenler, rablerinden korkanlar, kıyamet günü Allah'ın huzurunda hesap vermeyi önemseyenler, rablerinin rızasını elde etme uğrunda sabır gösterenler, namaz kılanlar, Allah'ın lutfettiği nimetlerden başkalarını faydalandıranlar, kötülüğü iyilikle savanlar. Bu kimselerin cennet ehli olduğu ve oraya babalarından, eşlerinden ve çocuklarından sâlih olanlarla birlikte girecekleri haber verilir. Buna karşılık bezm-i elestte Allah'a verdikleri sözü

tutmayanlar, Allah'ın gözetilmesini emrettiği şeyleri gözetmeyenler ve yeryüzünde fesat çıkaranların ilâhî rahmetten yoksun kalıp kötü âkıbete uğrayacakları belirtilir. İkinci bölüm rızkı genişletip daraltanın Allah olduğunu ve dünya hayatının refahıyla şımarıp âhiret mutluluğundan mahrum kalanların ziyana uğrayacaklarını ifade eden âyetle sona erer (âyet: 19-26).

Üçüncü bölüm genel anlamda nübüvvet ve özelikle Hz. Peygamber'in risâletiyle ilgilidir. İnkârcıların Hz. Muhammed'den maddî-hissî mûcize talep ettiklerinin bildirilmesiyle başlayan bu bölümde Allah'a yönelen kimseye O'nun hidayet nasip edeceği, böylelerinin Allah'ı anmak ve O'na bağlanmakla huzur bulduğu ifade edilir. Peygambere düşen görevin vahyedilen âyetleri muhataplarına okumaktan ibaret olduğu belirtilir. İnkâra sapanların, sayesinde dağların yürütüldüğü, yerin parçalandığı yahut ölülerin konuşturulduğu bir Kur'an getirilse bile yine iman etmeyecekleri haber verilir (Mâtürîdî, VII, 429-430). Geçmiş peygamberlerle de alay edildiği, ancak kendilerine mühlet verildikten sonra bunların cezalandırıldığı bildirilir. Allah'ın birliğine ve âhirete temas edildikten

sonra (âyet: 33-35) Kur’an’ın ilâhî vahiy ürünü olduğu vurgulanır. Ardından Resûlullah’a hitap edilerek kendisine ve beraberindeki müslümanlara her türlü eza ve cefayı reva görenlerin mutlaka kötü âkıbetle karşılaşacakları bildirilir; onun görevinin tebliğden ibaret olduğu, inkârcılardan hesap sorma işinin ise Allah’a ait bulunduğu hatırlatılır. Mekke müşriklerinin geçmişteki inkârcı ümmetlerde görüldüğü gibi hezimete uğrama zamanlarının yaklaştığı haber verilir. Sûre Hz. Peygamber’in, nübüvvetini kabul etmeyenlere şöyle söylemesini emreden âyetle son bulur: “Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve kitap bilgisine sahip olan kimseler yeter”. Vahyin inmeye başlamasından on yıl sonra nâzil olduğu anlaşılan Ra‘d sûresinde İslâm dininin temel inanç konularının yanı sıra ibadet ve ahlâk konularına da değinilmekte, inanmayan gruplar aklıselime davet edilmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber’e ve ilk müslümanlara sabır tavsiye edilmekte ve geleceğe ümitle bakmaları istenmektedir. Çünkü her zaman olduğu gibi hak galip gelecek ve bâtıl yok olup gidecektir.

Bazı tefsir kaynaklarında (Zemahşerî, III, 359; Beyzâvî, II, 349) Hz. Peygamber’e nisbet edilen, “Ra‘d sûresini okuyan kimseye daha önce geçmiş ve kıyamet gününe kadar gelecek olan bulutların ağırlığının on katı sevap verilir ve o kişi kıyamet günü Allah’la olan ahidlerini yerine getiren kimseler arasında bulundurulur” meâlindeki rivayetin mevzû olduğu kabul edilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 716). Ra‘d sûresi hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Halîl el-Gazzâlî Îd, Tefsîru sûreti’r-Raʿd (Riyad 1403/1983); Seyyid Muhammed Desûkī, Tefsîru sûreti’r-Raʿd (Kahire 1986); Hasan Abdülhamîd Veted, Leʾâli’s-saʿd fî tefsîri sûreti’r-Raʿd (baskı yeri yok, 1996); Yûsuf el-Kardâvî, Dürûs fî tefsîri sûreti’r-Raʿd (Kahire 1998); Muhammed Abdüllatîf Abdül‘âtî, Tefsîru sûreti’r-Raʿd (baskı yeri yok, 1999). Sûre hakkında bazı tezler hazırlanmıştır: Muhammed b. Sa‘d ed-Debl, en-Naẓmü’l-Ḳurʾânî fî sûreti’r-Raʿd (1399, yüksek lisans tezi, Riyad Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye; baskı: Kahire 1981); Muhammed Abduh Abdurrahman, Taḫrîcü eḥâdîs̱i sûreti’r-Raʿd min Tefsîri İbn Kes̱îr (1401, yüksek lisans tezi, Medine el-Câmiatü’l-İslâmiyye). Cevdet Saîd’in Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları (trc. İlhan Kutluer, İstanbul 1984) adlı eserinin ana temasını Ra‘d sûresinin 11. âyetinde yer alan, “Gerçekten bir toplum kendi meşrû düzenini değiştirmedikçe Allah da o toplumun halini değiştirmez”

meâlindeki cümle oluşturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, VII, 429-430; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, III, 359; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, IV, 299-342; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XVIII, 230-235; XIX, 2-71; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, II, 349; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 716; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve maḳāṣıdühâ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1986, I, 150-160; M. İzzet Derveze, et-Tefsîrü'l-Hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri (trc. Muharrem Önder - Vahdettin İnce), İstanbul 1997, IV, 365-401; Ca'fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye, Beyrut 1420/1999, IV, 185-221; Seyyid Muhammed Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, "Sûre-i Raʿd", DMT, IX, 345-346.

M. Kâmil Yaşaroğlu

RADÂ‘

(الرضاع)

Çocuğun, annesi ya da başka bir kadın tarafından emzirilmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “süt emmek; emzirmek” anlamlarındaki radâ‘ (rıdâ‘) kelimesi terim olarak “bir kadının sütünün emzirme yoluyla ya da başka bir şekilde içilip yutulması” demektir. Sütanneye murdı‘, murdıa, süt verilen çocuğa radî‘, sütanne tutan kimseye müstardı‘, süt akrabalığına karâbetü’r-radâ‘ denir. Radâ‘ kökünden türeyen kelimeler Kur’ân-ı Kerîm’de on bir yerde geçmekte (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rḍʿa” md.), hadislerde de yaygın bir biçimde kullanılmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “rḍʿa” md.). Emzirmeyle ilgili temel hükümler Kur’an ve Sünnet’te belirlenmiş, bunların ictihadlarla genişletilerek ele alındığı fıkıh eserlerinde çocuğu emzirme yükümlülüğü konusu nafaka, hidâne, icâre bölümlerinde, emzirmenin evlilik engeli oluşturması radâ‘ bölümünde incelenmiştir.

Çocuğun gelişimi için insan sütünün hayatî bir öneme sahip olduğu insanlık tarihi boyunca kabul edilegelmiştir. Türkler’de sütün bu yöndeki etkisi sebebiyle “süt hakkı” ve “süt sevinci” gibi tabirler kullanılmıştır. İslâm’dan önce Arap ve İran kültürlerinde bebeklerin tutulan bir sütanne tarafından emzirilmesi geleneği yaygındı. Özellikle şehir halkı daha sağlıklı ve güçlü yetişmeleri için çocuklarını bedevî ailelerine verirlerdi. Hz. Peygamber’in de aynı şekilde bir sütanne tarafından emzirildiği bilinmektedir. Bu tür uygulamalar taraflar arasında bir yakınlık kurulmasını sağlamıştır. Ancak süt hısımlığının bir evlilik engeli oluşturması İslâm dinine has bir hükümdür (J. Chelhod, kaynak göstermeden Câhiliye döneminde de böyle bir kural bulunduğunu söyler, EI² [İng.], VIII, 362). Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta süt hısımlığı bulunmamaktadır. Kilise hukukunda vaftiz evlâdı ile vaftiz anne ve babası arasında meydana geldiği kabul edilen evlenme yasağı ise mânevî yakınlık sebebine dayanmaktadır. Resûl-i Ekrem’in açıklamalarından (Müsned, I, 432; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 8) İslâm’da süt akrabalığının evlenme engeli sayılmasının, modern tıp

tarafından da ortaya konmuş bulunan insan sütünün çocuğun büyüme ve gelişmesindeki eşsiz rolle ve çocukla onu emziren arasında oluşan duygusal bağla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Günümüze kadar bütün fıkıh âlimleri ve İslâm dünyasında yapılmış aile kanunlarının tamamı süt akrabalığından doğan evlenme yasağını kabul etmiştir. 17 Şubat 1926 tarihli Türk Medenî Kanunu'nda (md. 92, 112) süt akrabaları arasındaki evliliğin mutlak butlânla bâtıl olacağı hükmü benimsenmişken henüz yürürlüğe girmeden yapılan bir değişiklikle bu hüküm metinden çıkarılmıştır (4 Nisan ve 8 Mayıs 1926 tarihli Resmî Gazete'ler; Feyzioğlu, s. 98; ayrıca bk. Fındıkoğlu, III, 181).

Çocuğun hakkı olması bakımından radâ'. Fakihler sütanneye verme gibi başka seçenek bulamadığı takdirde annenin çocuğunu emzirmesinin bir görev (vâcip) olduğu, annenin hastalığı, çocuğun annesinin memesini almaması gibi durumlarda sütanne tutulması gerektiği, sütannenin ücretinin babaya ait olduğu hususunda hemfikirdir. Çağdaş yazarlarca günümüz şartlarında bebek mamalarının da bir alternatif sayıldığı düşünülmektedir. Normal şartlarda ve evlilik devam ederken, aynı şekilde talâk iddeti içinde annenin çocuğunu emzirmesinin hukukî bir yükümlülük olup olmadığı, dolayısıyla eşinden nafaka dışında emzirme ücreti isteyip isteyemeyeceği tartışma konusu olmuştur. Zâhirîler'e göre bu anne için hukukî bir görevdir, ücret talep edemez. Hanefî mezhebinde de hukukî yaptırım söz konusu olmasa da dinî / ahlâkî bir görev olduğu için anne ayrıca emzirme ücreti isteyemez. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, çocuğun annesinin sütünden başkasını kabul etmemesi gibi bir zaruret bulunmadıkça annenin çocuğunu emzirmeyebileceği ve emzirme ücreti talep edebileceği kanaatindedir. Bu konuda o günkü uygulamayı esas alan Mâlikî mezhebinde ise kural olarak emzirme karşılığında annenin ücret isteyemeyeceği, ancak eşraftan olan kadınlar çocuklarını emzirmekle yükümlü olmadıklarından bunu gönüllü olarak yaptıkları takdirde karşılığında ücret alabilecekleri hükmü benimsenmiştir. Talâk iddeti sona eren veya ölüm iddeti içinde bulunan kadın çocuğunu emzirme karşılığında çocuğun babasından veya babasının mirasçılarından nafaka talep edebilir.

Evlenme engeli olması bakımından radâ'. Süt hısımlığı sadece, belirli yakınlar arasında evlenme engeli oluşturur; mirasçılık, nafaka yükümlülüğü, şahitlik yasağı gibi hükümler doğurmaz. Kur'ân-ı Kerîm'de

sütanne ve sütkızkardeşle evlenme yasaklanmıştır (en-Nisâ 4/23). “Nesep sebebiyle haram olanlar emzirme sebebiyle de haram olur” hadisi (Buhârî, “Şehâdât”, 7; Müslim, “Raḍâʿ”, 9), emzirme yoluyla meydana gelecek evlenme yasağının soy bağı sebebiyle evlenme yasağındaki yakınlık derecesi esas alınarak belirleneceğini açıklamıştır. Aşağıda açıklanacak şartlar çerçevesinde süt hısımlığının gerçekleşmesi durumunda emzirilen çocukla onu emziren sütanne ve hısımları arasında evlenme yasağı oluşur. Sütannenin kocası sütannenin emzirdiği çocuğun sütbabası olur ve aralarında süt hısımlığı doğar. Fıkıhta “lebenü’l-fahl meselesi” olarak bilinen bu konuda dört mezhep aynı görüşte olmakla birlikte ilk dönemde bazı tartışmalar olmuştur. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre süt hısımlığı dolayısıyla şu kimselerle evlenilmez: a) Süt yönünden usul (sütanne, sütbaba, sütnineler, sütdedeler). b) Süt yönünden fürû (sütçocuklar, süttorunlar). c) Sütanne ve sütbabanın gerek nesep gerekse süt hısımlığı yoluyla fürûu. Baba bir sütkardeşler de buna dahildir. Meselâ bir kimsenin iki karısından biri bir erkek çocuğu, diğeri bir kız çocuğu emzirse bunlar baba bir sütkardeş olduklarından birbirleriyle evlenemezler. d) Sütdede ve sütninenin çocukları (süthala, sütamca, sütteyze, sütdayı). e) Eşin süt usulü (eşin sütannesi, sütbabası, sütnineleri, sütdedeleri). f) Eşin süt fürûu (eşin sütçocukları, süttorunları). g) Süt usulün eşleri (sütannenin, sütbabanın, sütdedelerin, sütninelerin eşleri). h) Süt fürûun eşleri (sütçocukların, süttorunların eşleri). Süt hısımı olan iki kadından biri erkek kabul edildiğinde diğeriyle evlenmesi mümkün değilse bu ikisi aynı anda bir nikâh altında tutulamaz. Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre ise süt hısımlarının sıhrî hısımları, yani e, f, g ve h şıklarında zikredilenler süt hısımı sayılmadığı gibi süt hısımı olan iki kadının aynı anda bir nikâh altında tutulması da câizdir.

Süt hısımlığının oluşabilmesi için belirli şartların gerçekleşmesi gerekir. Hanefî ve Mâlikîler’e göre bir kadının sütünü -az veya çok-bir defa emmekle süt hısımlığı oluşur. Farklı zamanlarda ve en az beş defa emme olmadan süt hısımlığının oluşmayacağı kanaatini taşıyan Şâfiî ve Hanbelîler, bu görüşleri için beş defa emmenin evlilik engeli teşkil edeceğini ifade eden hadisi delil gösterirler (Müslim, “Raḍâʿ”, 25; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 10; Tirmizî, “Raḍâʿ”, 3). Zâhirîler, “Bir veya iki defa süt emmek mahremiyet doğurmaz” hadisini esas alarak (Müslim, “Raḍâʿ”, 17-23; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 10) süt hısımlığının oluşabilmesi için en az üç

defa emmenin gerektiğini belirtmişlerdir. Ebû Hanîfe'ye ve Hanbelîler'e göre kadın sütünün su, ilâç veya başka bir madde ile karıştırılarak verilmesi durumunda -karışımda süt oranı daha fazla olsa bile-süt hısımlığı oluşmaz; Ebû Yûsuf ve Muhammed ile Mâlikîler'e göre süt oranı fazla ise hısımlık oluşur. Şâfiîler'de sütün su ile karıştırılması durumunda sütün oranı değil miktarı dikkate alınır; beş emişte içilen süt miktarına ulaşırsa hısımlık meydana gelir. Hanefîler'e göre anne sütü başka bir şeyle birlikte pişirilirse miktarı ne olursa olsun asıl olan yemek olduğu için süt hısımlığı oluşmaz. Buna karşılık Şâfiîler'e göre sütün peynir veya ekmek yapılarak çocuğa yedirilmesi durumunda da süt hısımlığı oluşur. Anne sütünün hayvan sütüne karıştırılması halinde anne sütü çoğunlukta ise dört mezhebe göre sütanne ile çocuk arasında süt hısımlığı oluşur. Hanefî ve Mâlikîler eşitlik halinde de hısımlığın oluştuğu kanaatindedir. İki kadının sütü karıştırılarak bir çocuğa verilirse Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle bazı Hanefîler'e göre her iki kadınla da hısımlık meydana gelir. Bazı Hanefîler'e göre ise sütlerin miktarının eşit olması halinde her iki kadınla hısımlık oluşur; miktarların farklı olması durumunda sütün çoğu hangi kadına aitse onunla çocuk arasında süt hısımlığı meydana gelir. Çağımızda anne sütünün öneminin daha iyi anlaşılması üzerine 1970'li yıllarda ortaya çıkan ve anne sütüne ihtiyaç duyan bebeklere vermek üzere farklı annelerden alınan sütlerin karıştırılıp korunduğu süt bankalarında toplanan sütlerden içen çocukla süt veren kadınlar arasında süt hısımlığının oluşup oluşmadığı İslâm âlimleri arasında tartışılmıştır. Bazı âlimler, süt bankalarında sütü veren annelerin kimlikleri ve verdikleri süt miktarı belli olmadığı için bu yolla süt hısımlığının meydana gelmeyeceğini savunur. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Fıkıh Akademisi'nin 22-28 Aralık 1985 tarihinde Cidde'de düzenlenen ikinci dönem toplantısında alınan kararda ise İslâm ülkelerindeki sosyal yapı içinde genellikle çocuğu doğal biçimde emziren bir sütannenin bulunabileceğine, Batı ülkelerinde de süt bankalarının giderek azaldığına dikkat çekildikten sonra farklı annelerden alınan sütlerin karışımının süt hısımlığı doğuracağı, ancak süt bankasına süt veren annelerin belirlenmesindeki güçlük sebebiyle süt hısımlarının bilinmesinin mümkün olmayacağı, bunun da aralarında evlenme yasağı bulunan kişilerin bu durumu bilmeden evlenmelerine yol açabileceği, süt bankasından süt almanın haram olduğu ve İslâm ülkelerinde süt bankası kurulmasının engellenmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte bazı İslâm âlimlerince zaruret durumunda süt bankasından süt alınabileceği ve süt

verenlerin bilinmesi halinde taraflar arasında süt hısımlığının meydana geleceği belirtilmiştir.

Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefî mezhebinde tercih edilen Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'ın ictihadına göre süt hısımlığının oluşabilmesi için emzirilen çocuğun iki yaşından küçük olması gerekir. Bu görüşün delilleri şöyle özetlenebilir:

Kur'ân-ı Kerîm'de emzirmenin süresi iki yıl olarak belirlenmiştir (el-Bakara 2/ 233; Lokmân 31/14). Hz. Peygamber'in, "Emzirme ancak iki yaşına kadar olur" hadisi (Dârekutnî, IV, 174) ve Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Abbas gibi sahâbîlerin aynı anlama gelen sözleri bu görüşü desteklemektedir (el-Muvaṭṭaʾ, "Raḍâʿ", 14; Beyhakī, VII, 462). Ebû Hanîfe'ye göre bu süreye altı ay ve Züfer'e göre bir yıl daha ilâve edilmelidir. Mâlikîler, sütten kesilen çocuğun yemeklere alışabilmesi için iki seneye bir-iki ay daha ilâve etmek gerektiğini düşünürler. Bu süreyi "çocuk emdiği sürece" şeklinde belirsiz bırakanlar da vardır. Hz. Âişe ve Zâhirîler, yaş sınırı olmaksızın büyük bir kimsenin emzirilmesiyle de süt hısımlığının oluşabileceğini ileri sürerken şu hadise dayanmışlardır: Sehle bint Süheyl, Resûl-i Ekrem'e gelerek daha önce evlâtlığı olan Sâlim'i oğlu gibi gördüğünü, ancak evlât edinmenin yasaklanması hükmünden sonra bulûğ çağını geçmiş olan Sâlim'le tek odalık bir evde beraber kalmalarının sıkıntı oluşturduğunu söylemiş, Hz. Peygamber de ona sütünden vermesini, böylece aralarında süt hısımlığı doğacağını ifade etmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, "Raḍâʿ", 12; Müslim, "Raḍâʿ", 26-31). Hz. Âişe bu hadisi genel bir hüküm olarak yorumlamışsa da Resûl-i Ekrem'in diğer zevceleri dahil büyük çoğunluk bunun özel bir izin olduğu kanaatindedir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ise bunun ihtiyaç durumunda olanlar için bir ruhsat olduğunu, Sâlim'in durumunda olan herkesin bu ruhsatla amel edebileceğini ifade etmişlerdir.

İki kişi arasındaki süt hısımlığı ikrar, şahit veya yazılı belge ile ispat edilebilir. Süt hısımlığının şahitle ispatı için Hanefîler'e göre en az iki erkek veya bir erkekle iki kadının şahitliği gerekir. Şâfiî hukukçularına göre dört kadının şahitliğiyle de süt hısımlığının ispatı mümkündür. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise bir kadının şahitliği süt hısımlığının ispatı için yeterlidir. Fakihler evlilikten sonra eşler arasında süt hısımlığının ispatı

durumunda eşlerin evliliğe devam etmesinin câiz olmayıp ayrılmaları gerektiği kanaatindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 432; Dârekutnî, es-Sünen, Kahire, ts. (Dârü'l-mehâsin), IV, 174; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1988, X, 188, 202, 205; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1353, VII, 462; Serahsî, el-Mebsûṭ, XV, 127-128; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 174; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, VIII, 137; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, Kahire 1950, IV, 162; a.mlf., İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, IV, 347; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 438; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 416; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1991, I, 375; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut 1987, II, 676; Ali Haydar, Dürerü'l-ḥükkâm (trc. Fehmî el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 566; Z. Fahri Fındıkoğlu, İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi, İstanbul 1958, III, 181; Feyzi Necmeddin Feyzioğlu, Aile Hukuku Dersleri, İstanbul 1971, s. 98; Mehmet Âkif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 1999, s. 18, 19; Yûsuf el-Kardâvî, "Fî Fıḳhi'r-raḍâʿ", Ḥavliyyetü Külliyyeti'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, sy. 3, Devha 1984, s. 11 vd.; a.mlf. v.dğr., "Bünûkü'l-ḥalîb", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, II/1, Cidde 1407/1986, s. 385-425; Orhan Çeker, "Süt Akrabalığı", İlim ve Sanat, sy. 31, İstanbul 1992, s. 65; Muhammed es-Selmân, "er-Raḍâʿ ve aḥkâmühû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", Mecelletü'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 37, Riyad 1413, s. 319 vd.; M. Fehîm el-Cündî, "Ḥükmü imtinâʿi'l-üm ʿan irżâʿi ṭıflihâ ve ḥiḍânetihî fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", Mecelletü Külliyyeti dâri'l-ʿulûm, sy. 28, Kahire 2000, s. 405 vd.; Ahmet Yaman, "İslâm Hukukuna Özgü Bir Kurum: Süt Akrabalığı", Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 13, Konya 2002, s. 55 vd.; Mahmoud Omidsalar - Theresa Omidsalar, "Dāya", EIr., VII, 164-166; J. Schacht - J. Burton - J. Chelhod, "Raḍâʿ", EI² (İng.), VIII, 361-362; "Raḍâʿ", Mv.F, XXII, 238-256.

Osman Kaşıkçı

RADIYALLAHU ANH

(رضي الله عنه)

Daha çok sahâbe için kullanılan dua cümlesi.

Ömer b. Abdülazîz'in halifeliğine kadar olan Emevîler döneminde cuma hutbelerinde bazı sahâbîlere hakaret içeren ifadeler kullanılmaktaydı. Ömer b. Abdülazîz bu tür ifadeleri "teraddî"ye yani radıyallāhu anh (Allah ondan razı olsun) şeklinde duaya çevirmiştir. Hadis meclisi âdâbına göre hadis hocası veya talebesi hadis okurken Hz. Peygamber'in isminin her geçtiği yerde ona salavat getirmeli, sahâbenin ismi geçince de "radıyallahu anh" veya "rıdvânullahi aleyh" şeklinde dua etmelidir. Rivayette ismi geçen kişi İbn Ömer ve İbn Abbas gibi hem kendisi hem babası sahâbî olan biriyse "radıyallahu anhümâ (Allah ikisinden de razı olsun)", Hz. Âişe gibi hem kendisi hem babası hem dedesi sahâbî ise "radıyallahu anhüm (Allah onlardan razı olsun)" denir (Şemseddin es-Sehâvî, III, 258).

Nevevî, sahâbeden sonraki âlimler için de bu duanın kullanılabileceğini ve bunun delillerinin çok olduğunu belirtir (el-Ez̠kâr, s. 109). Nitekim hadis hocası imlâ meclisinde hadis yazdırmaya başlamadan önce onun söylediklerini uzaktakilere nakleden kimsenin hocaya hitâben, "Allah senden razı olsun (radıyallahu anke), hangi hocalardan rivayet edeceksin?" diye sorması geleneği teraddînin sahâbeden sonraki âlimler için de kullanıldığını göstermektedir (Sem'ânî, s. 103). Bu duanın vefat edenlerin yanı sıra hayatta olanlar için de yapıldığı anlaşılmakta, sahâbî olmayanlar için kullanıldığını gösteren başka misaller bulunmaktadır. İmam Şâfiî'nin talebelerinden Rebî' b. Süleyman'a bir öğrencisi hadis okurken, "Bunu sana Şâfiî mi rivayet etti?" diye sorması üzerine Rebî' ona hocası hakkında "radıyallahu anh" demedikçe kendisine bir harf bile rivayet etmeyeceğini söylemiştir (Hatîb el-Bağdâdî, II, 106-107).

Bazı hadis usulü eserlerinde, salavatın yazılması konusuna bağlı olarak asıl nüshada bulunmasa bile sahâbenin isminden sonra rumuz kullanmadan "radıyallahu anh" yazılması gerektiği belirtilmiş ve bunun rivayet değil dua

olduğu, dolayısıyla metne müdahale sayılmayacağı söylenmiştir (Nevevî, İrşâd, s. 144-145; Bedreddin İbn Cemâa, s. 99). Ancak tasnif döneminde kaleme alınan hadis eserlerinde sahâbenin isminin her geçtiği yerde bu duanın yazıldığına dair bir kayda rastlanmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in salavat lafzını bile yazmadığına dair rivayetlerden (İbnü's-Salâh, s. 188) ve o devirde yazı malzemesinin kısıtlı olması gerçeğinden hareketle radıyallahu anhın yazılmayıp hadis okunurken söylenmiş olabileceği sonucunu çıkarmak mümkündür. Kaynaklarda "radıyallahu anh"ın dayanağı olarak Kur'ân-ı Kerîm'e atıfta bulunulduğu açıkça görülmemekle beraber dört âyette geçen "radıyallāhu anhüm ve radû anh" ifadesinden (el-Mâide 5/119; et-Tevbe 9/100; el-Mücâdile 58/22; el-Beyyine 98/8) esinlenildiğini, en önemli şeyin Allah'ın rızâsı olduğunu belirten âyetlerin de (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/15; et-Tevbe 9/72) bunda etkili olduğunu söylemek mümkündür. Hatîb el-Bağdâdî bu duanın dayanağı olarak sıhhati tartışmalı iki hadis zikretmiştir. Câbir b. Abdullah'ın rivayet ettiğine göre Resûl-i Ekrem, Hz. Ebû Bekir'e, "Allah sana rıdvân-ı ekberi (en büyük hoşnutluğu) versin" demiş (el-Câmiʿ, II, 104; ayrıca bk. Hâkim en-Nîsâbûrî, III, 78), Enes b. Mâlik'in rivayet ettiğine göre de papuçlarını alıp önüne koyan bir çocuğa, "Rabbinin rızâsını kazanmak istedin, Allah senden razı olsun" diye dua etmiştir (el-Câmiʿ, II, 104).

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim en-Nîsâbûrî, el-Müstedrek (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marʿaşlî), Beyrut, ts., III, 78; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983,

II, 104, 106-107; Semʿânî, Edebü'l-imlâʾ ve'l-istimlâʾ (nşr. M. Weisweiler), Beyrut 1401/ 1981, s. 65, 98-100, 103; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 188, 243; Nevevî, el-Ezkâr, İstanbul 1375/1955, s. 109; a.mlf., İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1408/1988, s. 144-145, 169; Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelü'r-revî fî muḫtaṣari ʿUlûmi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, s. 99; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali

Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, III, 73-74, 257-259.

Erdinç Ahatlı

RADIYYE BEGÜM

(ö. 638/1240)

Delhi Sultanlığı hükümdarı (1236-1240).

Sultan İltutmış 629 (1231) yılında Gevâliyâr üzerine sefere çıktığında Delhi'nin idaresini kızı Radıyye Begüm'e bırakmış, sefer dönüşünde de o sırada oğulları bulunmasına rağmen onu veliaht tayin etmişti. Ancak İltutmış ölünce (633/1236) saray mensupları ve kumandanlar tarafından sultanın oğlu Rükneddin Fîrûz Şah tahta çıkarıldı. Fakat yeni sultanın işret meclislerine dalarak yönetimi annesi Şah Terken'e bırakması sonucunda çeşitli isyanlar ve huzursuzluk baş gösterdi. Şah Terken, Radıyye Begüm üzerine yürüyünce Delhi halkı ayaklanarak sarayını kuşattı. Bu esnada isyanları bastırmak için Delhi dışında bulunan Rükneddin Fîrûz Şah olaylara müdahale edemedi. Ordunun bir kısmı başşehir Delhi'de Radıyye Begüm'ü tahta çıkardı. Tutuklanarak Delhi'ye getirilen Fîrûz Şah çok geçmeden hapiste öldü.

Sultan yerine "melike" unvanını kullanan Radıyye babası İltutmış devrinde yürürlükte olan kanun ve nizamları tekrar uygulamaya koydu ve adaleti tesis etti. Tahta geçtiği yıl karşılaştığı ilk hadise, Nûreddin (Nûr-i Türk) adlı bir Türk'ün liderliğindeki Karmatîler'in Delhi'de çıkardıkları kanlı isyandır (6 Receb 634 / 5 Mart 1237). Delhi'de pek çok kimseyi öldüren Karmatîler halkın yardımıyla bertaraf edildi. Radıyye Begüm isyanın ardından, hükümdarlığına karşı çıkan babasının veziri Nizâmülmülk Muhammed Cüneydî ve ileri gelen devlet adamlarının muhalefetiyle karşılaştı. Delhi'de muhasara edilen Radıyye Begüm'ün emriyle diğer bölgelerden kuvvetler geldiyse de bunlar isyancılara yenildi. Bu sırada Delhi'den çıkmayı başaran Radıyye âsilerin bazı liderleriyle anlaştı ve kaçan diğer âsilerin elebaşları yakalanarak öldürüldü. Daha sonra ülkede düzeni sağlayan ve önemli görevlere yeni tayinler yapan Radıyye Begüm, İltutmış'ın ölümünün ardından Hindular'ın ele geçirdiği Ranthambhor'a Melik Kutbüddin Hüseyin'i gönderdi.

Devlet yönetiminde ve orduda gulâm kökenli Türk kumandanlarının nüfuzunu kırmak isteyen Radıyye Begüm'ün Melik Cemâleddin Yâkūt el-Habeşî'yi mîrâhurluğa getirmesi Türk kumandanları tarafından hoş karşılanmadı. Radıyye Begüm isyan eden Gevâliyâr üzerine bir ordu gönderdi (635/1238). Ertesi yıl Lahor Valisi Melik İzzeddin Kebîr Han Ayaz'a karşı sefere çıkan melike onu da itaat altına aldı. Ancak hemen ardından daha tehlikeli bir isyan baş gösterdi. Ayaklanan Teberhind Valisi İhtiyârüddin Altûniyye'ye (Altunaba) emîr-i hâcib İhtiyârüddin Aytegin gibi başşehirde önemli görevlerde bulunan Türk kumandanları da destek verdi. Ramazan

637'de (Nisan 1240) tekrar sefere çıkmak zorunda kalan melikenin en sadık adamı Melik Cemâleddin Yâkūt el-Habeşî, Türk kumandanları tarafından öldürüldü. Çok geçmeden Radıyye Begüm de yakalanarak Teberhind Kalesi'nde hapsedildi. Bu haber Delhi'ye ulaşınca İltutmış'ın oğullarından Muizzüddin Behram Şah sultan ilân edildi. Teberhind hâkimi İhtiyârüddin Altûniyye kısa bir süre sonra Radıyye ile evlendi. Ardından ikisi birlikte sultanlığı tekrar ele geçirmek için mücadeleye başladı ve çok sayıda asker topladı. Kendilerine, Delhi yönetimine karşı isyan eden Türk kumandanları Melik İzzeddin Muhammed Sâlârî ve Melik Karakuş da katıldı. Ancak Radıyye Begüm'e bağlı kuvvetler Behram Şah'ın kuvvetlerine yenildi. Teberhind'e geri dönen Radıyye birliklerini tekrar toplayarak Delhi üzerine yöneldi. Kaytahl'da iki ordu arasında yapılan savaşta Radıyye ve kocası, kendilerine tâbi birliklerin bir kısmının karşı tarafa geçmesi yüzünden mağlûp oldu ve yakalanarak öldürüldü (25 Rebîülevvel 638 / 14 Ekim 1240). Adaletli ve dirayetli bir hükümdar olan Radıyye Begüm hükümdarlığı boyunca daha çok kadın olması dolayısıyla çıkarılan isyanlarla uğraştı. Celâletüddin ve Radıyyetüddin lakaplarıyla para da bastıran Radıyye Begüm, "Şîrîn-i Dihlevî" ve "Şîrîn-i Gûrî" mahlaslarıyla şiir yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Ṭabaḳāt-i Nâṣırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Kâbil 1342, I, 457-462; a.e.: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan (trc. H. G. Raverty), New Delhi 1970, I, 637-648; İsâmî, Fütûḥu's-selâṭîn (nşr. A. S. Usha), Madras 1948, s. 128-142; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 423-424; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu't-Tawārīkh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, I, 119-121; Ferishta, History of the Rise of the Mahomedan Power in India (trc. J. Briggs), New Delhi 1997, I, 121-124; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, I, 118-119; H. N. Wright, The Coinage and Metrology of the Sulṭāns of Delhi, New Delhi 1974, s. 40-43, 76; CHIn., V, 237-244; History of India (ed. A. V. W. Jackson), New Delhi 1987, III, 77-80; V, 103-109; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1987, I, 282-287; Bahriye Üçok, İslâm Devletlerinde Türk Nâibeler ve Kadın Hükümdarlar, Ankara 1993, s. 37-61; P. Jackson, "Sulṭān Radiyya bint Iltutmish", Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage and Piety (ed. G. R. G. Hambly), New York 1998, s. 181-197; a.mlf., The Delhi Sultanate: A Political and Military History, Cambridge 2000, bk. İndeks; C. Collin Davies, "Raziye", İA, IX, 647-648; M. Athar Ali, "Radiyya", EI^{2} (İng.), VIII, 371; "Razia Begam Sultan", EIn., II, 342-343.

Cengiz Tomar

RADÎ elESTERÂBÂDÎ

(الرضي الأسترآبادي)

Necmü'l-eimme Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen elEsterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî) (ö. 688/1289'dan sonra)

Sarf, nahiv, kelâm ve mantık âlimi.

Hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Taberistan'ın Esterâbâd (Esterâbâz) şehri halkından olup Necef'e yerleşmiştir. Şöhretini İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye ve eş-Şâfiye adlı kitaplarına yazdığı şerhlerle sağlamıştır. Zekâsı, olgunluğu, fazileti, dinî ilimler alanındaki titizliğiyle âlimlerin dikkatini çekmiş ve "necmü'l-eimme" lakabıyla anılmıştır. Üstün bir hitabet ve ifade gücüne sahip olduğu kaynaklarda belirtilmektedir (Hasan es-Sadr, s. 131 vd.). Şiî mezhebine mensuptu. Süyûtî 684 veya 686 (1285, 1287) yılında vefat ettiğini kaydeder (Buġyetü'l-vuʿât, I, 568). Ancak Seyyid Hasan es-Sadr, Abdülkādir el-Bağdâdî'den naklen müellifin Şerḥu'l-Kâfiye'yi 688 Rebîülâhirinde (Mayıs 1289) bitirdiğini söyler (Teʾsîsü'ş-Şîʿa, s. 132). Buna göre söz konusu tarihten sonra vefat etmiş olması gerekir, zira Şerḥu'ş-Şâfiye'yi el-Kâfiye şerhinden sonra kaleme almıştır.

Eserleri. 1. Şerḥu'l-Kâfiye. İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye fi'n-naḥv'ine yazdığı şerhtir. Müellif bu çalışmasında nahiv meselelerini basit bir üslûpla ele alarak tartışmış, tercihlerde ve ictihadlarda bulunmuş, nahiv ve lugatın felsefesini yapmış, hükümlerin illetlerini açıklamıştır. Eser bu özellikleriyle sahasında yapılmış diğer çalışmalardan daha üstün kabul edilmiştir. Süyûtî de muhteva, tahkik ve hüsn-i ta'lîl bakımından el-Kâfiye'ye ve diğer

nahiv kitaplarına böyle bir şerhin yazılmadığını belirtmektedir (Buġyetü'l-vuʿât, I, 567). Esterâbâdî, Basra nahiv ekolüne meyletmekle birlikte belli bir mektebe bağlanmayarak kendi görüş ve ictihadlarını esas almıştır. Bu husus İbnü'l-Hâcib'in katılmadığı görüşlerini eleştirmesinden de anlaşılmaktadır (Maʿa'l-Mektebe, s. 282). Ayrıca diğer nahivcilerin görüşlerini ortaya koymuş ve bunlara da eleştiriler yöneltmiştir. Esterâbâdî,

İbnü'l-Hâcib'in muhtasar ifadelerini Kur'an, hadis, şiir, edebî sözler ve darbımesellerden şâhidlerle açıklamıştır. Eserde yaklaşık 1000 beyit, 1000'i aşkın âyet, on iki atasözü, on bir fasih söz ve geleneğin aksine kırk bir hadis şâhid olarak kullanılmıştır. Abdülkādir el-Bağdâdî eserdeki hadislerin tahrîcini yapmış (Taḫrîcü eḥâdîs̱i'r-Raḍî fî Şerḥi'l-Kâfiye, nşr. Mahmûd Fa'câl, Demmâm 1414), Ḫizânetü'l-edeb'ini de şerhte geçen 957 şâhid beytin açıklamasına ayırmıştır. Şerḥu'l-Kâfiye üzerine Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Sirâceddin el-Halebî gibi âlimler hâşiye yazmıştır. Eserin birçok baskısı yapılmıştır (Tahran 1271; Tebriz 1274, 1298; İstanbul 1275, 1292, 1305 [Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Taʿlîḳāt'ı (hâşiyesi)], 1310; Leknev 1280/1863; Bulak 1299; Kazan 1302/1885, 1305, 1314/1896; Kahire 1305; nşr. Yûsuf Hasan Ömer, I-V, Beyrut 1974 [İstanbul 1305 baskısının tıpkıbasımı]; I-II, Bingazi 1973-1975; Riyad 1417/1996; nşr. Emîl Bedî' Ya'kūb, I-V, Beyrut 1419/1998; ayrıca bk. el-KÂFİYE). M. Vecîh Tikrîtî, Menhecü'r-Raḍî elEsterâbâdî fî Şerḥi'l-Kâfiye fi'n-naḥv adıyla yüksek lisans tezi (Dımaşk Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü), Yahyâ Beşîr el-Mısrî de Şerḥu'r-Raḍî li-Kâfiyeti'bni'l-Hâcib I-II ismiyle bir doktora tezi hazırlamıştır (1417/1996, Riyad, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). 2. Şerḥu'ş-Şâfiye. İbnü'l-Hâcib'in eş-Şâfiye adlı risâlesine yazılmış sistematik bir şerhtir. Esterâbâdî'nin açıklamaları eserini sarf ilminin ana kaynaklarından biri haline getirmiştir (Leknev 1262, 1326/1846; Tahran 1280; Delhi 1283; İstanbul 1290; Lahor 1315; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1348, Beyrut 1395/1975; nşr. M. Nûr el-Hasan ve dğr., I-IV, Kahire 1395/ 1975; ayrıca bk. eş-ŞÂFİYE). 3. Naẓmü'l-leʾâli'l-mübdeʿa fî ṣıfati'l-kitâbeti'l-muḫtereʿa. Kitâbet sanatına dair didaktik bir manzumedir (DDBİ, VIII, 180). 4. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Tecrîdi'l-ʿAḳāʾidi'l-cedîde ve'l-Ḥâşiyeti'l-ḳadîme (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 134). 5. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Celâl ed-Devvânî li-Tehẕîbi'l-manṭıḳ ve'l-kelâm (a.g.e., a.y.). 6. Şerḥu'l-Ḳaṣâʾidi's-sebʿi'l-ʿAleviyyât l'ibn Ebi'l-Ḥadîd (Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 152).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 567-568; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, I, 12; Hür el-Âmilî, Emelü’l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef-Bağdad 1385/1965, II, 255; Brockelmann, GAL, I, 367-368, 370; Suppl., I, 532/5, 535/1, 713; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 134; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IX, 183; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391, III, 346-347; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü’l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü’l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 53-54; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 131-133; Aʿyânü’ş-Şîʿa, IX, 151-153; Maʿa’l-Mektebe, s. 281-283; H. Fleisch, “Note sur al-Astarābādhī”, Historiographia Linguistica, I, Amsterdam 1974, s. 165-168; Nebhân Yâsîn, “Şerḥu’r-Raḍî ʿalâ Kâfiyeti’bni’l-Ḥâcib”, Mecelletü Âdâbi’l-Müstanṣıriyye, III, Musul 1978, s. 163-190; P. Larcher, “Note sur trois éditions...”, Arabica, XXXVI, Leiden 1989, s. 109-113; M. Vecîh Tikrîtî, “el-ʿİlletü’n-naḥviyye”, MMLAÜr., XXV/61 (1422/2001), s. 47-75; A. J. Mango, “al-Astarābādhī”, EI² (Fr.), I, 742-743; Mihrân Erzende, “İsterâbâdî”, DMBİ, VIII, 179-180.

Sadrettin Gümüş

RADÎ es-SÂGĀNÎ

(bk. SÂGĀNÎ, Radıyyüddin).

RADÎ eş-ŞERÎF

(bk. ŞERÎF er-RADÎ).

RADLOFF, Friedrich Wilhelm

(1837-1918)

Alman asıllı Rus Türkologu.

Berlin’de doğdu. Rusça adı Vasily Vasiloviç Radlov olup babası Berlin polis komiseri Wilhelm W. Radloff’tur. İlk ve orta öğrenimini Berlin’de tamamladıktan sonra Berlin Üniversitesi Felsefe Fakültesi’ne kaydoldu (1854). Önce felsefe ve ilâhiyat tahsil etmek istediyse de daha sonra filolojide karar kıldı. Radloff’un yetişmesinde klasik edebiyat hocası ve pedagog olan Benari’nin, karşılaştırmalı dil bilimini kuran Franz Bopp’un, dilci ve filozof Heimann Steinthal’in, filozof ve politikacı August Friedrich Pott’un, Doğu dillerini inceleyen ve Radloff’u Doğu dillerine yönlendiren Wilhelm Schott’un, coğrafya âlimi Karl Ritter’in etkileri oldu. Türkçe, Moğolca, Mançuca ve Çince öğrendi. Öğreniminin büyük bir kısmını Berlin’de yaptı, iki dönem Halle’de bulundu ve doktorasını Jena Üniversitesi’nde “Über den Einfluss der Religion auf die Nationalitetan und Sprachen Hochasiens” isimli teziyle tamamladı (1858). W. Radloff’un yetiştiği yıllar klasik filoloji ve İndogerman dilleri sahasında esaslı araştırmaların temelinin atıldığı bir dönemdi ve Berlin Üniversitesi de Almanya’nın bilim merkezi olarak özellikle dilcilik alanında önemli bir yere sahipti. Bu çerçevede, tahsili geniş ve sağlam bir temele oturan Radloff, A. F. Pott’un dillerin gelişmesinin her zaman medeniyetin gelişmesiyle paralel yürümediği şeklindeki teorisinden etkilenerek çalışmalarında dil hadiselerini halk psikolojisi yerine insanların ferdî özelikleriyle açıklamaya çalıştı.

Bu dönemde Moskova, Kazan ve Petersburg, Türkoloji çalışmalarının merkezi konumunda olan şehirlerdi. Petersburg’da 1819 yılında kurulan üniversite Doğulu milletlerin kültürleriyle ilgili araştırmaları yürütmekteydi. 1854’te Kazan Üniversitesi lağvedilince hocalarının büyük kısmı Petersburg’a taşınarak Şark Fakültesi’nde görev aldı. Radloff da hocası W. Schott’tan aldığı tavsiye mektubuyla Doğu sefer heyetine katılmak üzere Aleksandr Kaimoviç Kâzım Bek, Şeyh Muhammed Ayaz

Tantavî, Ilya Nikolayeviç Brezin, Daniel Abramoviç Chwolson, Vasiliy Pavloviç Vasilyev, Otto von Böhtlingk gibi tanınmış şarkiyatçıların bulunduğu Petersburg'a gitti (1858). Ancak bu heyetin bir türlü yola çıkamaması üzerine geçimini sağlamak için Almanca, Latince ve İtalyanca dersleri vermeye başladı. Bu arada Rusça'sını ilerletti ve üniversitede sınava girerek lise öğretmenliği hakkını elde etti. Bu sırada Meyendorff ve Schiefner tarafından kendisine Altay bölgesindeki Barnaul şehrinde öğretmenlik yapması önerildi. Radloff böylece Tunguz dilleri yerine, uzmanlık alanını değiştirip yaz aylarında Türk boyları arasında çalışmak üzere Barnaul'a Almanca ve Latince öğretmeni olarak tayin edildi (1859).

Barnaul'da on iki yıl kalan Radloff, Madencilik Yüksek Mektebi'nde öğretmenlik yaparken yaz tatillerinde Sibirya ve Türkistan'daki Türk boyları arasında dil, etnografya, folklor, coğrafya ve tarih malzemeleri derlemek amacıyla gezilere çıktı. Bu çalışmaları yapabilmek için 1860'ta Altay şivelerini öğrenmeye başladı. 1860-1863 yılları yaz aylarında Altay, Soyon, Kazak-Kırgız, İli ve Abakan Türkleri arasında derlemeler ve araştırmalar yaptı. 1864'te tahsisatını yenilemek üzere Petersburg'a gitti, oradan Berlin ve Tirol'e geçti. Bir yıl sonra Barnaul'a döndü. 1870 yılına kadar

Altaylar, Batı Sibirya, Yedisu, İli, Türkistan ve Çin'de dolaşarak derlemelerini sürdürdü. Türkistan gezisi sırasında Buhara Hanlığı ile Rusya arasındaki sınırı çizmekle görevli komisyonda görev aldı. Barnaul'da bulunduğu yıllarda derlediği malzemelerin yer aldığı Proben der Volkslitteratur der türkischen Stamme adlı külliyatını 1866 yılından itibaren yayımlamaya başladı.

1871'de Saint Petersburg'a giderken Kazan Maarif müdürü Şestakov kendisine İdil boyu müslüman mekteplerinin müfettişliği görevini teklif edince Radloff 1872 yılı kış aylarında Kazan'a geçti. Çarlık Rusyası'nın Rus asıllı olmayan milletleri Ruslaştırma ve hıristiyanlaştırma politikası doğrultusunda, İslâm cemaati ve yerli zenginlerler tarafından himaye edilen Türk-Tatar mektep ve medreselerinde Rus dili okutulmasını temin ve bunun kontrolünden sorumlu olarak müfettişlik göreviyle Kazan'a tayin edilen Radloff bu plan dahilinde Kazan Muallim Mektebi'ni kurdu (1876). Rus politikaları doğrultusundaki şiddetli baskılar Rus dilinin öğrenilip

öğrenilmemesi konusunda tartışmalara sebep oldu. Kazanlı aydınlar bunun halkın millî ve dinî yapısını zayıflatmak üzere uygulandığını düşünerek karşı çıktı. Türk boyları arasında dolaşırken Rus hükümetine siyasî içerikli raporlar verdiği bilinen Radloff, Kazan'da bulunduğu sırada yazdığı raporlarda istenen politikada yalnızca eğitim yoluyla başarıya ulaşmanın mümkün olmadığı, idarî tedbirlerin de alınması gerektiği üzerinde durdu. Camilerin azaltılması, Orenburg'daki Merkez Dîniye Nezâreti'nin yeni baştan düzenlenmesi, mukavemet gösteren mollaların sürülmesi, din görevlisi olarak vazife alacak kişilere Rus dilini bilme şartı getirilmesi gibi tavsiyelerde bulundu.

Radloff, Kazan'da kaldığı 1872-1884 yılları arasında pedagoji, felsefe ve dil bilimiyle de meşgul olarak on civarında eser yazdı. Türk-Tatar çocukları için Kazan Türkçesi ile bir okuma kitabı hazırladı. 1881'de Berlin'de toplanan V. Şarkiyatçılar Kongresi'ne katıldı. 1884 yılında Kutadgu Bilig'in Viyana nüshasının faksimilesini yayımlamak üzere Avusturya'ya gitti. Bu seyahati sırasında Petersburg İlimler Akademisi'nin teklifini kabul etti ve aslî üye olarak bu üniversiteye geçti. Avusturya dönüşündende Petersburg'a yerleşti. Burada, derlediği malzemeyi tasnif etme ve yayımlama faaliyetlerine hız verdi. Bu arada Nikolay Fydoroviç Katanov, Platon Mihayloviç Melioranskiy, Sergey Efimoviç Malov, Boris Yakovleviç Vladimirtsev gibi ilim adamlarının yetişmesine katkısı oldu. Kırım'a (1886) ve Batı Karaylar'a (1887) giderek araştırmalar yaptı, Macar İlimler Akademisi'nin muhabir üyeliğine seçildi (1888). Orhon bölgesine gönderilen ilim heyetinin başkanlığını yaptı (1891). 1899'da Roma'da toplanan XII. Şarkiyatçılar Kongresi'nde Radloff'un teklifi üzerine Saint Petersburg'da, Orta Asya ve Uzakdoğu'nun arkeolojik ve lengüistik yönden araştırılması için milletlerarası bir cemiyetin kurulmasına karar verildi. XIII. Şarkiyatçılar Kongresi'nde (Hamburg 1902) konu tekrar görüşülerek cemiyetin tüzüğü kabul edildi ve başkanlığına Radloff getirildi. Etnografya müzelerini incelemek için Batı Avrupa'yı dolaştı (1907). 12 Mayıs 1918'de Petersburg'da öldü.

Radloff, sayısı 150'yi aşan eseriyle Türkoloji'nin kurulmasında ve gelişmesinde büyük rol oynamış, Türkoloji'de "Radloff devri" diye anılan bir döneme imza atmıştır. Gerek derlemelerinde gerek sözlük ve gramer çalışmalarında işaretlerinin çoğu Kiril harflerine dayanan kendine özgü bir

transkripsiyon alfabesi kullanmıştır. Radloff, çalışmalarını belli bir sahada yoğunlaştırmayıp Türkoloji'nin birçok dalıyla uğraşmış, bu durum bazı alanlardaki çalışmalarında eksiklik ve yanlışlıklara sebep olmuş ve bu yönüyle eleştirilmiştir.

Eserleri. 1. Proben der Volkslitteratur der türkischen Stamme Süd-Sibiriens (I-X, St. Petersburg 1866-1907). Radloff'un Barnaul'da bulunduğu yıllarda Türk boyları arasında yaptığı gezilerde dil, halk edebiyatı, halk bilgisi ve diğer konularda derlediği metinleri içerir. İlk altı cildi Almanca'ya, son iki cildi Rusça'ya çevrilip metinlerle birlikte basılmıştır. Eserin VII. cildi Ignácz Kúnos, IX. cildi Nikolay Fydoroviç Katanov, X. cildi Valentin Moschkoff tarafından derlenmiştir. Ciltlerin içeriği kısaca şöyledir. I. cilt (1866): Kuzey ve Güney Altay ağızları, Şorkiji ve Tuva ağzı; II. cilt (1868): Hakas ağzı; III. cilt (1870): Kazak ağızları; IV. cilt (1872): Barbara Batı Sibirya ağızları; V. cilt (1885): Kara Kırgız ağızları; VI. cilt (1886): Taranci, Kazan Tatarcası ağızları; VII. cilt (1896): Kırım ağızları; VIII. cilt (1899): Osmanlı sahası; IX. cilt (1907): Abakan Tatarları ve Karagas ağızları; X. cilt (1904): Basarabya Gagauzları'nın ağızları. 2. Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialacte (I-IV, St. Petersbrug 1893-1911). Radloff, derlediği metinlerde yer alan kelimeleri içeren bir sözlük hazırlamak amacıyla çalışmaya başlamış, daha sonra eski Türkçe (Orhon yazıtları ve Uygurca), Orta Türkçe (Kutadgu Bilig) metinleri, Cudex Cumanicus, Osmanlıca ve Çağatayca gibi yazı dillerinin sözlüklerini de tarayıp bu eserini oluşturmuştur. Türk lehçeleri alanında büyük bir ihtiyacı karşılayan ve bugüne kadar değerini koruyan eserde Türkçe kelimeler ve bu kelimelerin kullanılışına dair verilen örnekler Almanca ve Rusça tercümeleriyle birlikte kaydedilmiştir. 3. Kudatku Bilik, Facsimile der Uigurischen Handschrift der K. K. Hofbibliothek in Wien (St. Petersburg 1890). Kutadgu Bilig'in XIX. yüzyılın başında Hammer tarafından kaçırılarak Viyana'ya götürülen Herat nüshasının tıpkıbasımıdır. Radloff bu yayının sonuna Paris, Berlin, Oxford, Viyana ve Saint Petersburg Asya Müzesi kütüphanelerinde bulunan Oğuznâme, Tezkiretü'l-evliyâ gibi Uygur harfleriyle yazılmış eserlerden bazı örnek metinler eklemiştir. 4. Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasagun (I-II, St. Petersburg 1891-1900). Eserin ilk cildi Kutadgu Bilig'in özel olarak döktürdüğü Uygur harfleriyle yayımıdır. Radloff eserin girişinde Uygur adı üzerinde genişçe durmuş, Oğuz Kağan Destanı'nın Almanca tercümesini verdikten sonra

Uygurlar hakkında İslâm ve Çin kaynaklarındaki bilgileri aktarmış, Uygurlar'ın tarihi, alfabe sistemlerine dair bilgi vermiştir. II. cilt, eserin Viyana ve Kahire nüshalarına dayanarak yapılan transkripsiyonlu metnini ve Almanca tercümesini içerir. 5. Das türkische sprachmaterial des Codex Cumanicus (St. Petersburg 1887). Kuman Türkçesi'nin tek dil yâdigârı olan Codex Cumanicus'un Geza Kuun'un neşriyle karşılaştırılmalı yayımıdır. Radloff eserin başına geniş bir sözlük koymuş, her kelimenin diğer Türk lehçelerindeki

karşılıklarını da göstermiştir. 6. Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei (St. Petersburg 1895). Kül Tigin, Bilge Kağan ve Yenisey kitâbelerinin transkripsiyonlu metni ve Almanca tercümeleriyle eski Türk ağızlarının morfolojisini, metinlerdeki olayların kronolojisini, Türk kabile ve boy adlarını, yer ve şahıs isimlerini ihtiva etmektedir. 7. Vergleichende Grammatik der nördlichen Türksprachen (I-II, Leipzig 1883). Radloff, Türk lehçelerinin karşılaştırmalı gramerini hazırlamaya başlamış, ancak sadece Kuzey Türkçesi'ne ait ses bilgisi kısmını yazabilmiştir. 8. Alttürkische Studien (I-VI, St. Petersburg 1909-1912). 9. Über alttürkische Dialekte: Die Seldschukische Verse im Rebâbnâmeh (Melanges Asiatiques içinde, III, [St. Petersburg 1889], s. 17-77). Sultan Veled'in Rebâbnâme'sinin Viyana nüshasının metnini, metnin Rus harfleriyle transkripsiyonunu, fonetik özelliklerini ve gramer açıklamalarını içerir. 10. Aus Sibirien (I-II, Leipzig 1884). Radloff'un gezilerinde tuttuğu notlarla Sibirya ve Türkistan'daki Türk boylarının dili, dini, etnografyası, tarihi, arkeolojisi, coğrafya ve ticaret hayatı gibi konuları içeren eser Ahmet Temir tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Sibirya'dan, I-II, İstanbul 1954-1956). Eserin aynı mütercim tarafından yapılan özet bir çevirisi de vardır (Sibirya'dan Seçmeler, Ankara 1976). Radloff'un bunların dışında birçok kitabı, makalesi, atlasları ve raporları bulunmaktadır (eserlerin geniş bir listesi için bk. Temir, Türkoloji Tarihinde Wilhelm Radloff Devri, s. 136-166).

BİBLİYOGRAFYA

W. Radloff, Sibirya'dan (trc. Ahmet Temir), İstanbul 1954-56, tercüme edenin girişi, I, s. VII-LXX; II, s. V-X; Şükrü Akkaya, Radloff'un Hayatı ve Eserleri, Ankara 1952; Ahmet Temir, "Fr. W. Radloff'un Kazan Raporları", Reşit Rahmetî Arat İçin, Ankara 1966, s. 418-422; a.mlf., Türkoloji Tarihinde Wilhelm Radloff Devri, Ankara 1991; a.mlf., "Wilhelm Radloff'un Hayatı", TDl., LVI/444 (1988), s. 293-303; Naciye Yıldız, Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller, Ankara 1995; a.mlf., "Wilhelm Radloff; Hayatı, Eserleri, Manas Destanı", TK, XXXIII/384 (1995), s. 205-224; Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 262-269; a.mlf., "Wilhelm Radloff ve Türk Diyalektleri Sözlüğü", TDl., LVI/444 (1988), s. 336-354; Osman Sertkaya, "Eski Türkçe (Göktürkçe ve Uygurca) Araştırıcısı Olarak Wilhelm Radloff", a.e., LVI/444 (1988), s. 303-317; Zeynep Korkmaz, "Friedrich Wilhelm Radloff'un Orta Türkçe Üzerindeki Çalışmaları", a.e., LVI/444 (1988), s. 318-328; Nuri Yüce, "Friedrich Wilhelm Radloff'un Derlemeleri", a.e., LVI/444 (1988), s. 329-335.

Naciye Yıldız

RADO, Şevket

(1913-1988)

Yazar, yayımcı ve gazeteci.

Üsküp yakınlarındaki Radovişte'de doğdu. Asıl adı Şevket Hıfzı'dır. Babası Vâizzâdeler'den Hıfzı Bey, anne tarafından büyük babası Selânik'te birkaç gazete çıkarmış olan Mustafa Bey'dir. Balkan Harbi sırasında ailesi İstanbul'a göç etti. Vefa Orta Mektebi'nde başladığı öğrenimini Pertevniyal Lisesi'nde tamamladı (1933). Lise son sınıfta iken gazete musahhihliği yaptı. Gazetede çalışırken İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne devam etti. İkinci sınıfta kaydını Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne aldırdı. Fakülteyi bitirince İstanbul'a döndü ve 1939'da Akşam gazetesinde fıkra yazarlığına başladı; bu yazılarını yirmi beş yıl sürdürdü. Ayrıca liselerde sosyoloji ve edebiyat öğretmenliği yaptı, Gazetecilik Enstitüsü'nde yazı türlerine dair ders verdi. İstanbul Radyosu'nda başladığı "Aile Sohbetleri" adlı haftalık konuşmalarını uzun süre devam ettirdi. 1945'te Yapı ve Kredi Bankası'nın basın ve yayın işlerini yürütmeye başladı ve Doğan Kardeş matbaalarını kurdu. Doğan Kardeş (1945), Aile (1947) ve Resimli Hayat (1952-1953) dergilerini yayımladı. 1956'da Hayat dergisini çıkarmaya başladı. Hayat Tarih Mecmuası (Şubat 1965 - Aralık 1982, Nisan 1978'den itibaren Hayat Tarih ve Edebiyat Mecmuası) alanında önemli bir boşluğu doldurdu. Pek çok yayını arasında Hayat Ansiklopedisi, Hayat Büyük Türk Sözlüğü, Hâfız Osman hattı bir Kur'ân-ı Kerîm, Hünernâme ve Subhatü'l-ahbâr gibi kitaplar baskı tekniğiyle dikkat çeken yayınları oldu. 1975'te Türkiyemiz dergisinin genel yayın yönetmenliğini üstlendi. Son yıllarında Tercüman gazetesinde pazar günleri sohbet yazıları yazdı. 9 Nisan 1988 tarihinde İstanbul'da öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'nda toprağa verildi. 1983'te Türk Dil Kurumu Bilim Kurulu üyeliğine seçilen Rado, Başbakanlık Basın Yayın Genel Müdürlüğü "Basın Mesleğinde Elli Yıl Hizmet Belgesi" ile basın şeref kartı sahibiydi. Elli yıllık gazetecilik hizmetinden dolayı 1987'de Burhan Felek ödülüne lâyık görüldü.

Lise yıllarında şiire başlayan Şevket Rado'nun edebiyata yönelmesinde

Fransızca hocası Nurullah Ataç'ın büyük etkisi olmuştur. 1931 ve 1932'de Şevket Hıfzı imzasıyla Muhit, Milli Mecmua, ardından Varlık'ta çıkan şiirleriyle Ahmed Hâşim ve Cahit Sıtkı'nın (Tarancı) dikkatini çekti. Necip Fazıl'ın Ağaç mecmuasını çıkarmasına yardımcı oldu. Söyleyişte Necip Fazıl etkisi belirgin olan şiirlerinde hüzün ve yalnızlık gibi duygular ağır basar; içine kapalı, bedbin bir ruh hali hissedilir. Bazı şiirleri bestelenmiştir. Nesir yazılarında ve konuşmalarında sohbet havası içinde yalın bir dil kullanmış, insanı mutlu edecek, hayatını güzelleştirecek konuları seçmiş, hayatın her yaşta ayrı güzellikleri olduğuna dikkat çekmiştir. Unutulmaya yüz tutmuş geleneksel sanatların tanıtılması ve canlandırılmasında gösterdiği çabalarıyla da bilinen Şevket Rado, Emin Barın'ın Divanyolu'ndaki atölyesinde yapılan, Halim Özyazıcı, Muhsin Demironat, Rikkat Kunt, İslam Seçen, Kemal Batanay gibi üstatların yer aldığı toplantılara katılmış, bu toplantılarda hat, tezhip ve cilt sanatları üzerinde yapılan değerlendirmelerden yararlanmıştır. Hat sanatı ve hattatlarla ilgili çeşitli makaleler yazan Şevket Rado, Türk sanatları alanında kazandığı bilgi ve tecrübeyle büyük yatırım yaparak Cumhuriyet döneminin en seçkin hat koleksiyonunu oluşturmuş, ölümünden sonra bu koleksiyonun önemli bir kısmı Sakıp Sabancı Müzesi tarafından satın alınmıştır.

Eserleri. Şiirlerini Şiirler / Kördüğüm adlı bir kitapta toplamıştır (İstanbul 1970). Nesir Yazıları: Eşref Saat (İstanbul 1956), Ümit Dünyası (İstanbul 1957), Hayat Böyledir (İstanbul 1962), Aile Sohbetleri (İstanbul 1967), İnsan Severse Yaşar (İstanbul 1981), Saadet Yolu (İstanbul 1981), Sözün Gelişi (İstanbul 2003) (haz. Cem Akaş). Gezi Notları: Amerikan Masalı (İstanbul 1950), 50. Yılında Sovyet Rusya (İstanbul 1968), Milliyetçi Çin Ne Âlemde? (Ankara 1969). Derleme, Biyografi: Yunus Emre (İstanbul 1972), Türk Şairlerinden Seçmeler (İstanbul 1972), Kerem ile Aslı (İstanbul 1972), Karacaoğlan (İstanbul 1974), Türk Hattatları (İstanbul 1984), Ahmed Midhat Efendi (Ankara 1986). Diğer Çalışmaları: Bursa (İstanbul 1948, Vedat Nedim Tör ile birlikte); Yaşayan Mevlidi Şerif (İstanbul 1964); Sultan Cem'in Başına Gelenler: Vâkıât-ı Sultan Cem (İstanbul 1969); Kuruluşunun 25. Yıldönümünde Yapı Kredi Bankası ve Kâzım Taşkent (İstanbul 1969); Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi (İstanbul 1970); Bostancıbaşı Defteri (İstanbul 1972); Harb İçinde Elçilik, İzzet Fuat Paşa'nın hatıralarından (İstanbul 1976); Onsekizinci Yüzyılın

Başında Osmanlı Kıyafetleri (Fransız Büyükelçisi Marquis de Ferriol'ün Hollandalı Ressam Van Mour'a yaptırdığı 100 resimle Türkler'e ait bazı

törenler ve açıklamalar, Paris'te 1714 yılında basılmış olan eserin Şevket Rado nezaretinde yeniden yapılmış tıpkıbasımıdır; trc. Cenap Yazansoy, İstanbul 1980); Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Çanakkale'yi Anlatıyor (haz. Ruşen Eşref, metni günümüze uyarlayan: Şevket Rado, resimleyen: Hayrettin Çizel, İstanbul 1981); Âletler ve Âdetler (İstanbul 1987, Şevket Rado'nun başkanlığında Halûk Şehsuvaroğlu, M. Uğur Derman, M. Zeki Kuşoğlu, Y. Durul, M. Ülkütaşır, Uğur Göktaş, Zahir Güvemli ve Prof. Dr. Bediî Gorbon'dan oluşan bir heyet tarafından hazırlanmıştır); Giambatista Toderini, İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı (Fransızca'dan trc. Fatma Rikkat Kunt; Şevket Rado çevirinin dilini sadeleştirmiş, kitaba bir girişle "Türk Matbaacılığı ve Mecmuacılığında Yenilikler" adıyla bir bölüm eklemiştir, İstanbul 1990). Şevket Rado, Pierre Lazareff'den Fransa'da Basın Rezaletleri yahut Fransa'yı Çökerten Dördüncü Kuvvet (İstanbul 1945; 2. bs. Tarık Dursun K.'nın sadeleştirmesiyle, İstanbul 1995); Nathaniel Hawthorne'dan Boğa Başlı Canavar (İstanbul 1946 ?); Ejderhanın Dişleri (İstanbul 1946); Andersen'den Gölge; Çakmak; Kelebek (İstanbul 1948) adlı çevirileri vardır. Orhan Veli, Oktay Rifat ve Melih Cevdet'in kendisine yazdığı mektupları Emin Nedret İşli, Şevket Rado'ya Mektuplar adıyla kitap halinde yayımlamıştır (İstanbul 2002).

BİBLİYOGRAFYA

Emin Nedret İşli, "Dört Arkadaş", Şevket Rado'ya Mektuplar, İstanbul 2002, s. 13-19; Muhittin Serin, Kemal Batanay, İstanbul 2006, s. 84; Cemal Avcı, "Şevket Rado", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, IV/12, Ankara 1988, s. 793-797; Ali Alpaslan, "Şevket Rado", TDl., LV/437 (1988), s. 231-238; Yılmaz Öztuna, "Şevket Rado'nun Şiirleri", a.e., LV/437 (1988), s. 245-246; Muhsin Mete, "Hayat", TDEA, IV, 172-174; Nazım Hikmet Polat, "Şevket Rado", a.e., VII, 266-267; "Şevket Rado", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 829-830.

Mehmet Törenek

RÂFİ‘

(الرافع)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “yukarı kaldırmak, yükseltmek, yüceltmek” anlamındaki ref‘ (rifâ‘) kökünden türeyen râfi‘ kelimesi “yükselten, değerini arttıran, izzetli ve şerefli kılan” demektir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rf‘a” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de ref‘ kavramı yirmi bir âyette Allah’a nisbet edilmiştir. Allah’ın Îsâ’yı kendisine ref‘ edeceğini bildiren âyette râfi‘ (Âl-i İmrân 3/55), “sıfatları yüce” (veya “dereceleri yükselten”) meâliyle başlayan âyette ise (el-Mü’min 40/15) refî‘ ismi yer almıştır. Kıyametin kimini alçaltıcı, kimini yükseltici olduğunu beyan eden Vâkıa sûresindeki âyette (56/3) asıl fâilin kıyamet değil Allah olduğu kabul edilmektedir. Nitekim muhtelif âyetlerde kıyamet gününde Cenâb-ı Hakk’ın kâfirleri zelil, müminleri aziz ve şerefli kılacağı bildirilmiştir (meselâ bk. el-Mü’minûn 23/105-110; ez-Zuhruf 43/68-73; M. F. Abdülbâkī, el-Muˁcem, “rfˁa” md.).

Râfi‘ hem İbn Mâce hem Tirmizî’nin rivayet ettiği esmâ-i hüsnâ listesinde yer almaktadır (“Duˁâ’”, 10; “Daˁavât”, 82). Ref‘ kavramı, Kütüb-i Sitte’den başka İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilen hadislerde de fiil sîgalarıyla Allah’a izâfe edilmiştir (Wensinck, el-Muˁcem, “rfˁa” md.). Bu tür hadislerin muhtevasında ref‘in mânevî açıdan yükseltmeyi ifade ettiği görülmektedir. Abdullah b. Abbas’tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber teheccüd namazının iki secdesi arasında şu meâldeki duayı okurdu: “Rabbim! Günahlarımı bağışla, bana merhamet et, eksikliğimi giderip halimi iyileştir, beni mânen yücelt, rızıklandır; doğru yoldan ayırma!” (Müsned, I, 371; İbn Mâce, “İḳāme”, 23; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “cbr” md.).

Âlimler hâfıd-râfi‘ isimlerini karşıt mânalar taşıyan kābız-bâsıt, muiz-müzil gibi, birlikte kullanmayı ve denge ifade eden mânayı yansıtmayı gerekli görürler. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a nisbet edilen ref‘ kavramı tabiatın kozmik düzeni çerçevesinde göklerin yükseltildiği, güneş sisteminin hassas

dengelerle korunduğu, Tûr dağının İsrâiloğulları'nın fevkinde kaldırıldığı şeklindeki maddî muhtevanın yanı sıra insanların ruhî nitelik ve yetenekleriyle mânevî derecelerinin farklı kılındığı biçiminde soyut içerik de taşımaktadır. Bununla birlikte esmâ-i hüsnâ müellifleri râfi' ismini daha çok soyut alanla irtibatlandırarak "dostlarının taat ve amellerini kabul edip kendisine yaklaştıran, dünyada da onları aziz kılan" şeklinde tefsir etmişlerdir (Hattâbî, s. 58; Gazzâlî, s. 94). Hâfıd-râfi' isimlerinin açıklanması sırasında bazı âlimler "dilediğini alçaltan, dilediğini yücelten" türünden ifadeler kullanırken (Abdülkāhir el-Bağdâdî, vr. 105a) bazıları tenzihe uygun olarak "yüceltilmeye hak kazanan" veya "alçaltılmaya müstahak olan" ifadesini tercih etmişlerdir ki isabetli olan da budur. Zira nazariyede ilâhî iradenin önünde hiçbir engel bulunmamakla birlikte Allah, fiilî alanda hükmünü kendisinin vazettiği adl ve hikmet ilkeleri çerçevesinde yürüttüğünden kimseye asla zulmetmez, sadece bilinmeyen sebeplerden dolayı lutufla muamele eder. Mü'min sûresinde (40/15) Allah'a nisbet edilen "refîu'd-derecât" terkibindeki refî' kelimesi râfi' mânasına alındığı takdirde "dereceleri yükselten", mürtefi' mânasına alındığında "dereceleri yani kendisinin kadr ve mertebesi veya sıfatları yüce olan" diye yorumlanır (Kādî Abdülcebbâr, V, 215; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXVII, 44). Râfi' ismi Allah'ın fiilî isim ve sıfatları grubu içinde yer alır. Refî' "sıfatları yüce" anlamında kabul edildiği takdirde zâtî olur. Râfi' hâfıd ismiyle karşıt muhteva taşıdığında muiz, muğnî mukaddim, bâsıt ve nâfi' isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rfʿa" md.; Müsned, I, 371; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 41; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 58; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 215; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 105a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 46-47; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 94, 176; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb,

Beyrut 1411/1990, XXVII, 44; a.mlf., Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 244.

Bekir Topaloğlu

RÂFİ‘ b. HADÎC

(رافع بن خديج)

Ebû Abdillâh (Ebû Hadîc) Râfi‘ b. Hadîc b. Râfi‘ el-Evsî el-Hârisî (ö. 73/692)

Sahâbî.

Annesi Halîme bint Mes‘ûd b. Sinân’dır. Önceleri çölde yaşıyordu, daha sonra Medine’ye yerleşti. Kavminin liderlerindendi. Çok sayıda çocuğu olduğu bildirilirse de

kaynaklarda yalnız Abdullah, Ubeydullah, Abdülhamîd, Abdurrahman ve Rifâa’nın adları anılır. Râfi‘ Bedir Gazvesi’ne (2/624) katılmak istediyse de Hz. Peygamber yaşının küçüklüğünü ileri sürerek bunu kabul etmedi. Ayak parmaklarının ucunda yükselip büyük görünmeye çalışmasına rağmen aynı gerekçeyle Uhud Gazvesi’nde de (3/625) geri gönderilmek istendi. Fakat babasının Râfi‘in iyi ok attığını söyleyerek Resûlullah’ı ikna etmesi üzerine savaşa katılmasına izin verildi. Bundan sonraki bütün gazvelere iştirak etti. Hz. Ali ile birlikte Sıffîn Savaşı’na (37/657) katıldığı zikredilmektedir.

Hz. Ömer’in halifeliği sırasında İsfahan’a gitti. Ashabın fakihlerinden olan, müzâraa ve müsâkāt konularını iyi bildiği ifade edilen Râfi‘, Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında ve ondan sonraki dönemde Medine’de fetva veriyordu. Mervân b. Hakem’in bir konuşmasında yalnız Mekke’nin ve Mekke halkının faziletleriyle Mekke Haremi’nden bahsetmesi üzerine Râfi‘, Resûlullah’ın Medine için de aynı şeyleri söylediğini, bunu neden zikretmediğini sormuş ve bu hususta yanında ceylan derisine yazılmış bir hadis metnini gösterebileceğini belirtmiştir (Müslim, “Ḥac”, 457). Bu ifadeden onun yazı yazmayı bildiği ve hadisleri kaydettiği anlaşılmaktadır.

Uzun bir ömür süren Râfi‘ seksen altı yaşında iken Medine’de vefat etti (73/ 692). Cenaze namazını bu yılın hac mevsiminden kısa bir süre sonra Mekke’de vefat eden Abdullah b. Ömer b. Hattâb kıldırdı. 74 (693) yılı

başlarında öldüğü zikredilmişse de İbn Ömer’in cenaze namazını kıldırıp onu kabre kadar uğurladığına dair rivayetlere bakıldığında 73 yılında vefat ettiğine dair rivayet daha isabetli görünmektedir. Buhârî’nin, Râfi‘in Muâviye zamanında (ö. 60/ 680) öldüğünü söylemesi (et-Târîḫu’l-kebîr, III, 299), İbn Hacer’in de bu bilginin güvenilir olduğunu, diğer tarihlerin dikkate alınmaması gerektiğini ifade etmesi (el-İṣâbe, I, 496) dikkat çekicidir. Hz. Peygamber’den doğrudan rivayetleri yanında amcası Züheyr b. Râfi‘den de hadis rivayet eden Râfi‘den, oğulları Rifâa, Abdurrahman ve Ubeydullah, torunları Îsâ ve Abâye b. Rifâa, ayrıca Saîd b. Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, Mücâhid b. Cebr, Amre bint Abdurrahman, Süleyman b. Yesâr, Atâ b. Ebû Rebâh, Nâfi‘ gibi isimler de rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 378; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 12, 372, 376; V, 73, 256; VII, 233; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 299-300; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, IV, 239-240; Ebü’ş-Şeyh, Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî), Beyrut 1407/1987, I, 251-252; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 495-496; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 190-191; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, IX, 22-25; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 181-183; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 495-496; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 229-230; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 79-80; Seyyid Mehdî Hâirî, “Râfiʿ b. Ḫadîc”, DMT, VIII, 105.

Abdülkadir şenel

RÂFİ‘ b. MÂLİK

(رافع بن مالك)

Ebû Mâlik Râfi‘ b. Mâlik b. el-Aclân el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 3/625)

Sahâbî.

Hazrec kabilesinin Benî Züreyḳ kolundan olduğu için Zürekī nisbesiyle de anılır. Hz. Peygamber’den hadis rivayet eden diğer oğlu Rifâa’dan dolayı Ebû Rifâa künyesiyle de bilinen Râfi‘, Übey b. Selûl’ün kızı ve Abdullah b. Übeyy’in kız kardeşi Ümmü Mâlik ile evlendi. Ümmü Mâlik, Resûlullah’a biat eden hanımlardandı. Bu evlilikten Bedir Gazvesi’ne iştirak eden Mâlik, Rifâa ve Hallâd adlı oğulları dünyaya geldi. Câhiliye döneminde yazı yazdığı, iyi yüzdüğü ve iyi ok attığı kaydedilen pek az kimseden biri olan Râfi‘in Muâz b. Hâris (Afrâ) ile Mekke’ye gittikleri, Hz. Peygamber’le görüşüp müslüman oldukları, bu sebeple Hazrec kabilesinin ilk müslümanları diye bilindikleri kaydedilmektedir. Onun bütün Akabe biatlarında bulunduğu, Resûl-i Ekrem’in Medineliler’le irtibatını sağlamak üzere seçtiği on iki temsilciden biri olduğu, yetmiş beş Medineli’nin katıldığı Üçüncü Akabe Biatı’nda Medine’ye hicret ettiği takdirde Hz. Peygamber’i koruyacağına dair ilk defa onun söz verdiği belirtilmektedir. Râfi‘, Akabe’de Resûlullah ile görüştüğünde Hz. Peygamber o güne kadar inen âyetleri kendisine vermiş, Râfi‘ ondan Yûsuf sûresini öğrenmiş, Medine’ye döndüğünde bu sûreyi Benî Züreyḳ Mescidi’nde toplanan müslümanlara okumuş, bu sebeple Züreyḳ Mescidi Medine’de ilk Kur’ân-ı Kerîm okunan mescid diye anılmıştır. Resûl-i Ekrem de bu gayretinden dolayı Râfi‘den memnun olduğunu ifade etmiştir. Onun müslüman olup Mekke’ye yerleştiği, Tâhâ sûresi nâzil olduktan sonra sûreyi yazıp Medine’ye gittiği ve Züreyḳoğulları’na okuduğu da belirtilmiştir (İbnü’l-Esîr, II, 198). Râfi‘in Bedir Gazvesi’nde bulunduğu zikredilmekteyse de üç oğlunun da iştirak ettiği bu gazveye katılmadığı anlaşılmaktadır. Onun Akabe Biatı’nda bulunmayı Bedir Gazvesi’nde bulunmaktan üstün görmesi (Buhârî, “Meġāzî”, 13), Ehl-i Bedr’in üstünlüğünü vurgulayan hadisi duymaması sebebiyle ileri sürdüğü şahsî kanaati olmalıdır (İbn Hacer,

Fetḥu'l-bârî, VII, 364). Hz. Peygamber'in Medine'de Saîd b. Zeyd ile kardeş ilân ettiği Râfi' b. Mâlik Uhud Gazvesi'nde şehid oldu (3/625).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 596-597, 621-622; VIII, 382; İbn Hibbân, Meşâhîru ʿulemâʾi'l-emṣâr (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959, I, 24; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 494; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 197-198; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 453-454, 499, 517; III, 344; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 232, 281; a.mlf., Hedyü's-sârî (Hatîb), s. 498; a.mlf., Fetḥu'l-bârî (Hatîb), VII, 364; Seyyid Mehdî Hâirî, "Râfiʿ b. Mâlik b. el-ʿAclân Ḫazrecî-i Enṣârî", DMT, VIII, 105-106.

Mustafa Karataş

RÂFİA

(الرافعة)

Kur'ân-ı Kerîm'de kıyamet için kullanılan isimlerden biri

(bk. KIYAMET).

RÂFİÎ, Abdurrahman b. Abdüllatîf

(عبد الرحمن بن عبد اللطيف الرافعي)

(1889-1966)

Mısırlı hukukçu, tarihçi ve siyaset adamı.

7 Cemâziyelâhir 1306'da (8 Şubat 1889) Zekāzîk'te veya Kahire'de doğdu. İlk öğrenimini Kahire de, orta öğrenimini İskenderiye'de tamamladı. 1908'de Kahire Hidîviyye Hukuk Medresesi'nden mezun oldu. Bir yıl kadar el-Hizbü'l-vatanî'nin yayın organı el-Livâʾ gazetesinde çalıştıktan sonra avukatlık yapmaya başladı. Bu sırada siyasete ilgi duyarak Muhammed Ferîd liderliğindeki el-Hizbü'l-vatanî'ye katıldı (1911) ve partinin yayın organlarına düzenli makaleler yazmaya başladı. Bu dönemde siyasî görüşlerinden dolayı bir yıl hapse mahkûm edildi (1915). 1921'de partinin idare meclisi üyeliğine getirildi. 1924'te Mansûre'den milletvekili seçildi. 1939-1951 yılları arasında mecliste senatör olarak görev yaptı. 1949'da Hüseyin Sırrı Paşa'nın

kurduğu koalisyon hükümetinde aileden sorumlu bakan oldu. 1954'te devlet başkanı Cemal Abdünnâsır tarafından Mısır Barolar Birliği başkanlığına tayin edildi. 1961'de devlet ödülü aldı. 1965'te Fen-Edebiyat ve Sosyal Bilimler Yüksek Meclisi üyesi seçildi. 2 Eylül 1966'da Kahire'de vefat etti. Küçük yaşlardan itibaren tarihî, ahlâkî, millî ve siyasî konulara özel ilgi duymuş, bu konulardaki eserleriyle çağdaş Mısır tarihçiliğinde önemli bir yer edinmiştir.

Eserleri. 1. Târîḫu'l-ḥareketi'l-ḳavmiyye ve teṭavvuri niẓâmi'l-ḥükmi fî Mıṣr (I-II, Kahire 1929, 1948, 1958, 1981). Eserde Memlükler ve Osmanlılar zamanındaki ekonomik ve sosyal düzenlemeler, halkın sosyoantropolojik durumu, ilim hayatı, Fransız işgali ve Napolyon dönemi, bu dönemdeki yönetim şekli, Mısır halkının bağımsızlığa kavuşmak için giriştiği faaliyetler incelenmiştir. 2. es̱-S̱evretü'l-ʿUrâbiyye ve'l-iḥtilâlü'l-İngilîzî (Kahire 1937, 1949, 1966, 1983). Eserde, yabancıların ülkenin iç

işlerine karışmasından rahatsız olan Mısır halkının Ahmed Urâbî Paşa liderliğinde başlattığı ayaklanma ve bu karışıklıktan yararlanan İngilizler'in Mısır'ı işgali (1881-1882) yanında işgal öncesinde hidivlerin faaliyetleri, İngiliz işgaline karşı direnişler anlatılmaktadır. 3. Mıṣr fi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ (Kahire 1992). Râfiî, Mısır'ın müslümanlar tarafından fethinden Osmanlı devrine kadar olan dönemini ele aldığı bu eserini Saîd Abdülfettâh Âşûr ile birlikte hazırlamıştır. 4. Fî Aʿḳābi'ṡ-ṡevreti'l-Mıṣriyye (I-III, Kahire 1947-1951). Eserde İngilizler'in Mısır'ı terketmesinden sonraki durumu, Sa'd Zağlûl, Kral I. Fuâd dönemleriyle 1951 yılına kadar Mısır tarihi incelenmiştir. Râfiî'nin diğer eserleri de şunlardır: el-Cemʿiyyâtü'l-vaṭaniyye (Kahire 1922); Muṣṭafâ Kâmil (Kahire 1939, 1945, 1950, 1962, 1984); Muḥammed Ferîd: Remzü'l-iḫlâṣ ve't-taḍḥiye (Kahire 1941, 1948, 1951, 1961, 1984); Şuʿarâʾü'l-vaṭaniyye fî Mıṣr (Kahire 1954, 1966); ʿAṣru İsmâʿîl (I-II, Kahire 1932); ʿAṣru Muḥammed ʿAlî (Kahire 1930, 1947, 1951, 1984, 1989); Ḥuḳūḳu'ş-şaʿb (Kahire 1912); Mıṣr ve's-Sûdân fî evâʾili ʿahdi'l-iḥtilâl (Kahire 1942, 1948, 1966, 1983); Ṡevretü (seneti) 1919 (I-II, Kahire 1946, 1955, 1968, 1987); Müẕekkirâtî 1889-1951 (Kahire 1952); Erbaʿate ʿaşere ʿâmen fi'l-berlemân (Kahire 1951, 1955); Muḳaddemâtü Ṡevreti 23 Yulyu 1952 (Kahire 1952, 1964, 1987); Ṡevretü 23 Yulyu senete 1952 (Kahire 1959, 1989); Mıṣrü'l-mücâhide fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîṡ (I-VI, Kahire 1958, 1979, 1990); Mıṣr ve'l-baʿṡü'l-vaṭanî (Kahire 1979); Târîḫu'l-ḥareketi'l-ḳavmiyye fî Mıṣri'l-ḳadîme (Kahire 1963); Cemâlüddîn el-Efġānî (Kahire 1966).

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman b. Abdüllatîf er-Râfiî, Müẕekkirâtî, Kahire 1952, s. 78-82; a.mlf., Şuʿarâʾü'l-vaṭaniyye fî Mıṣr, Kahire 1954, s. 286-288; a.mlf., Erbaʿa ʿaşere ʿâmen fi'l-berlemân, Kahire 1955, s. 549-551; a.mlf., Târîḫu'l-ḥareketi'l-ḳavmiyye, Kahire 1963, s. 9-12; Enver el-Cündî, Eḍvâʾ ʿale'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-muʿâṣır, Kahire 1968, s. 126-127; Fethî Rıdvân, Meşhûrûn Menṡiyyûn, Kahire 1970, s. 77-96; Miʾe Şaḫṣiyye Mıṣriyye ve şaḫṣiyyetü Şükrî el-Ḳādî (nşr. el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb), Kahire 1987, s. 135-139; Lem'î el-Mutîî, Hâʾülâʾi'r-ricâl min Mıṣr, Kahire

1987, III, 119-133; a.mlf., Mevsûʿatü hâẕe'r-racül min Mıṣr, Kahire 1417/1997, s. 228-235; Y. Di-Capua, "Jabarti of the 20th Century': The National Epic of ʿAbd al-Rahman al-Rafiʿi and Other Egyptian Histories", IJMES, XXXVI (2004), s. 429-450.

Ahmet Ağırakça

RÂFİÎ, Abdülganî b. Ahmed

(عبد الغني بن أحمد الرافعي)

Abdülganî b. Ahmed b. Abdilkādir er-Râfiî (ö. 1308/1891)

Suriyeli âlim, kadı ve edip.

1232 (1817) veya 1236 (1821) yılında Trablusşam'da doğdu. Burada Âl-i Râfiî diye tanınan köklü bir aileyle mensup olup Abdülkādir b. Mustafa er-Râfiî'nin amcasının oğludur. Soyu Hz. Ömer'e dayandırıldığı için "Fârûkī" nisbesiyle de anılır. Kur'an'ı ezberledikten sonra A'râbî ez-Zeylaî, Necîb ez-Za'bî el-Cîlânî, İsmâil b. Ahmed el-Hâfız, Reşîd el-Mîkātî gibi âlimlerden aklî ve naklî ilimleri öğrendi. Dımaşk'a giderek Ebü'l-Mehâsin Vecîhüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Küzberî'den hadis, Abdullah b. Abdurrahman el-Halebî'den fıkıh, usûl-i fıkıh ve tefsir okudu. Kahire'de Bâcûrî'nin talebesi oldu. İskenderiye'ye müftü olarak tayin edilmek istendiyse de bunu kabul etmedi. Hac için gittiği Mekke'de âlimlerden ders aldı; Mekke Müftüsü Muhammed el-Kütübî'den usûl-i fıkıh okudu. Mısır'dan İstanbul'a gerçekleştirdiği seyahatindeki gözlemlerini el-Maḳāmetü'l-baḥriyye isimli kitabında topladı. Trablusşam'a döndüğünde Mansûrî Camii imamı Şeyh Muhammed Reşîd el-Mîkātî'nin önderliğinde Halvetiyye tarikatına intisap etti. Burada üç yıl müftülük yaptıktan sonra Akkâ'da, Yemen'in Tâiz sancağında ve San'a vilâyetinde kadılık görevinde bulundu. Zeydî âlimleriyle münazaralar yaptı. Şairlik yönü de olan Râfiî Sultan Abdülhamîd, Mısır Hidivi İsmâil Paşa, Tevfik Paşa ve Tosun Paşa'ya kasideler yazdı. Dinî ilimler ve edebiyat okutan Râfiî'nin öğrencileri arasında Hadrâvî, İbrâhim el-Ahdeb, Muhammed Dervîş et-Tedmürî, Hayreddin el-Mîkātî gibi âlimler vardır. Ömrünün son yıllarını Mekke'de geçirdi. 14 Zilhicce 1308'de (21 Temmuz 1891) vebadan öldü ve Cennetülmuallâ'da defnedildi.

Eserleri. 1. Şerḥu'l-Esʾileti'n-naḥviyye (el-ʿUḳūdü'd-dürriyye) (Trablus 1413/ 1993). 2. el-Cevherü's-senî fî şerḥi Bedîʿiyyeti'ṣ-Ṣafî. Safiyyüddin el-Hillî'ye ait eserin şerhidir (Kahire 1316; nşr. Nesîb Neşâvî, Dımaşk

1403/1983). 3. Naẓmü Tuḥfeti'l-iḫvân. Derdîr'in Tuḥfetü'l-iḫvân fî ʿilmi'l-beyân adlı eserinin dört varaklık manzum şeklidir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 5762). 4. Terṣîʿu'l-Cevâhiri'l-Mekkiyye fî teẕkiyeti'l-aḫlâḳi'l-marżıyye (Kahire 1301). Ebû Hâmid el-İdrîsî'ye ait eserin gözden geçirilmiş ve bazı ilâvelerle zenginleştirilmiş şeklidir. Şah Vasiyyullah bu eser üzerine el-İfâdâtü'l-vaṣiyye adıyla bir şerh yazmıştır (Allahâbâd 2001). 5. Dîvânü şiʿr (Mecmûʿatü ḳaṣâʾid). Çoğunluğu tasavvufî neşve ihtiva eden, bir kısmı bazı peygamberlere methiye özelliği taşıyan şiirlerini içeren eserin bir nüshası torunu Âsım er-Râfiî et-Trablusî'de bulunmaktadır (M. Ahmed Dernîka, s. 131). İbn Âbidîn'in Reddü'l-muḥtâr üzerine bir ta'lîka hazırlayan Râfiî'nin kaynaklarda el-Fetâvâ, Risâle fî miʾe suʾâl ve suʾâl (nahve dair olup Mahmûd Neşşâbe tarafından şerhedilmiştir), İşrâḳu'l-envâr fî ıṭlâḳi'l-ʿiẕâr ve Esrârü'l-iʿtibâr fîmâ evdeʿahullāh mine'l-ḥikem fi'l-eşcâr gibi eserlerinin de adı geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 923-924, II, 1287; Edhem el-Cündî, Aʿlâmü'l-edeb ve'l-fen, Dımaşk 1958, II, 301-302; M. Abdülcevâd el-Kayâtî, Nefḥatü'l-beşşâm fî riḥleti'ş-Şâm, Beyrut 1401/1981, s. 71-72; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 87, 348, 487; II, 752; el-Mevsûʿatü'l-ḥarekiyye (nşr. Müessesetü'l-Buhûs ve'l-meşârîu'l-İslâmiyye), Amman 1403/1983, I, 155-156; Abdullah Habîb Nevfel, Terâcimü ʿulemâʾi Ṭarâblus ve üdebâʾihâ, Trablus 1984, s. 83-87; Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, el-Muḫtaṣar min Kitâbi Neşri'n-nevr (nşr. M. Saîd el-Âmûdî - Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 262; Ömer b. Abdüsselâm Tedmürî, Mevsûʿatü ʿulemâʾi'l-müslimîn fî târîḫi Lübnân el-İslâmî, Beyrut 1414/1993, III/III, s. 40-51; M. Ahmed Dernîka, Ḳuḍâtü'ş-şerʿ ve'l-iftâʾ fî Ṭarâblusi'l-feyḥâʾ ʿabre'l-ʿuṣûr, Trablus 1416/1996, s. 127-131; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 551.

Phılıp Charles Sadgrove

RÂFİÎ, Abdülkādir b. Mustafa

(عبد القادر بن مصطفى الرافعي)

Abdülkādir b. Mustafâ b. Abdilkādir er-Râfiî el-Fârûkī (1832-1905)

Hanefî fakihi, Mısır müftüsü.

Trablus'ta doğdu. Hz. Ömer'in soyundan olup Trablusşam'da Âl-i Râfiî diye tanınan bir ulemâ ailesine mensuptur. Trablus'ta yetişti. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyip şehrin ulemâsından dinî ilimlerle ilgili ilk bilgileri aldıktan sonra 1263'te (1847) ağabeyi Muhammed er-Râfiî'nin yanına Kahire'ye gitti. Ondan fıkıh, İbrâhim el-Bâcûrî, İbrâhim es-Sekkā, Muhammed el-Üşmûnî, Ahmed Minnetullah es-Sebâsî el-Umeyrî ve diğer âlimlerden hadis, tefsir ve aklî ilimleri okudu. Tahsilini tamamlayınca 1275 (1859) yılında Ezher'de ders vermeye başladı. Yetiştirdiği yüzlerce talebesi arasında Abdurrahman es-Süveysî, Muhammed el-Arûsî, Ahmed el-Arûsî, Mustafa el-Ebyârî, Ahmed Râfi' et-Tahtâvî, Hüseyin el-Cisr, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, İbrâhim el-Cârim, Muhammed Sâlih el-Baytâr, Abdurrahman er-Râfiî, Muhammed Ali er-Râfiî, Abdürrezzâk er-Râfiî gibi âlimler bulunmaktadır. Ağabeyi Muhammed er-Râfiî'nin 1280'de (1863) vefatı üzerine onun yerine Ezher'deki Revâku'ş-Şevâm şeyhliğine ve Dîvânü'l-evkāf müftülüğüne tayin edildi. Bu arada Meclisü'l-ahkâm'a üye seçildi. On iki yıl müftülük görevi yaptıktan sonra Hidiv İsmâil Paşa zamanında Büyük Şer'iyye Mahkemesi'nin iki ilmî meclis şeklinde yeniden düzenlenmesi sırasında ikinci meclisin başkanlığına getirildi (1293/1876) ve beş yıl bu görevde kaldı. Birinci meclis kapatılıp mahkeme tek meclisli hale getirilince reisliği 1313 (1895) yılına kadar yine o yürüttü. Mısır Kadısı Abdullah Cemâleddin'in ayrılması üzerine görevi ona teklif edildiyse de kabul etmedi. Muhammed Abduh'un vefatının ardından 4 Ramazan 1323 (2 Kasım 1905) tarihinde Mısır müftülüğüne getirildiyse de üç gün sonra vefat etti ve Karâfetülmücâvirîn'de defnedildi. İlmî kudretinden dolayı "Küçük Ebû Hanîfe" lakabıyla anılan Râfiî, o sırada biri Ezher şeyhine olmak üzere iki kişiye verilen birinci dereceden "Kisvetü'ş-şerîf" pâyesiyle ödüllendirilmiştir. Râfiî, özellikle Hanefî fıkhına dair

değerli yazmaların da içinde bulunduğu 1457 cilt kitabını Ezher Kütüphanesi'ne vakfetmiş, kitaplar 1927 yılında kütüphaneye aktarılmıştır. Oğlu Muhammed Reşîd er-Râfiî Tercemetü ḥayâti'ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir er-Râfiʿî (Kahire 1323) adıyla bir eser yazmıştır.

Eserleri. 1. Taḳrîrâtü'r-Râfiʿî ʿalâ Reddi'l-muḥtâr (et-Taḥrîrü'l-muḫtâr li-Reddi'l-muḥtâr). İbn Âbidîn'in Haskefî'nin ed-Dürrü'l-muḫtâr'ına yazdığı Reddü'l-muḥtâr adlı hâşiyedeki anlaşılması zor yerleri açıklamak amacıyla kaleme alınmıştır. Müellifin Reddü'l-muḥtâr'ın kenarına yazdığı açıklamalar önce oğlu Muhammed Reşîd tarafından ayrı bir kitap halinde derlenmiş, daha sonra her ikisi tarafından gözden geçirilmiştir. Râfiî'nin, sağlığında ilâvelerde bulunduğu eser onun vefatından hemen sonra oğlu tarafından yayımlanmıştır (I-II, Bulak 1323, 1329; Beyrut 1407/ 1987; nşr. Muhammed Ali Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-XIV, Beyrut 1415/ 1994, Reddü'l-muḥtâr ile birlikte, son iki cilt Taḳrîrât olup sonradan basılmıştır: Beyrut 1418/1998; I-XIV, Riyad 1423/2003). 2. Taḳrîrü'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'ine yazdığı Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir adlı şerh üzerine kaleme alınmıştır. 3. Cedvelü'l-aġlâṭi'l-vâḳıʿa fî kitâbi Ḳurreti ʿuyûni'l-aḫyâr. İbn Âbidînzâde'nin babasına ait Reddü'l-muḥtâr'a yazdığı tekmiledeki hatalarla ilgilidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir b. Mustafa er-Râfiî, Taḳrîrâtü'r-Râfiʿî, Riyad 1423/2003, M. Reşîd er-Râfiî'nin girişi, XIII, 3; Serkîs, Muʿcem, I, 924; Brockelmann, GAL, II, 740; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 104, 105; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 46; Abdullah Habîb Nevfel, Terâcimü ʿulemâʾi Ṭarâblus ve üdebâʾihâ, Trablus 1984, s. 88-91; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, II, 198-199; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Mevsûʿatü ʿulemâʾi'l-müslimîn fî târîḫi Lübnân el-İslâmî: Ricâlü'l-ḥadîs̱ ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye, Beyrut 1414/1993, III, 123-129; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-Şarḳıyye, Beyrut 1994, I, 337; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh

Âlimleri, Ankara 2006, s. 160; “Vefâtü’ş-Şeyẖ ʿAbdilḳādir er-Râfiʿî”, el-Menâr, VIII/19, Kahire 1323/1905, s. 759-760.

Ahmet Özel

RÂFİÎ, Abdülkerîm b. Muhammed

(عبد الكريم بن محمد الرافعي)

Ebü’l-Kāsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvînî (ö. 623/1226)

Şâfiî fakihi.

555 (1160) yılında doğdu. İran’ın Kazvin şehrinden olup Hz. Peygamber’in âzatlısı Ebû Râfi‘ veya Râfi‘ b. Hadîc’in soyundan geldiği için Râfiî nisbesini almıştır. Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe’nin, Kazvin Kadısı Muzafferüddin’in elinde mevcut et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn’in nüshasında müellifin bu nisbeyi Râfi‘ b. Hadîc sebebiyle aldığını ifade ettiği bilgisini aktarmasına karşılık (Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye, I, 396) anılan eserin matbu nüshasında Râfiî bu konuda kesin bir kanıta sahip olmadığını, ancak nisbenin Ebû Râfi‘ ile ilgili olduğu düşüncesini taşıdığını belirtir (et-Tedvîn, I, 331). Nevevî, bu nisbenin Kazvin yöresinde Râfian isimli bir beldeden geldiğini ileri sürmekte ve bu bilgi pek çok tabakat kitabında tekrar edilmekteyse de Kazvin yöresinde böyle bir yerin bulunmadığı belirtilmektedir (İbn Kādî Şühbe, I, 396). Râfiî, babasının 527 (1133) yılında yazdığı muhtasarların sonunda ismini bilinen en büyük dedesinden dolayı Râfi‘ b. Abdülkerîm diye yazdığını, daha sonra Hz. Peygamber’in ismiyle uyumlu olması için Ahmed ve nihayet Muhammed olarak değiştirdiğini, babasının isminin eski hadis ve fıkıh notlarında Ahmed şeklinde olduğunu, fıkıh eğitimine başladıktan üç veya dört yıl sonra artık Muhammed isminde karar kıldığını belirtir (et-Tedvîn, I, 330). İlk öğrenimini babasından alan Râfiî’nin tefsir, hadis ve fıkıh okuduğu hocaları arasında Ebü’l-Feth İbnü’l-Bettî, Ebû Süleyman ez-Zübeyrî, Ebü’l-Alâ el-Hemedânî, Müntecebüddin el-Kummî, Ebû Hâmid Abdullah b. Ebü’l-Fütûh el-İmrânî gibi âlimler bulunmaktadır. Kazvin’deki ders halkasında yetiştirdiği talebeleri içinde Şam kādılkudâtlığı yapan Ahmed b. Halîl el-Mühellebî ve Zekiyyüddin el-Münzirî gibi simalar vardır. Râfiî 623 yılı Zilkade ayında (Kasım 1226) vefat etti.

İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Acem diyarında Râfiî gibisini görmediğini söyler. Nevevî de Râfiî’nin Şâfiî mezhebi tarihinde önemli bir yeri olan Fetḥu’l-ʿazîz’ini ihtisar ettiği Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn adlı eserinin mukaddimesinde onun mezhebe katkısından övgüyle söz ederken büyük bir yekün tutan mezhep kaynaklarındaki görüş ve rivayetleri inceleyerek farklı tarikleri birleştirmeye, dağınık bilgileri ayıklayıp mezhep birikimini veciz ifadelerle yansıtmaya müteahhir fukaha içinde Râfiî’nin muvaffak olduğunu belirtir. Râfiî’nin mezhebe en büyük katkısı bu noktadadır. Yazdıkları eserlerle Râfiî ve Nevevî sonraki dönemlerde mezhep görüşünü temsilde belirleyici olmuş, ikisine birlikte “şeyhân” lakabı verilmiştir. İkisinin ittifak ettiği husus mezhep görüşü olarak kesinlik kazanmış, ihtilâfa düştükleri durumlarda Nevevî’nin görüşü tercih edilmiştir.

Eserleri. 1. el-Muḥarrer fî fürûʿi’ş-Şâfiʿiyye. Büyük oranda Gazzâlî’nin el-Vecîz’inin ihtisarı mahiyetinde olan eser Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’inin asıl kaynağını teşkil eder. Çeşitli yazmaları bulunan (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2103; TSMK, III. Ahmed, nr. 1060; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 368; el-Mektebetü’l-Ezheriyye, nr. 13/253, 113/1159; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 243, 1446) kitap için yazılan birçok şerh ve hâşiyeden bazıları şunlardır: Nevevî, Şerḥu’l-Muḥarrer; Şehâbeddin Ahmed b. Yûsuf es-Sindî el-Haskefî, Keşfü’d-dürer fî şerḥi’l-Muḥarrer; Şerefeddin Ali b. Abdullah eş-Şîrâzî, Şerḥu’l-Muḥarrer; Celâleddin ed-Devvânî, Ḥâşiye ʿale’l-Muḥarrer; Muhammed b. Hidâyetullah el-Hüseynî el-Musannif, el-Vużûḥ fî şerḥi’l-Muḥarrer; Nûreddin Ali b. Yahyâ ez-Zeyyâdî, Şerḥu’l-Muḥarrer; Muhammed el-Ömerî el-Mürşidî, Ḥâşiye ʿalâ ferâʾiżi’l-Muḥarrer; Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî, Fetḥu’l-ber şerḥu’l-Muḥarrer; Abdülmü’min b. Akīl, Şerḥu’l-Muḥarrer. el-Muḥarrer’e yazılan başlıca ihtisarlar da şunlardır: Nevevî, Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn (Kahire 1297, 1305, 1314; Mekke 1306); Tâceddin Mahmûd b. Muhammed el-Kirmânî, el-Îcâz Muḫtaṣarü’l-Muḥarrer (bu muhtasar üzerine Alâeddin Ali b. Muhammed et-Tâcî el-Halebî Şerḥu Îcâzi’l-Muḥarrer adıyla bir şerh yazmıştır); Alâeddin Ali b. Muhammed el-Bâcî el-Mağribî, Muḫtaṣarü’l-Muḥarrer. Nevevî’nin eseri üzerine yazılan şerhler arasında Celâleddin el-Mahallî, İbn Hacer el-Heytemî, Hatîb eş-Şirbînî ve Şemseddin er-Remlî’nin eserleri önemlidir. İzzeddin İbn Cemâa Taḫrîcü eḥâdîs̱i’l-Muḥarrer adlı kitabında hadisleri tahrîc etmiştir (ayrıca bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1561-1563). Abdullah Ahmed Abdülvelî Seyf, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi’nde

İstidrâkâtü'n-Nevevî fi'l-Minhâc ʿale'r-Râfiʿî fi'l-Muḥarrer adıyla bir yüksek lisans tezi yapmış (1994), Muhammed Abdürrahîm b. Şeyh Muhammed Ali de aynı üniversitede el-Muḥarrer'i doktora tezi olarak neşre hazırlamıştır (1998). 2. eş-Şerḥu'l-maḥmûd. Müellifin eş-Şerḥu'l-kebîr'den önce Gazzâlî'nin el-Vecîz'ini geniş şekilde şerhe giriştiği, ancak namaz bahsine kadar gelebildiği sekiz ciltlik bir şerhtir. 3. Fetḥu'l-ʿazîz fî Şerḥi'l-Vecîz (eş-Şerḥu'l-kebîr) (Nevevî'nin el-Mecmûʿ: Şerḥu'l-Mühez̠z̠eb'i ile birlikte, I-XII, Kahire 1344-1352; el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez, I-XIV, Beyrut 1417/ 1997). Talebe arasında en çok rağbet gören kitap Gazzâlî'nin el-Vecîz'i olmakla birlikte lafzının güçlüğü ve mânasının giriftliği sebebiyle bir şerhe başvurma zorunluluğundan dolayı Râfiî bu eserini kaleme almıştır. Râfiî şerhin hazırlanmasında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Nihâyetü'l-maṭlab'ı, Ebû Sa'd Abdurrahman b. Me'mûn el-Mütevellî'nin et-Tetimme'si, Ferrâ el-Begavî'nin et-Tehẕîb'i, İbnü's-Sabbâğ'ın eş-Şâmil'i, İbn Kecc'in et-Tecrîd'i ve Serahsî ez-Zâz'ın el-Emâlî'si gibi Gazzâlî öncesine ait eserleri kullanmakla bir anlamda el-Vecîz'i dayandığı fıkhî zeminde bir çözümlemeye tâbi tutma yoluna gitmiştir. Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'i Fetḥu'l-ʿAzîz'in bir muhtasarı niteliğinde olduğu gibi İbrâhim b. Abdülvehhâb ez-Zencânî ve başkaları da eseri ihtisar etmiştir. Bu şerh üzerine muhtasar, hâşiye ve tahrîc türünde pek çok eser kaleme alınmıştır. el-Bedrü'l-münîr fî taḫrîci eḥâdîs̠i'ş-Şerḥi'l-kebîr adıyla bir eser yazan İbnü'l-Mülakkın (nşr. Cemâl Muhammed Seyyid, I-III, Riyad 1414/1993; nşr. Mustafa Ebü'l-Gayt Abdülhay v.dğr., I-X, Riyad 1425/2004) daha sonra bunu Muḫtaṣarü'l-Bedri'l-münîr ismiyle özetlemiştir (nşr. Kemâl Yûsuf Hût, Beyrut 1407/1987; Ḫulâṣatü'l-Bedri'l-münîr, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefî, Riyad 1410/1989). İbn Hacer el-Askalânî, el-Bedrü'l-münîr'i ihtisar edip bazı ilâvelerle birlikte Telḫîṣü'l-ḫabîr fî taḫrîci eḥâdîs̠i'r-Râfiyyi'l-kebîr adlı eserini telif etmiştir (Hint 1303/ 1885; Riyad 1384/1964; nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî, Kahire 1384/1964; nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil, Kahire 1399/1979; Muḫtaṣaru Bedri'l-münîr ile birlikte, Beyrut 1407/1987; el-Mecmûʿ: Şerḥu'l-Mühez̠-z̠eb ile birlikte, Kahire 1344-1352). Eserdeki hadislerin tahrîci konusunda Ebü'l-Hüseyin Şehâbeddin Ahmed b. Aybek el-Hüsâmî, Şemseddin İbnü'n-Nakkāş, İzzeddin İbn Cemâa, Bedreddin ez-Zerkeşî, Şehâbeddin İbnü'l-Husbânî (Şâfi'l-ây fî taḫrîci eḥâdîs̠i'r-Râfiʿî) ve Celâleddin es-Süyûtî'nin de (Neşrü'l-ʿabîr fî taḫrîci eḥâdîs̠i'r-Râfiʿî) çalışmaları vardır. Ahmed b.

Muhammed el-Feyyûmî, Fetḥu’l-ʿazîz’deki garîb kelimeleri açıklamak için el-Miṣbâḥu’l-münîr fî ġarîbi’ş-Şerḥi’l-kebîr adıyla bir sözlük yazmıştır (Kahire 1278; nşr. Abdülazîm eş-Şinâvî, Kahire 1977; nşr. Hızır el-Cevâd, Beyrut 1987). Medine el-Câmiatü’l-İslâmiyye’de Abdülhakîm Muhammed Şâkir, Ziyâdâtü’l-İmâm en-Nevevî ve’stidrâkâtühû ʿale’r-Râfiʿî fi’ṭ-ṭahâre ve’ṣ-ṣalât min ḫilâli Kitâbi’r-Ravża (1419) ve Mâverdî Muhammed Sâlih, Ziyâdâtü’l-İmâm en-Nevevî ve’stidrâkâtühû ʿale’l-İmâm er-Râfiʿî fi’z-zekât ve’ṣ-ṣıyâm ve’l-iʿtikâf min ḫilâli Kitâbi’r-Ravża (1421) adıyla doktora tezi hazırlamışlardır. 4. eş-Şerḥu’ṣ-ṣaġīr. Bu da el-Vecîz üzerine yapılmış bir şerhtir.

5. et-Teẕnîb. Gazzâlî’nin el-Vecîz’ine ait bir ta‘lik olup el-Vecîz ile birlikte basılmıştır (nşr. Târık Seyyid - Ahmed el-Mezîdî, Beyrut 2004). 6. Şerḥu Müsnedi’ş-Şâfiʿî. Muhammed b. Ya‘kūb el-Asam en-Nîsâbûrî’nin Şâfiî’nin eserlerinden derlediği hadisleri içeren Müsnedü’ş-Şâfiʿî’nin şerhidir (Sezgin, I, 489). 7. el-Emâli’ş-şâriḥa ʿalâ müfredâti’l-Fâtiḥa. Râfiî’nin, hocalarının Fâtiha sûresi hakkında naklettikleri hadisleri senedleriyle birlikte imlâ edip bunlar hakkında açıklamalarda bulunduğu eser otuz meclisten oluşmaktadır. 8. el-Îcâz fî aḫṭâri’l-Ḥicâz. Hac yolculuğu sırasındaki mülâhazalarını içeren küçük hacimli bir kitaptır. 9. et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn. Müellifin Kitâbü’t-Tedvîn fî ẕikri ehli’l-ʿilmi bi-Ḳazvîn adını verdiği eserin ilk kısmı dört fasıl halinde şehrin fazileti ve özellikleri, Kazvin adı, kuruluşu ve fethi, bölgeleri, vadileri, kanalları, camileri ve mezarlıkları hakkındadır. Eserin geri kalan kısmı da iki bölüm halinde ünlü kişilerin kısa biyografilerine ayrılmıştır. Birinci bölümde Kazvin’e gelen sahâbî ve tâbiîni, ikinci bölümde kendi zamanına kadar Kazvin’de yetişen veya dışarıdan ilim tahsili için gelen ulemâyı ele alır; bu arada babasının biyografisine geniş yer ayırır (nşr. Azîzullah el-Utâridî, I-IV, Riyad, ts.; Haydarâbâd 1407/1987; Beyrut 1408/1987). Eser İbn Hacer el-Askalânî tarafından Müntaḫabü Târîḫi Ḳazvîn adıyla ihtisar edilmiştir. 10. Sevâdü’l-ʿayneyn fî menâḳıbi’l-ġavs̱ Ebi’l-ʿAlemeyn er-Rifâʿî (Bulak 1301).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, tür.yer.; a.mlf., el-ʿAzîz şerḥu'l-vecîz: Muḳaddime (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1417/1997, s. 407-421; Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1426/2005, s. 768-769; a.mlf., Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Riyad 1423/2003, I, 112-113; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 281-292; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 570-573; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), I, 393-397; İbn Hacer el-Askalânî, Telḫîṣü'l-ḥabîr fî taḫrîci eḥâdîs̱i'r-Râfiʿiyyi'l-kebîr (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/ 1998, neşredenin girişi, I, 108-110; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 266; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1612-1613; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VII, 189-191; Ahmed Ebû Ali, Fehârisü'l-mektebeti'l-belediyye, İskenderiye 1926, II, 7; Alevî b. Ahmed es-Sekkāf, el-Feváʾidü'l-Mekkiyye (Mecmûʿatü sebʿati kütübin müfîde içinde), Kahire 1358/ 1940, s. 35-41; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 716, 740, 754; II, 260, 303; Brockelmann, GAL (Ar.), IV, 58-59; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1561-1563, 1703-1704, 2116-2122; A. Arioli, "al-Rāfiʿī", EI² (İng.), VIII, 389; Sezgin, GAS, I, 489.

Bilal Aybakan

RÂFİÎ, Mustafa Sâdık

(bk. MUSTAFA SÂDIK er-RÂFİÎ).

RÂFİZÎLER

(الروافض)

Başlangıçta Zeyd b. Ali'den ayrılan ilk İmâmîler'e, daha sonra bütün Şiî fırkaları ile Şiî unsurları taşıyan bazı bâtınî gruplarına verilen isim.

Sözlükte "terketmek, bırakmak, ayrılmak" anlamındaki rafz kökünden türeyen râfıza "bir fikir veya bir gruptan ayrılan kişi yahut topluluk" demektir. Çoğulu revâfız olmakla birlikte râfiza bazan "topluluk" mânasında da kullanılır (Lisânü'l-ʿArab, "rfż" md., Kāmus Tercümesi, II, 1260). Terim olarak Zeyd b. Ali'nin Emevîler'e karşı başlattığı isyan esnasında Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i meşrû halife kabul ettiği gerekçesiyle kendisini terkeden ilk İmâmîler'i, ardından ilk üç halifenin hilâfetini reddettikleri için bütün Şiî grupları, daha sonra da Şiî unsurları taşıyan bazı bâtınî grupları ifade eder.

Râfizîler'in ortaya çıkışı hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte bilindiği kadarıyla erken devir Şiî fırkalarıyla ilgili ilk kullanılışı Muhammed el-Bâkır'ın 114 (733 [?]) yılında ölümünden sonraki devreye rastlar. Onun ikiye ayrılan mensuplarından bir kısmı, Hasan b. Ali neslinden gelen Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'nin imâmetini ve mehdî olarak zuhur edeceğini iddia etmiş, diğerleri imâmetin Ca'fer es-Sâdık'a intikal ettiğini ileri sürerek ona tâbi olmuştur. İlk iddiayı ileri sürenler arasında bulunan ve bu düşünceyi çevresinde yaymaya çalışan Mugīre b. Saîd el-İclî diğer grup tarafından lânetlenerek dışlanmış, Mugīre de bunları "terkedenler" anlamında Râfıza diye isimlendirmiştir (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 76-77; Nevbahtî, s. 54). Bunun dışında Râfıza ismiyle ilgili haberler Muhammed el-Bâkır'ın ölümünden yedi sekiz yıl sonraki döneme aittir. Onun kardeşi Zeyd b. Ali 122 (740) yılında Emevîler'e karşı ayaklanmış ve başlangıçta Kûfeliler'den destek almıştı. Ancak Kûfeliler, Zeyd'in meşrû halife olarak kabul ettiği Ebû Bekir ve Ömer'le ilgili düşüncelerinden vazgeçmesini, onların Hz. Peygamber'den sonra hilâfeti gasbettiklerini açıkça ilân etmesini, bu takdirde kendisiyle beraber mücadele edeceklerini söylemiş, Zeyd bu şartları kabul etmeyince onu

terketmiştir. Bunun üzerine Zeyd onlara “rafaztümûnî” (Düşman karşısında beni yalnız bıraktınız) diye sitem etmiş, böylece söz konusu grup Râfıza şeklinde anılmıştır (Eş‘arî, s. 65). Ca‘fer es-Sâdık’a bağlanıp İmâmiyye adıyla anılan bu zümre, Zeyd taraftarlarınca “Zeyd’i terkedenler” anlamında ve küçültücü bir niteleme olarak Râfıza diye adlandırılmıştır. İmâmiyye Şîası’nın gelişmesi ve imam sayısını on iki olarak belirleyen İsnâaşeriyye’nin ortaya çıkıp zamanla İmâmiyye’yi ve bazan Şîa’yı temsil etmesi üzerine aynı niteleme İsnâaşeriyye, bazan da bütün Şîa’yı kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Meselâ Eş‘arî bu terimle İmâmiyye’yi kastederken (Maḳālât, s. 16) Bağdâdî, Râfıza’nın Hz. Ali’den sonra Zeydiyye, İmâmiyye, Keysâniyye ve Gāliyye’ye ayrıldığını belirterek bu ismi Şîa ile eş anlamlı olarak kullanmıştır (el-Farḳ, s. 21; krş. Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, s. 28, 29). İmâmiyye Şîası’nda imâmet nazariyesinin kurulması, Hz. Ali’nin Resûl-i Ekrem’den sonra ilk imam kabul edilmesi, dolayısıyla ilk üç halifenin hilâfetlerinin reddedilmesi sebebiyle Ehl-i sünnet âlimleri tarih boyunca İmâmiyye Şîası’nı bu isimle anmış, onların inanç ve düşüncelerine karşı “er-red ale’r-Râfıza” adıyla çok sayıda eser kaleme almıştır. Bu arada âhir zamanda Râfıza diye anılan bir toplumun ortaya çıkıp İslâm’dan ayrılacağını belirten bazı hadisler nakledilmişse de bunların sıhhati sabit görülmemiştir (Müsned, I, 103; a.g.e. [Arnaût], II, 187).

Revâfız teriminin küçültücü bir isim şeklinde yaygınlaşması ilk dönemlerden itibaren İmâmiyye mensuplarını harekete geçirmiş, bu ismin “kötülükleri terkedenler, kötülükten uzaklaşanlar” anlamında bir şeref unvanı olarak savunulmasına ve bu çerçevede bazı rivayetlerin ortaya atılmasına yol açmıştır. Bunlardan birine göre Firavun’un tebaası içinden yetmiş kişi onun düşüncelerini terketmiş ve Hz. Mûsâ’ya tâbi olmuştur. Bu grup Allah tarafından Râfıza (kötülüğü terkedenler) diye isimlendirilmiş ve bu ismi Tevrat’a kaydetmesi Mûsâ’ya emredilmiştir. Diğer bir rivayete göre ise şeker kamışı satıcısı olan bir kimse kendisini Râfizî olmaması hususunda ikaz eden birini Ca‘fer es-Sâdık’a şikâyet ettiğinde imam, “Yemin ederim ki Allah’ın size lutfettiği bu isim, bizi takip ettiğiniz ve bize yalan isnat etmediğiniz sürece sizin için çok yüce ve çok şerefli bir isimdir” demiş (Berkī, s. 119), yine aynı konuda Muhammed el-Bâkır’a gelen bir kişi başkaları tarafından Râfıza diye nitelendirildiğini söyleyince, “Ben o Râfizîler’den biriyim, Râfizîler de bendendir” cümlesini üç defa tekrarlamıştır (Meclisî, LXV, 97).

Selçuklu kaynaklarında hemen hiç rastlanmayan terim Osmanlı tarih eserlerinde sıkça yer almıştır. “Râfizî, Revâfız, Râfiziyyü’l-mezheb, Revâfızü’l-mezheb” vb. biçimlerde kullanılan terimle daha çok Şiî unsurlar taşıyan bâtınî gruplar kastedilmiştir. Bu terim, ileride Alevî yahut Bektaşî diye anılacak olan ve yaygın İslâmî anlayıştan uzak kalan muhtelif derviş zümreleri, Şîa’ya mensup olan Acemler, Kalenderîler, özellikle Safevî Devleti’nin kurulması esnasında ve sonraki dönemlerde Anadolu’da ve İran’da bulunan Osmanlı muhalifi kızılbaş zümreler için kullanılmıştır (geniş bilgi için bk. Ocak, sy. 12 [1981-82], s. 514-516). Bu topluluklar inanç itibariyle cemaat dışı olarak düşünülmüş, zaman zaman kadılara ve idarecilere bunlarla ilgili uygulamaları düzenleyen fermanlar gönderilmiştir (Ahmed Refik, tür.yer.).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 1260; Müsned, I, 103; a.e. (Arnaût), II, 187; Berkī, el-Meḥâsin (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm), Necef 1384/1964, s. 119; Hayyât, el-İntiṣâr, tür.yer.; Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 76-77; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 54; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 16, 65; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. S. Dedering), İstanbul 1936, s. 14, 19, 25, 29, 72, 118, 125-126; Ebü’l-Kāsım Furât b. İbrâhim el-Kûfî, Tefsîr, Necef 1354, s. 139; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 21; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü’d-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, bk. İndeks, s. 28, 29 (er-Revâfız); Muhammed b. Ebü’l-Kāsım et-Taberî, Bişâretü’l-Muṣṭafâ, Necef 1963, s. 276; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 155; Meclisî, Biḥârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, LXV, 49, 96-98; Ahmed Refik [Altınay], Onaltıncı Asırda Râfizîlik ve Bektâşîlik, İstanbul 1932, tür.yer.; Murtazâ Dâî Hasenî Râzî, Tebṣıratü’l-ʿavâm fî maʿrifeti maḳālâti’l-enâm (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1313 hş., s. 32-33; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 198-204; a.mlf., “The Râfidites: A Preliminary Study”, Oriens, XVI (1963), s. 110-121; E. Kohlberg, “The Term Rāfida in Imāmī Shīʿī Usage”, JAOS, XCIX (1979), s. 677-679; a.mlf., “al-Rāfiḍa”, EI² (İng.), VIII, 386-389; Ali Refîî, “Râfiżî, Râfiżiyye”, DMT, VI, 101-104;

Ahmet Yaşar Ocak, “Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Hâricî, Râfizî, Mülhid ve Ehl-i Bid’at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler”, TED, sy. 12 (1981-82), s. 514-516.

Mustafa Öz

RÂGIB EFENDİ

(1786-1848)

Osmanlı âlimi, şair.

Rebîülevvel 1200'de (Ocak 1786) Âmid'de (Diyarbekir) doğdu. Babası Diyarbekir müftüsü Mehmed Mesud Efendi, dedesi müftülük ve müderrislik yapan Lübbü'l-beyân müellifi Seyyid Mehmed Sıbgatullah Efendi, büyük dedesi Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi şerheden ve Beyzâvî'nin tefsirine hâşiyesi bulunan Küçük Ahmed Efendizâde Ebûbekir Efendi'dir. Aile çevresinde özel eğitim alarak yetişti; babasından ve amcası müftü Halil Efendi'den Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve fıkıh usulü, kelâm, mantık dersleri aldı. 1816'da İstanbul'a giderek Şeyhülislâm Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi, Celâlî Emin Efendi, Ankaravî Abdullah Efendi gibi âlimlerden ders gördü ve icâzet aldı, Süleymaniye ruûsuna nâil oldu. Ardından memleketine döndü. 1819'da Diyarbekir Valisi Behram Paşa ile halk arasında çıkan ihtilâf sebebiyle meydana gelen olaylardan sonra o sırada müftü olan babası Anapa'ya sürgün edilince o da Anapa'ya, oradan da İstanbul'a gitti. Babasının affedilmesi için temaslarda bulundu, devlet ricâli için kasideler yazdı; 1237 (1821-22) yılında babasının affedilmesini sağladı.

1241'de (1825-26) babası vefat ettiğinde Diyarbekir'de Hüsrev Paşa (Hüsreviye) Medresesi'nde müderrislik yapmaktaydı. 1244 (1829) yılındaki haccı esnasında Mekke'de bir yıl kadar mücâvir kaldı. Bu sırada Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'den istinsah ettiği bir nüshayı ulemâdan Abdullah Horasânî ve on beş kadar muhaddis huzurunda mukabele ve tashih ederek tamamladı. Eylül 1830'da memleketine döndükten sonra evinde Muḫtaṣarü'l-Meʿânî ile eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye ve Câmi-i Kebîr'de Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okuttu; telifle meşgul oldu. 1832 yılından itibaren derslerine evinin karşısında yaptırdığı, halen Râgıbiye Camii olarak bilinen medresede devam etti. 1835'te oğlu Sıbgatullah Efendi ile birlikte Kudüs'e gitti; beş ay kadar Kudüs ve civarında kaldıktan sonra memleketine döndü. 1840'ta bütün görev ve mukātaalarını oğlu Sıbgatullah Efendi'ye devrederek inzivaya

çekilmek maksadıyla İstanbul'a gitti. Birkaç ay içinde beratlarını tanzim ettirip Diyarbekir'e döndü. 1843 yılında Dicle nehri kenarındaki Çaruğî köyünde bir kasır inşa ettirdi. Vefatına kadar sohbetlerine devam etti ve eser telifiyle meşgul oldu. Kaynaklarda 1264 yılı Safer ayının başlarında (Ocak 1848) vefat ettiği, vasiyeti üzerine Râgıbiye Medresesi'nin hazîresine defnedildiği belirtiliyorsa da mezar taşında bu tarih "gurre-i Safer 1265" (Aralık 1848) olarak kayıtlıdır.

Hayır sahibi bir zat olduğu kaydedilen Râgıb Efendi'nin Türkçe, Arapça ve Farsça şiirleri vardır. Hz. Peygamber için yazdığı kasideler yanında devrinin önde gelen ricâli, ayrıca çeşitli olaylar için şiirler kaleme aldığı ve tarih düşürdüğü belirtilir. Râgıb Efendi yaptırdığı medresede bir kütüphane kurarak burada çok sayıda eser toplamıştır. Diyarbekir'de iki fırın ve Câmi-i Kebîr yakınındaki bir kahvehaneden başka Çaruğî köyündeki bir değirmenle tarlalardan oluşan mallarını bu medreseye vakfetmiştir. Medresenin gelir kaynakları arasında, Diyarbekir'de 980-983 (1572-1575) yıllarında valilik yapan Vezirzâde Hasan Paşa'nın inşa ettirdiği hanın gelirinin yarısı da sayılmaktadır (Yılmazçelik, I, 145-146). Zamanla harabe haline gelen medresenin bitişiğindeki Defterdar Camii'ni tamir ettirerek ibadete açılmasını sağlayan Râgıb Efendi ayrıca Diyarbekir yakınlarındaki Dilâver Paşa Köprüsü'nü yeniden yaptırmıştır. Oğlu Sıbgatullah Efendi Diyarbekir müftülüğü ve Bağdat kadılığı, torunu Hacı Mehmed Mesud Efendi Meclisi Meb'ûsan (1877) üyeliğinden başka Haremeyn pâyesi alarak Medine kadılığı görevlerinde bulunmuştur. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ali Emîrî Efendi'nin hocası Mehmed Şâban Kâmî Efendi de bulunmaktadır.

Eserleri. Bursalı Mehmed Tâhir, Râgıb Efendi'nin tefsir, hadis ve diğer ilimlerde on üç eserini kaydederse de Ali Emîrî Efendi bunların dışında bazı eserler zikrederek sayılarının kırktan fazla olduğunu söyler. Ancak eserlerinin günümüzde mevcudiyetine dair yeterli bilgiye ulaşılamamıştır. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde Âmidli Mehmed adına kayıtlı Dini Onbir Risale (nr. 4390) bulunamamış, Risâletü't-teʿavvüz adıyla basılan (Evkāf-ı İslâmiyye Matbaası, baskı yeri yok, 1337) et-Teʿavvüz min menʿi't-taʿvîz ve't-tesbîḥ ve't-tekbîr adlı risâlenin Tatarzâde Mehmed b. Halîl el-Âmidî'ye, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlı (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1453) Mevlid'in Nakşibendî hulefasından Bursalı Kitapçı Mustafa Râgıb Efendi'ye ait olduğu tesbit edilmiştir. Râgıb Efendi'nin

kaynaklarda anılan başlıca eserleri şunlardır: Risâle mühimme fî tefsîri'l-âyât ve şerhi'l-ehâdîsi'l-vâride fî hakki'l-guzât (Şeyhülislâm Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi'ye takdim etmiştir), Seyahatnâme (babasının sürgün edildiği Anapa'ya giderken meydana gelen olayların anlatıldığı bir eserdir), Şerhu Lugazı ismi Ferezdak li-Kāsım Râsim Âmidî, Risâle fî tahkīki't-târîh, Tercemetü't-terâcim fî terâcimi'l-Buhârî, Risâle fî tesbîhâti't-tuyûr, Risâle fî tahkīki ibâreti'n-nas ve işâretühû ve delâletühû ve'ktizâühû fi'l-usûl, Risâle fî tahkīki tahvîli'l-kıble, Risâle nefîse fî alâyiki'l-mecâz mufassalen, Risâle fî lafzi'l-küfr ve'l-ikfâr ve't-tekfîr,

Risâle fî tahkīki ibâreti'l-Kuhistânî, Risâle fî ef'âli'l-ibâd, Risâle-i Siyâsiyye (Hüsrev Paşa için kaleme alınmıştır). Ayrıca dedesi Mehmed Sıbgatullah Efendi'nin Lübbü'l-beyân adlı risâlesini şerhettiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Emîrî, Tezkire-i Şuarâ-i Âmid, İstanbul 1328, I, 364-374; Osmanlı Müellifleri, I, 240, 317; Şevket Beysanoğlu, Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları, İstanbul 1957, I, 251; a.mlf., Kısaltılmış Diyarbakır Tarihi ve Âbideleri, İstanbul 1963, s. 145-146; İbrahim Yılmazçelik, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840). Fizikî, İdarî ve SosyoEkonomik Yapı (doktora tezi, 1991), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 116-117, 143, 145-146; Hasan Aksoy, "Mevlid (Türk Edebiyatı)", DİA, XXIX, 483.

Tahsin Özcan

RÂGIB el-İSFAHÂNÎ

(راغب الإصفهاني)

Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)

Müfessir, Arap dil âlimi ve ahlâk felsefecisi.

el-Müfredât adlı eserinin 409 (1018) tarihli bir yazmasındaki nota göre 343 yılı Receb ayının başlarında (Kasım 954) İsfahan'da doğdu (M. Adnân el-Cevhercî, LXI/1 [1986], s. 195). Şöhretine rağmen hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ölüm tarihi konusunda bir hayli karışıklık vardır. Klasik kaynakların çoğunda ölüm tarihinden ya bahsedilmez veya bilinmediği söylenir. Sonraki kaynaklarda ise 322 (934) ile 690 (1291) arasında değişen tarihler verilir. 502 (1108) yılını iki yerde zikreden Kâtib Çelebi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 881; II, 1773) bir yerde "500 küsur" (a.g.e., I, 36), beş yerde de "V. asrın başları" (a.g.e., I, 377, 447, 462; II, 1773) ifadesine yer verir. Râgıb el-İsfahânî'nin, Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾda 322-399 (934-1008) yılları arasında hüküm süren Büveyhî hükümdarları ile valilerinden söz etmesi ve bazılarının meclislerinde bulunduğunu bildirmesi onun vefatının 502 (1108) tarihiyle örtüşmeyeceğini göstermektedir. Bazı eserlerinin sonunda bunları yaşının ilerleyen bir döneminde kaleme aldığını söylemesine bakılırsa ölüm tarihi 400'lü (1010) yılların başları olmalıdır. Çünkü el-Müfredât'ı muhtemelen 409'da (1018), eẕ-Ẕerîʿa'yı yaşlı olduğunu bildirdiği bir tarihte (s. 426) el-Müfredât'tan önce, Dürretü't-teʾvîl'i de el-Müfredât'tan sonra iyice yaşlandığını bildirdiği bir sırada (Ḥallü müteşâbihâti'l-Ḳurʾân, vr. 1a) yazmıştır. Öte yandan, eserlerinde Ebü'l-Abbas ed-Dabbî'nin meclislerine katılan edip ve âlimlerden bahsettiği, Şerîf er-Radî, Ebü'l-Kāsım Abdüssamed b. Bâbek (ö. 410/1019), Ebû Mansûr Muhammed b. Ali el-Cebbân er-Râzî (ö. 416/1025), Ebü'l-Kāsım b. Ebü'l-A'lâ (ö. 420/1029) gibi şahıslardan yararlandığı; kendilerinden söz ettiği kişiler arasında ölüm tarihi itibariyle en son sırada bulunan İbn Miskeveyh'i (ö. 421/1030) andığı görülmektedir. Sonuç olarak, eldeki verilere göre Râgıb el-İsfahânî'nin V. (XI.) yüzyılın ilk çeyreğinde

vefat ettiğini söylemek mümkündür. Vefat ettiği yer konusunda da farklı görüşler vardır. İsfahan dışına çıktığına dair güçlü deliller bulunmamakla birlikte (EI2 [İng.], VIII, 389) bazıları onun Bağdat'a gittiğini ve orada öldüğünü ileri sürmektedir (Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, er-Râğıb el-İṣfahânî, s. 32). Râgıb el-İsfahânî'nin hocaları arasında eş-Şâmil adlı kitabını kendisinden okuduğu Ebû Mansûr el-Cebbân er-Râzî, İbn Miskeveyh ve İbn Fûrek el-İsfahânî'nin bulunması muhtemeldir (Âdil b. Ali b. Ahmed eş-Şüddî, I, 66-67). Buna Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾda ve diğer risâlelerinde kendisinden hocam diye söz ettiği Ebü'l-Abbas ed-Dabbî'yi de eklemek gerekir. Hayatı hakkında kendi kayıtlarında yer alan diğer bir bilgi, yaşlılık döneminde hapse atılmasıyla ilgilidir (Ḥallü müteşâbihâti'l-Ḳurʾân, vr. 1a).

Kaynaklar İsfahânî'nin mütevazi, insanî ilişkileri iyi, zeki ve çok yönlü bir âlim olduğunu, doğru bildiği şeyleri çekinmeden söylediğini, kendisini daha çok telife adayıp resmî görevden uzak durduğunu kaydetmektedir. Muʿtezile âlimlerinden faydalanması ve aklî çıkarımlarda bulunması sebebiyle bazıları onun Muʿtezilî olduğunu söylemiştir (Sıddîk Hasan Han, III, 68; İA, IX, 593). Râgıb'ın Muʿtezile ulemâsından yararlandığı doğru ise de o irâde-meşîet, iman-amel ilişkisi, ibdâʿ-halk, zâhir-bâtın, bekā, hayır-şer, rü'yetullah gibi konularda Muʿtezilî görüşleri eleştirmiş ve reddetmiştir. Daha da önemlisi onun Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri süren ve ilâhî sıfatları inkâr eden Muʿtezile'yi ehl-i bidʿat saymasıdır (Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurʾân, s. 71, 84, 91, 111, 131, 138-139, 184, 275, 291, 471-472; er-Risâle fi'l-iʿtiḳād, s. 43, 54, 105). İsfahanlı oluşu, Ehl-i beyt'e karşı sevgisi ve onlardan rivayette bulunması gibi sebeplerle Şiî olduğu da iddia edilmiştir (Hânsârî, III, 197; Abdülhamîd Abbas Muhammed, s. 70 vd.). Ancak Şiî olmadığının en açık delili imâmet konusunda sapkınlığa düştüklerini söylediği Şîa'yı ehl-i bidʿat saymasıdır. Ayrıca itikadî bakımdan fırka-i nâciyenin Ehl-i sünnet olduğunu beyan eden Râgıb'ın (er-Risâle fi'l-iʿtiḳād, s. 43, 54) bazı konularda kendilerini eleştirse de Eşʿarî mezhebine mensup bulunduğu anlaşılmaktadır. Amelî konularda Şâfiî olduğu ileri sürülmekle birlikte (Hânsârî, III, 197; M. Kürd Ali, s. 256) Râgıb'la ilgilenen yazarların çoğunluğu, eserlerinde bazan mezhep imamlarının görüşlerini yorumsuz aktarması, bazan da eleştiri ve tercihlerde bulunması, bir mezhebe bağlı olduğunu açıklamaması, mezhep mensubu âlimlerin aidiyet belirten ifadelerini kullanmaması ve tabakat kitaplarında belirli bir fıkıh mezhebinin

mensupları arasına yerleştirilmesi gibi sebeplerle onu muayyen bir fıkıh mezhebine dahil saymamıştır (Âdil b. Ali b. Ahmed eş-Şüddî, I, 287 vd.; Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳur'ân, neşredenin girişi, s. 16-17).

Râgıb el-İsfahânî'nin ilmî gücü kendisini daha çok tefsir alanında göstermektedir. Onun Mâide sûresinin sonuna kadarki kısmı hakkında bilgi bulunan hacimli tefsiri ve tefsir usulüyle ilgili mukaddimesi önemlidir. Mukaddimede dil-anlam ilişkisine dair konulara temas eder. İlk üç bölümde kelimenin taksimi ve lafız-mâna ilişkisi üzerinde yoğunlaşır. Lafızların sınırlı, anlamların sonsuz olması düşüncesinden hareketle lafzın taksimatını yapar. Özellikle iştirak-müşterek (çok anlamlılık) konusu üzerinde genişçe durur. Modern dönemde hermenötik alanında tartışılan metin-özne-nesne ilişkisine getirdiği açılım dikkate değerdir. Râgıb'a göre tefsirde ihtilâf, ya lafzın çok anlamlılığından ya müfessirlerin mezheplerinden ya da müfessirlerin lafızdan mânaya veya mânadan lafza doğru yaklaşımlarındaki farklılıktan kaynaklanır. Yorumlama faaliyeti açısından önem arzeden tefsir ve te'vil kavramlarını karşılaştırırken tefsirin daha çok lafız ve müfredatta, te'vilin ise anlam ve terkiplerde olduğunu söyler ve tefsirin metin düzeyinde anlama, te'vîli ise daha geniş ve derine inme olduğunu düşünür. Râgıb el-İsfahânî, Kur'an'ın i'câzı konusu üzerinde genişçe durur ve i'câzı iki kısma ayırır. Birincisi fesahati ve belâgatı açısından nazmın üstünlüğüdür. İkincisi insanları benzerini getirme noktasında engellemesidir. Müellif tefsir ilminin önemini konusu ve gayesinin önemiyle ilişkilendirir. Zira Kur'an tefsirinin konusu kelâmullah, gayesi insana dünya ve âhiret saadetini kazandırmaktır. Kur'an'ı tefsir edecek kişinin sarf, iştikak ve nahiv ilmi yanında, kıraat, usûl-i fıkıh, fürû-i fıkıh ve kelâm ilimlerinde belirli bir seviyeye ulaşmış bulunması, sebeb-i nüzûlleri ihtiva edenler başta

olmak üzere âsâr, ahbâr ve sünnet bilgisine, ayrıca vehbî ilme sahip olması gerekir (Tefsîru Râġıb, vr. 1a-17b). Râgıb, tefsirinde rivâyet ve dirâyet metodunun bütün yönlerini kullanmakla birlikte lugavî tefsir geleneğinden, sûfîlerden, kelâmcı ve felsefecilerden, fukahadan geniş ölçüde yararlanmış, ancak nakilcilikle yetinmemiştir. Onun tefsirinin asıl değeri, eserde yakın anlamlı lafızlar arasındaki nüansların tesbiti ilkesinin hemen her âyette uygulanmış olmasında yatmaktadır. Bu yönüyle kendisinden sonra gelen Beyzâvî, Süyûtî, Ebüssuûd Efendi, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî ve

Şevkânî gibi müfessirleri ciddi biçimde etkilemiştir.

İsfahânî dilciliğini genellikle Kur'an merkezli olarak ortaya koymuşsa da eserlerinde Kur'an dışındaki alanlara dair zengin bilgi ve değerlendirmeler bulunmaktadır. Dil alanında daha çok sözlük bilimi üzerindeki çalışmasıyla tanınmıştır. Bunun yanında el-Müfredât'ta onun sarf, nahiv, iştikak gibi alanlarda; terâdüf, fürûk, iştirak, tezad, itba', kalb gibi dil konularında önemli başarı sağladığını görmek mümkündür. İsfahânî'nin sözlükçülükte ikinci ilgi alanı mu'cemü'l-meânî (tematik sözlük) sahasıdır. Mecmaʿu'l-belâğa adlı eseri genel tematik sözlükler grubuna dahildir. Müellif bu alanda yazılan çok sayıda eseri özümseyerek kendine has yeni bir sentez yapmış, edebiyat alanında muhâdarât türüne de önemli katkı sağlamıştır. Onun bu alandaki başarısı, Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ ve muḥâverâtü'ş-şuʿarâʾ ve'l-büleġāʾ adlı eseriyle gerçekleşmiştir. “Had” adını verdiği yirmi beş bölümde farklı edebî, ahlâkî, dinî, filolojik, tarihsel verileri ve genel eğitici materyalleri sunmak suretiyle yaşadığı dönemin dinî, içtimaî, kültürel, gündelik ve bilimsel birikimini yansıtmış, tarihten gelen hikmet ve bilgiyi aktarmıştır (Thomas, s. 154 vd.). İsfahânî'nin bunlardan başka etimoloji, sarf, nahiv, lafızların münasebeti ve dilin tashihi konularında Arap diline katkıları olmuştur.

Râgıb el-İsfahânî'nin kelâm ilmine dair el-İʿtiḳādât adlı çalışmasında felsefî geleneğin etkisi açıktır. Kelâmla ilgili genel konuları ele aldığı bu eserindeki tartışma ve muhakemeleri felsefî bir özellik taşır. Sık sık Mu'tezile'ye ve bazan da Şîa'ya hücumlarda bulunur; Müşebbihe, Kaderiyye, Mürcie, Havâric, Müteşeyyia ile Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri sürenleri ve ilâhî sıfatları nefyedenleri bid'at ehli sayar. Özellikle Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân meselesini ileriye sürmesinde yahudi tesirine işaret eder, Şîa'nın imâmet konusunda yanıldığına vurgu yapar (Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, XIV/53 [1402], s. 86-87). Felsefeyi muhafazakâr İslâmî bir tavırla kabul edip kullanmada Gazzâlî'nin bir habercisi gibidir. İsfahânî'ye göre akıl için ilâhî vahyin kılavuzluğu gerekli olup Allah'a inanmak aklın aydınlanmasında merkezî rol oynayan bir nur meydana getirir. Böylece aklî meleke kişinin nefsini temizleyebileceği aşkın bir nurla yolunu bulur. Şeriat bu kılavuzluğun hâricî, akıl ise dâhilî kaynağını meydana getirir. Burada atıfta bulunulan akıl vahiy ile uygunluk ve dolayısıyla şeriatla âhenk içinde bulunan fıtrî

akıldır. Akıl vahiy olmadan kılavuzluk yapamayacağı gibi şeriat da akıl olmadan açıklanamaz. Akıl temele, şeriat onun üzerine kurulan binaya benzer. Râgıb'a göre fıtrî akıl beşerî nefsin (fıtrat) merkezinde yer alır; fıtrî aklın içinde ise kişinin fıtrî olan Allah bilgisi bulunur. Aydınlanmış akıl Allah'la ilgili fıtrî bilginin kazanılmasını mümkün kılar. Ona göre nefsi bilmekle Allah'ı bilmek aynı anlama gelir ve nefsi bilmek kendini bilmekten daha yüce olan Allah'ı bilmeye götürür. Kendini tanımayı nihaî amaç olarak gören kimse bu iki bilgi seviyesi arasındaki farkı kavrayamaz. İsfahânî'ye göre insanı hayvandan ayıran özellik aklî melekedir; akıl vasıtasıyla insan mükemmelliğe ve mutluluğa ulaşır (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 167 vd.).

Eserleri. A) Tefsir. 1. Câmiʿu't-tefsîr (Tefsîru Râġıb). Ahmed Hasan Ferhât tefsirin yayımladığı kısmına Kitâbü Câmiʿi't-tefâsîr adını vermiştir. Fîrûzâbâdî'nin hacimli on ciltten oluştuğunu söylediği eserin (el-Bülġa, s. 91) mukaddimesi ve ilk bölümleri defalarca basılmıştır (Kahire 1329 [Kādî Abdülcebbâr'ın Tenzîhü'l-Ḳurʾân ʿani'l-meṭâʿin'iyle birlikte]; Muḳaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr maʿa tefsîri'l-Fâtiḥa ve meṭâliʿi'l-Baḳara [bk. bibl.]; Selâhaddin en-Nâhî, el-Ḫavâlid min ârâʾi'r-Râġıb el-İṣfahânî fî felsefeti'l-aḫlâḳ ve't-teşrîʿ ve't-taṣavvuf içinde, Amman 1987). Tefsirin mukaddimesi ve bazı bölümleri akademik çalışmalara da konu olmuş ve neşri yapılmıştır (Muhammed İkbal Ahmed Ferhât, er-Râġıb el-İṣfahânî ve menhecühû fi't-tefsîr maʿa taḥḳīḳi tefsîrih: Sûretü'l-Baḳara, 1998, doktora tezi, Câmiatü Zeytûniyye, Tunus; Âdil b. Ali b. Ahmed eş-Şüddî, Tefsîrü'r-Râġıb el-İṣfahânî [bk. bibl.]). 2. Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurʾân (el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳurʾân). Kur'an lafızlarının açıklandığı alfabetik bir sözlük olup birçok baskısı yapılmıştır (bk. el-MÜFREDÂT). Eseri Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu Türkçe'ye çevirmiştir (I-II, İstanbul 2006-2007). 3. Dürretü't-teʾvîl ve ġurretü't-tenzîl. Farklı isimlerle Râgıb el-İsfahânî'ye nisbet edilen ve birçok yazma nüshası bulunan eserin (Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, er-Râġıb el-İṣfahânî, s. 74-75; Abdullah b. Avvâd b. Lüveyhiḳ el-Mütîrî, s. 143; Âdil b. Ali b. Ahmed eş-Şüddî, I, 100-101) Dürretü't-tenzîl ve ġurretü't-teʾvîl ismiyle Hatîb el-İskâfî'ye nisbet edilen yedi, Fahreddin er-Râzî'ye nisbet edilen bir nüshası vardır. Çeşitli deliller değerlendirildiğinde eserin Râgıb el-İsfahânî'ye ait olduğu hususu açıklık kazanır. 4. Taḥḳīḳu'l-beyân fî teʾvîli'l-Ḳurʾân. Râgıb'ın eẕ-Ẕerîʿa'da zikrettiği kitap (s. 58) muhtemelen günümüze ulaşmamıştır.

Brockelmann’ın Meşhed’de olduğunu söylediği (GAL [Ar.], V, 211) eser üzerinde

yapılan incelemeler (Ömer b. Abdurrahman es-Sârîsî, er-Râġıb el-İṣfahânî, s. 51-53; ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, Müfredât, neşredenin girişi, s. 10) bunun aslında el-İʿtiḳādât olduğunu göstermektedir. Afyon Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi’nde (nr. 17308/ 1-2) Taḥḳīḳu’l-beyân ʿan teʾvîli’l-Ḳurʾân adıyla kayıtlı olan kitap ise Râgıb’ın eẕ-Ẕerîʿa’sıdır. Müellifin Dürretü’t-teʾvîl’in mukaddimesinde işaret ettiği Kitâbü’l-Meʿâni’l-kebîr ve İḥticâcü’l-ḳırâʾât adlı eserlerin günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

B) Arap Dili ve Edebiyatı. 1. Muḥâḍarâtü’l-üdebâʾ ve muḥâverâtü’ş-şuʿarâʾ ve’l-büleġāʾ. Geniş bir edebiyat ansiklopedisi olan eser Büveyhî Veziri Ebü’l-Abbas ed-Dabbî’nin isteği üzerine kaleme alınmıştır. Kitapta İslâm tarihinin her döneminden şiirlere ve kıssalara yer verilmiştir (I-II, Kahire 1287, 1310; I-IV, Beyrut 1961; I-IV, Kahire 1326; I-IV, Kum 1416; nşr. Muhammed Dervîş, I-IV, Dımaşk 1989-1990). 2. Mecmaʿu’l-belâġa. Mu‘cemü’l-meânî geleneğinde yazılmış bir eser olup Ömer Abdurrahman es-Sârîsî tarafından neşredilmiştir (I-II, Amman 1406/1986). 3. Ḫulâṣatü Iṣlâḥi’l-manṭıḳ. İbnü’s-Sikkît’in dil hatalarını düzeltmek için yazdığı eserin muhtasarı olan bu çalışmayı Fevzî Mes‘ûd yayımlamıştır (Riyad 1411/1991). 4. er-Risâle fî ẕikri’l-vâḥid ve’l-âḥâd (nşr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, Amman 1992). 5. el-Elfâẓü’l-müterâdife ʿale’l-maʿne’l-vâḥid ve mâ beynehâ mine’l-furûḳi’l-ġāmize. Müellifin el-Müfredât’tan sonra yazacağını bildirdiği eserin (s. 55) âkıbeti bilinmemektedir. Sârîsî, bunun Dürretü’t-teʾvîl olduğunda ısrar etse de konuları arasındaki fark sebebiyle eserin Dürretü’t-teʾvîl olamayacağı açıktır. Râgıb’ın Uṣûlü’l-iştiḳāḳ ve Risâle fi’l-ḳavânîni’ḍ-ḍâlle ʿalâ taḥḳīḳi münâsebâti’l-elfâẓ adlı eserlerinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

C) Tasavvuf ve Ahlâk. 1. eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (Kahire 1299, 1308, 1324, 1334, 1392/1972; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d, Kahire 1393/1973; nşr. Ebü’l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, Kahire 1985; nşr. Seyyid Ali Mîrlevhî, İsfahan 1375). Yâsin Muhammed (Yasien Mohamed) eserin birinci bölümünün ilk kısmını bir giriş ve notlarla birlikte İngilizce’ye tercüme etmiştir (“Knowledge and Purification of the Soul: An Annotated Translation with Introduction of İsfahānī’s Kitab al-Dhari’ah ila Makarim

al-Shari'ah", Journal of Islamic Studies, IX/1, Oxford 1998, s. 1-34). 2. Tafṣîlü'n-neşʾeteyn ve taḥṣîlü's-saʿâdeteyn (Beyrut 1983; nşr. Cevâd Şibr, Sayda 1319, 1376/1956; nşr. Muhammed Tâhir el-Cezâirî, Beyrut 1319, 1323; nşr. Ahmed Hüseyin Ka'kû, Halep 1972; nşr. Abdülmecîd en-Neccâr, Beyrut 1988). Hüseyin Mazhar (Tafsîlü'n-neş'eteyn Tercümesi, İstanbul 1333), Lütfü Doğan (Mutluluğun Kazanılması, İstanbul 1974, 1983) ve Mevlüt F. İslamoğlu (İnsan: İki Hayat İki Saadet, İstanbul 1996) tarafından Türkçe'ye, Ali Zâhirî tarafından Farsça'ya (Âʾîn-i Ḫûşbaḫtî, Tebriz, ts.) çevrilmiştir. 3. Aḥvâlü'l-meveddât ve mürâʿâtü'l-muḥibbât (nşr. Seyyid Ali Mîrlevhî, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, sy. 4-5 [İsfahan 1371/1992-93], s. 231-282). Bunların dışında müellifin Aḫlâḳu'r-Râġıb (Kitâbü'l-Aḫlâḳ) adlı bir eseri olduğu kaydedilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 36; Sıddîk Hasan Han, II, 33). Brockelmann bu eserin Berlin'de mevcudiyetine işaret ediyorsa da (GAL [Ar.], V, 211) bunun eẕ-Ẕerîʿa veya Tafṣîlü'n-neşʾeteyn'in nüshası olması muhtemeldir. Ayrıca Râgıb'a er-Risâle fî maʿrifeti'n-nefs adıyla bir eser nisbet edilmekte (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1447), Câmiʿu't-tefsîr'inin çeşitli yerlerindeki (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, vr. 65a, 67b, 70b, 73a) atıflardan da Kitâbü Şerefi't-taṣavvuf isimli başka bir eserinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

D) Diğer Eserleri. 1. Miftâḥu'n-necât. Hz. Ali'ye nisbet edilen Miftâḥu'n-necât adlı duanın şerhidir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 983). 2. el-İʿtiḳādât (nşr. Şemrân el-İclî, Beyrut 1988). Eser üzerinde Ahter Cemal Muhammed Lokmân yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1401-1402, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa, Mekke). 3. Risâle fî enne fażîlete'l-insân bi'l-ʿulûm (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3654; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1267). 4. Risâle fî âdâbi muḫâleṭati'n-nâs. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî tarafından er-Risâle fî âdâbi'l-iḫtilâṭ bi'n-nâs adıyla neşredilmiştir (Amman 1998). 5. Risâle fî merâtibi'l-ʿulûm ve'l-aʿmâl (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3654; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1267).

Literatür. Râgıb el-İsfahânî ve eserleri üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî müellif hakkında en fazla çalışması olanlardandır. Sârîsî "Reʾy fî taḥdîdi ʿaṣri'r-Râġıb el-İṣfahânî", "er-Râġıb el-İṣfahânî ve cühûdühû fi'l-luġa", "er-Râġıb el-İṣfahânî ve mevḳıfühû mine'l-fıraḳi'l-İslâmiyye" (bu makaleler için bk. bibl.), "er-Râġıb el-İṣfahânî ve cühûdühû fi't-tefsîr" (Hüda'l-İslâm, Ürdün 1402) adlı

makalelerinde onu çeşitli yönleriyle incelemiştir. Sârîsî'nin er-Râġıb el-İṣfahânî ve cühûdühû fi'l-luġa ve'l-edeb adlı çalışması (bk. bibl.) makalelerinin kitap haline getirilmiş şeklidir. İsfahânî tefsirinin mukaddimesi üzerinde Taner Tuncer yüksek lisans çalışması yapmış (Râgıb el-İsfahânî ve Mukaddimetü't-Tefsîri, 1992, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Abdullah b. Avvâd el-Mutîrî ise çalışmasında Râgıb el-İsfahânî'nin tefsir ilmindeki yeri üzerinde durmuştur (bk. bibl.). Hâfız Muhammed Hâlid Sıddîkī çalışmasında (A Critical Edition of Imam Raghib al-İsfahānī's Manuscript Durrat al-Ta'wil ve Ghurrat al-Tanzil fî al-Ayat al-Mutashabihah wa al-Mutakarrirah [doktora tezi, 1977], University of London School of Oriental and African Studies) Dürretü't-teʾvîl'i Râgıb el-İsfahânî'ye nisbetle neşretmiştir. Ömer Kara el-Müfredât ve Câmiʿu't-tefsîr'e dayalı olarak Râgıb el-İsfahânî'nin furûk anlayışını ele almış (Kur'ân Lugatçiliği ve Tefsîr'de Yakınanlamlılık ve Nüans -Râgıb el-İsfahânî Örneği-, Van 2007), Muhsin Demirci de "er-Râgıb el-İsfahânî ve Tefsîri" adlı bir makale yayımlamıştır (MÜİFD, sy. 5-6 [1993], s. 201-215). Râgıb el-İsfahânî'nin Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ adlı eseri üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Makale ve tebliğler bir yana bırakılırsa (http://www.umich.edu/~aos/2000/program2000.html11.03.2007) özellikle Dagmar A. Riedel'in Indiana Üniversitesi'nde hazırladığı doktora tezi önemlidir. Ayrıca Stephanie Bowie Thomas'ın The Concept of Muhadara adlı çalışması (bk. bibl.), Joseph Sadan'ın "An Admirable and Ridiculous Hero: Some Notes on the Bedouin in Medieval Belles-Lettres, on a Chapter of Adab by Raghib al-Isfahānī and on a Literary Model in which Admiration and Mockery Coexist" isimli makalesiyle (Poetics Today, X/3 [1989], s. 471-492) Adnân Ömer el-Hatîb'in "er-Râġıb el-İṣfahânî ve Kitâbühû el-Muḥâḍarât"ını (Mecelletü't-Türâs̱i'l-ʿArabî, XXIV/96, Dımaşk 2004) anmak gerekir.

Râgıb el-İsfahânî'nin ez̠-Z̠erîʿa ve Tafṣîlü'n-neşʾeteyn adlı eserlerinden hareketle ahlâk alanında çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda The Ethics of al-Raghib al-Isfahānī, his Kitab al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah, Translated with Notes and Introduction adlı doktora tezi de bulunan Yâsin Muhammed'in (2000, Frankfurt, Johann Wolfgang Goethe University) "Function of the Intellect: Isfahānī's Definition of Arabic Terms" (Journal of Islamic Science, XV/1-2 [January-December 1999], s. 135-143); "The Moral Education of Isfahānī"

(Plato’s Philosophy of Education and Its Relevance to Contemporary Society & Education in the Ancient World [ed. J. D. Gericke - J. D. Maritz], Pretoria 1998, II, 243-267); “The Cosmology of Ikhwan al-Safa, Miskawaih and al-Isfahānī” (IS, XXXIX/4 [2000], s. 657-679); “Reason and Revelation in Al-Raghib al-Isfahānī” (Muslim Educational Quarterly, XVI/1 [1998], s. 41-49); “The Unifying Thread: Intuitive Cognition of the Intellect in al-Farabi, al-Isfahānī & Al-Ghazali” (Journal of Islamic Science, XII/2 [July-December 1996], s. 27-47); “The Ethical Philosophy of al-Raghib al-Isfahānī” (Journal of Islamic Studies, VI/1 [Oxford 1995], s. 51-75); “Knowledge and Purification of the Soul: An Annotated Translation with Introduction of Isfahānī’s Kitab al-Dhari’ah ila Makarim al-Shari’ah” (Journal of Islamic Studies, IX/1 [Oxford 1998], s. 1-34); “Al-Raghib al-Isfahânî ve Said Nursî’nin Çalışma Ahlâkı” (Risâle-i Nur Işığında Küreselleşme ve Ahlak Sempozyumu, İstanbul 2002) adlı makaleleri burada zikredilmelidir. Hans Daiber de Râgıb’ın ahlâk anlayışı üzerinde çalışma yapmıştır (“Griechische Ethik in Islamischen Gewande. Das Beispiel von Rāgib-al-Isfahānī [11. Jh.]”, Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters [ed. Burkhard Mojsisch], I-II, Amsterdam/Philadelphia 1991, I, 181-192). Wilferd Madelung’un çalışmasında ahlâk anlayışı bakımından Râgıb el-İsfahânî ile Gazzâlî mukayese edilmektedir (“Ar-Râgıb al-Isfahânî und die Ethik al-Gazâlîs”, Islamwissenschaftliche Abhandlungen F. Meier Zum sechzigsten Geburtstag [Wiesbaden 1974], s. 152-163). M. Amril’in kitabı da Râgıb’ın ahlâk felsefesi ile ilgilidir (Etika Islam: Telaah pemikiran filsafat moral Raghib al-Isfahānī, Yogyakarta 2002). Anar Gafarov, Râgıb el-İsfahânî’nin İnsan ve Ahlak Anlayışı adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (2004, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, Muḳaddimetü Câmiʿi’t-tefâsîr maʿa tefsîri’l-Fâtiḥa ve meṭâliʿi’l-Baḳara (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Küveyt 1405/1984; a.mlf., Tefsîru Râġıb, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 212, vr. 1a-17b; a.mlf., Müfredâtü elfâẓi’l-Ḳurʾân (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk-Beyrut

1412/1992, s. 54, 55, 71, 84, 91, 111, 131, 138-139, 184, 275, 291, 471-472, 526, 593, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 10, 16-17, 37-38; a.mlf., Dürretü't-teʾvîl ve ġurretü't-tenzîl, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 176, vr. 1a, 107a; a.mlf., Ḥallü müteşâbihâti'l-Ḳurʾân, Râgıb Paşa Ktp., nr. 180, vr. 1a, 128a; a.mlf., er-Risâle fi'l-iʿtiḳād (nşr. Ahter Cemâl Muhammed Lokmân, yüksek lisans tezi, 1401-1402), Câmiatü Ümmi'l-kurâ, s. 43, 54, 105; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1987, s. 58, 167 vd., 426; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, II, 584; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. M. Kürd Ali), Dımaşk 1946, s. 112-113; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 120-121; Zerkeşî, el-Burhân, II, 74, 164; III, 126; IV, 122, 157, 330 vd.; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eʾimmeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 91; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 15, 36, 377, 447, 462, 739, 827, 881; II, 1729, 1773; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Süleyman b. Sâlih), Medine 1417/1997, s. 300-301; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, II, 33, 186, 479, 485; III, 68; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391 hş., III, 197-227; Muhsin el-Emîn, Aʿyânü'ş-Şîʿa, Dımaşk 1948, XXVII, 220-222, 228; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, V, 45; Abdülhamîd Abbas Muhammed, er-Râġıb el-İṣfahânî ve menhecühû fî Kitâbi'l-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳurʾân (yüksek lisans tezi, 1971), Câmiatü İskenderiyye Külliyyetü'l-âdâb, s. 70 vd.; Brockelmann, GAL (Ar.), I, 377; V, 209, 211, 212; a.mlf., "Râgıb İsfahânî", İA, IX, 593-594; M. Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 256-259; Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, er-Râġıb el-İṣfahânî ve cühûdühû fi'l-luġa ve'l-edeb, Amman 1987, s. 32, 33, 51-53, 74-75, 205 vd.; a.mlf., "Kitâbü Dürreti't-tenzîl ve ġurreti't-teʾvîl li'r-Râġıb el-İṣfahânî ve leyse li'l-Ḫaṭîb el-İskâfî", MMLADm., LI/1 (1976), s. 114-117; a.mlf., "Taḥḳīḳu nisbeti Kitâbi Dürreti't-tenzîl ve ġurreti't-teʾvîl", MMLAÜr., II/3-4 (1979), s. 97-106; a.mlf., "Reʾyün fî taḥdîdi ʿaṣri'r-Râġıb el-İṣfahânî", a.e., IV/11-12 (1981), s. 43-76; a.mlf., "er-Râġıb el-İṣfahânî ve mevḳıfühû mine'l-fıraḳı'l-İslâmiyye", Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, XIV/53, Medine 1402, s. 86-87; a.mlf., "Ḥavle nisbeti Kitâbi Dürreti't-teʾvîl fî müteşâbihi't-tenzîl li'r-Râġıb el-İṣfahânî (red .alâ red)", MMLAÜr., XVIII/47 (1994), s. 255-285; Abdullah b. Avvâd b. Lüveyhiḳ el-Mutîrî, er-Râġıb el-İṣfahânî ve cühûdühû fi't-tefsîr ve ʿulûmi'l-Ḳurʾân (yüksek lisans tezi, 1410), el-Câmiatü'l-İslâmiyye Külliyyetü'l-Kur'âni'l-Kerîm [Medine], s. 143, 174

vd.; Âdil b. Ali b. Ahmed eş-Şüddî, Tefsîrü'r-Râġıb el-İṣfahânî: Taḥḳīḳ ve dirâse min evveli sûreti Âli ʿİmrân ḥattâ nihâyeti'l-âye 113 min sûreti'l-Mâʾide (doktora tezi, 1417), Câmiatü Ümmi'l-kurâ, I, tür.yer.; S. B. Thomas, The Concept of Muhadara in the Arab Anthology with Special Reference to al-Raghib al-Isfahânî's Muhâdarât al-udeba (doktora tezi, 2000), Harvard University, s. 154 vd.; Mehmet Mustafa Aydın, Dürretü't-tenzîl ve ġurretü't-teʾvîl li'l-İskâfî Ḫaṭîb Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. ʿAbdillâh (doktora tezi, 2001), Câmiatü Ümmi'l-kurâ, I, 93-133; Ömer Kara, Kur'ân Lugatçiliği ve Tefsîr'de Yakınanlamlılık ve Nüans -Râgıb el-İsfahânî Örneği-, Van 2007; M. Adnân el-Cevhercî, "Reʾyün fî taḥdîdi ʿaṣri'r-Râġıb el-İsfahânî", MMLADm., LXI/1 (1986), s. 195; J. Sadan, "Maiden's Hair and Starry Skies -Imagery System and Ma'ani Guides; the Practical Side of Arabic Poetics as Demonstrated in Two Manuscripts-", IOS, XI (1991), s. 72; Ahmed Hasan Ferhât, "Kitâbü Dürreti't-tenzîl ve ġurreti't-teʾvîl lâ taṣiḥḥu nisbetühû ile'r-Râġıb el-İṣfahânî", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, sy. 15, Küveyt 1989, s. 23-80; E. K. Rowson, "al-Raghib al-Iṣfahānī", EI² (İng.), VIII, 389-390; Hüseyin Yazıcı, "Muhâdarât", DİA, XXX, 391-392.

Ömer Kara

Felsefesi.

Râgıb el-İsfahânî'nin çalışmalarında dil ve tefsirle birlikte ahlâk ilminin de önemli yeri vardır. Diğer İslâm düşünürleri gibi onun da ahlâk anlayışının temel konusu insan ve onun mutluluğudur. İsfahânî insanı evrenin küçük bir modeli sayarak onun tabiî, hayvanî ve aklî yönlerini inceler. İnsanı mutluluğa götürecek ilkelere geçmeden önce insanın nasıl bir varlık yapısına sahip olduğunu açıklarken İslâmî kaynakları temel referans alır. Buna göre insan gözle algılanan bir beden ve basîretle algılanan bir nefisten oluşmuştur (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 75; el-İʿtiḳādât, s. 145). Diğer bir ifadeyle insan duyularla algılanan beden ve akılla kavranan ruhtan meydana gelir (Tafṣîlü'n-neşʾeteyn, s. 87). Tanımlamalarında ruh ve nefis kavramlarını özdeş olarak kullanan İsfahânî, nefis tanımında önemli ölçüde filozof Kindî'den itibaren gelenekleşen anlayışı devam ettirmiştir. Nitekim insanın değerine dikkat çekmek için zikrettiği Sâd sûresinin 71-72. âyetlerine dayanarak ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu belirtir (el-

İʿtiḳādât, s. 203; krş. Kindî, Resâʾil, s. 273). Buna göre nefsin bedene nisbeti ne sûretin maddeye ne de arazın konuya nisbeti gibidir. Aksi halde madde olan bedenin çözülmesiyle sûret olan nefsin de dağılması gerekirdi ki bu durum insan nefsinin ölümlü olduğu sonucuna götürür. Nefsin ruhanî veya bedenden ayrı bir cevher olarak tanımlanması İslâm âhiret inancının felsefî temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Râgıb el-İsfahânî, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu söylemesinin ardından bedenden ayrıldıktan sonra nefis için ceza ve mükâfatın söz konusu olacağını ifade eder (el-İʿtiḳādât, s. 203). İnsan bedeninde hayat, hareket, duyu, bilgi, düşünme ve temyiz yeteneklerinin yalnız nefsin varlığıyla ortaya çıkacağını belirten İsfahânî'nin nefsi tanımlarken onun bedenden ayrı bir cevher olduğunu söylemesi ve bu yöndeki diğer açıklamaları nefsin mahiyetine yönelik değil varlığının ispatına yöneliktir. Filozofların aksine nefsin varlığı hakkında sistematik bir kanıtlama faaliyetine girişmemiş olması dikkat çekici bir husustur (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 75).

İsfahânî, Eflâtun kaynaklı geleneği sürdürerek nefsin düşünme / bilme, şehvet ve hamiyet olarak üç türlü gücünden söz etmekte ve aralarındaki ilişkiyi öncekilerden tevarüs eden at ve sürücü benzetmesiyle açıklamaktadır. Nefsin güçleri iyi veya kötü gibi değer yargılarına tâbi tutulan fiillerin kaynağıdır. Bu melekelerin arındırılması

sonucunda hikmet, ilim, iffet, cömertlik, şecaat ve hilim gibi faziletler elde edilir; bunların tamamının birleşmesiyle adalet doğar. Hilekârlık, eblehlik, hırs, şehvet düşkünlüğü, tehevvür ve korkaklık gibi reziletler bu üç gücün fesada uğramasının veya ihmal edilmesinin sonucudur. İsfahânî, nefsin güçlerine ve bunlar arasındaki ilişkiye dair açıklamalarında muhteva itibariyle İbn Miskeveyh'ten etkilenmişse de ondan farklı bir terminolojiye sahiptir (a.g.e., s. 100; krş. İbn Miskeveyh, s. 23-24). Râgıb el-İsfahânî'nin genel olarak Eflâtun, Aristo ve İbn Miskeveyh'in düşüncelerini sürdüren nefis anlayışında en dikkate değer katkısı hamiyet terimini kullanmış olmasıdır. "Gayret, tutuculuk, hiddet, öfke, sakınmak" gibi mânalara gelen bu terim öfke gücünün şehvet üzerinde hâkimiyet kurması şeklinde bir fonksiyonu ifade eder (Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurʾân, s. 258-259).

Stoa felsefesinden gelen ve özellikle İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışında büyük ilgi gören, "İnsan küçük âlemdir" tezi ve insanın kendini tanıması

ilkesi (er-Resâʾil, I, 299; II, 457-460; III, 289) Râgıb el-İsfahânî'nin ahlâk görüşünde de önemli bir yer işgal eder. İsfahânî'ye göre insan kadar âleme benzeyen bir başka varlık yoktur. İnsan maddî tabiatındaki soğukluk, rutubet ve kurulukla hareket gibi özellikleriyle madenlere, büyüyüp beslenerek gelişmesi itibariyle bitkilere, his ve hayal etmesi yönüyle hayvanlara, saldırganlığı yönüyle yırtıcı hayvanlara, kandırıp yanlış yola sevketmesiyle şeytana, Allah'ı tanıyıp O'na ibadet etmesi ve O'nun yeryüzünde halifesi olması cihetiyle meleklere, bütün ilâhî hikmetleri özet şeklinde kendinde barındırmasıyla levh-i mahfûza benzemektedir (Tafṣîlü'n-neşʾeteyn, s. 76-77). Râgıb el-İsfahânî, eski Yunan'dan intikal eden insanın kendini tanıması ilkesini de sonuçları itibariyle sekiz aşamada değerlendirmektedir. İnsan kendi nefsini bildiği takdirde âlemi de bilmiş olur; âlemi bilince onun yaratılmış olduğunu, dolayısıyla bir yaratıcıya ihtiyacı bulunduğunu, bu yaratıcının yaratılan âleme benzemediğini kavramış olur; böylece bu bilgi Allah'ı bilmenin en üstün ve en son mertebesidir; Allah'ı bilme ise (mârifetullah) bilgilerin en şereflisidir (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 76, 202; el-İʿtiḳādât, s. 43, 61-62, 113, 145, 203; Tafṣîlü'n-neşʾeteyn, s. 62-67; Muḳaddemetü câmiʿi't-tefâsîr, s. 122).

İsfahânî'nin ahlâk anlayışında akıl ve din temel ölçüdür. Akıl Allah'ın insanda yarattığı ilk cevherdir ve insanın eşref-i mahlûkāt olmasının en önemli sebebidir. Akıl cevher değil araz olsaydı ilk yaratılan varlık olma iddiası doğru sayılmazdı. Zira kendini taşıyacak bir cevher olmadan arazların varlık kazanması mümkün değildir. Akıl insanın fiillerinde hür ve buna bağlı olarak sorumlu bir varlık olduğunun temel gerekçesidir (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 167). Akıl bilgiyi kabule yetenekli ve hazır güçtür. Bu güç sayesinde elde edilen bilgiye de akıl denilmesi dikkat çekecek bir husustur (Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurʾân, s. 577-578). Akıl insanın itikadda hakkı bâtıldan, sözde doğruyu yalandan, fiillerde iyiyi kötüden ayırt etmesini sağlar (el-İʿtiḳādât, s. 282; Mecmaʿu'l-belâġa, I, 43; Risâle fî âdâbi'l-iḫtilâṭ bi'n-nâs, s. 60-61). İsfahânî'ye göre akıl "bâtınî peygamber"dir; akıldan yararlanmayan zâhirî peygamberden yararlanamaz. Çünkü bâtınî peygamber zâhirî peygamberin davetinin doğru olup olmadığını kavrar. Böylece Beyhakī'nin de belirttiği gibi (Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm, s. 112) akılla din arasındaki güçlü ilişkiyi, "Din dıştan gelen akıl, akıl içten gelen dindir" şeklinde niteler (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 102, 207; Tafṣîlü'n-neşʾeteyn, s. 93-94, 140-141,

149). İsfahânî’nin akıl-din ilişkisi konusundaki görüşlerinin birçoğu Gazzâlî’nin Meʿâricü’l-ḳuds isimli eserinde konu başlıkları dahil olmak üzere aynen tekrarlanmıştır (Tafṣîlü’n-neşʾeteyn, s. 140-143; krş. Meʿâricü’l-ḳuds, s. 73-74).

İslâm filozoflarından farklı olarak İsfahânî aklı garîzî (meleke) ve müstefâd olmak üzere iki kısma ayırır. Garîzî akıl filozofların “akl bi’l-kuvve” dedikleri, insanda sûretlerin henüz maddeden ayrılmadığı istidat halindeki akıldır. Müstefâd akıl ise güç halindeki aklı destekleyen kazanılmış akıldır (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa, s. 169-170). eẕ-Ẕerîʿa’da aklı nâtık nefis kavramı yerine kullanan İsfahânî bu kavramı aynı zamanda ilim kavramıyla da özdeşleştirmektedir. İsfahânî aklın yetkinliğini gösteren üç farklı kavrama dikkat çeker. Bunlardan ilki olan “nühâ”, duyu algılarından hareketle onlar sayesinde kavramların bilgisine ulaştırdığı için böyle adlandırılmıştır. Nühâ “nühye”nin çoğulu olup “insanı kötülüklerden alıkoyan akıl” demektir (a.g.e., s. 174). İkincisi “hicr”dir ki bu insanı dince sakıncalı görülen şeylerden alıkoyup dinin hükümlerinin egemenliğine girmeye mecbur eder; ayrıca kesin bilgi sağladığı için akla “hecâ” adı da verilmiştir (a.g.e., s. 175). Üçüncü kavram, insanı şüphenin sebep olduğu şeylerden kurtaran ve duyulara başvurmadan hakikatlerden yararlanmaya hazır hale getiren akılla ilgili “lüb”dür (a.g.e., s. 175-176).

Buna göre pek çok güçle donatılan insan yalnız akılla kendi yetenekleri arasında denge kurabilir. Dolayısıyla aklın kullanılmasıyla çokluktan meydana gelecek düzensizlik ortadan kalkacak ve farklı yeteneklerin birbirine uyumu sağlanmış olacaktır ki erdemli fiiller kişiden yalnız bu sayede sâdır olur; bu husus aynı zamanda aklın insanda bulunan kuvvelerin en şereflisi olduğunun bir ifadesidir (el-İʿtiḳādât, s. 282; Tafṣîlü’n-neşʾeteyn, s. 80-81, 149). İnsan nefsinin güçleri arasındaki ilişki bağlamında kayda değer bir diğer açıklama klasik çağdan itibaren süregelen atlı, at ve köpek metaforuyla anlatılan akıl-hevâ çatışmasıdır (Abdurrahman Bedevî, s. 192; ayrıca bk. Rosenthal, s. 87-88). İsfahânî’nin eẕ-Ẕerîʿa’da (s. 104) bu anlatım şekline de yer vermiş olması onun klasik dönem ahlâk kültürüne hâkim olduğunu gösteren bir başka husustur.

İnsan doğuştan medenîdir (şehirli) ve yaratılışı itibariyle yardımlaşmak için başkalarına muhtaçtır. Çünkü insanın bütün işleri doğrudan ve dolaylı

biçimde birbiriyle alâkalıdır. Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi İsfahânî de insanlardan uzak bir hayatın faziletlerin açığa çıkmasına engel olacağını önemle vurgulamaktadır. Beşerî münasebetlerde insan için övgüye değer ilişki biçimleri olarak değerlendirilebilecek üç durum söz konusudur. Bunlardan ilki sert yaratılışlı olmak, ikincisi kendine uygun karakterlerle uzlaşmak, üçüncüsü de birbirine yardımcı olmaktır (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 368-369; Risâle fî âdâbi'l-iḫtilâṭ bi'n-nâs, s. 39-40). İbn Miskeveyh'te olduğu gibi İsfahânî'ye göre de sevgi sosyal düzenin iyileştirilmesinin esas dayanağıdır. Sevgi adaleti öncelemekte olup adaletli davranışın da esasıdır (el-İʿtiḳādât, s. 113-114; Risâle fî âdâbi'l-iḫtilâṭ bi'n-nâs, s. 40). Ayrıca insanların haftada bir defa cuma günü bir araya gelmesi, çeşitli ülkelerde yaşayan müslümanların hac mevsiminde Mekke'de toplanması hususundaki emirlerin tamamı insanların sevgi temeline dayalı bir birlik ve toplum oluşturmalarını gerçekleştirme amacı taşır. İsfahânî'nin bu konuda da İbn Miskeveyh ile aynı çizgide olduğu görülmektedir (el-İʿtiḳādât, s. 113-114; Risâle fî âdâbi'l-iḫtilâṭ bi'n-nâs, s. 40, 94-96; krş. İbn Miskeveyh, s. 144, 153).

Râgıb el-İsfahânî, ahlâkı özel biçimde tanımlamasa da bir tanım oluşturacak temel kavramları açıklamasından hareketle onun ahlâkı, "insanda önceden bulunan veya sonradan alışkanlıklarla kazanılan,

fiillerin nefiste kendiliğinden meydana gelmesini sağlayan aslî meleke" olarak tanımladığı söylenebilir (Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurʾân, s. 296-297, 515; eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 113-115). Ahlâkın değiştirilmesi imkânına gelince, her ne kadar İsfahânî tabii ve müktesep ahlâk kavramlarından bahsetmese de bu kavramlara denk düşen açıklamalarla söz konusu ayırımı yapmaktadır. Nitekim ona göre ahlâkın eğitim öğretim ve ilâhî lutufla elde edilen olmak üzere iki türü vardır. İnsan yaratılışı itibariyle fazileti kazanma güç ve yeteneğine sahiptir. İyi veya kötü bir şeyi sık sık tekrar ederse artık bu onun için ikinci bir tabiat haline gelir; giderek meleke halini alan bu durumun değiştirilmesi imkânsız olur. İsfahânî'nin bu tür görüşlerinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi düşünürlerin görüşlerinden yararlandığı anlaşılmaktadır.

Ahlâkın eğitim ve alışkanlıkla değiştirilebilmesi mümkündür. İnsanın başlıca görevi kendi çabasıyla her türlü fazileti kendisinde karakter haline

getirmektir. Bu ise üç gücün yani bilgi, şehvet ve öfke güçlerinin ıslah edilmesiyle mümkündür. Bu şekilde insanda onu sırf mutluluğa ve hayra götüren hikmet, iffet, şecaat ve adalet erdemleri hâsıl olur (Tafṣîlü'n-neşꜥeteyn, s. 173-174). Fazilet kendisiyle mutluluğa ulaşılan şeydir (eẕ-Ẕerîꜥa ilâ mekârimi'ş-şerîꜥa, s. 129, 132-133). Ancak nefsin faziletleri kazanmasını engelleyen, dolayısıyla onu mutsuzluğa götüren sebepler de vardır. İsfahânî bunları kusur ve taksir olmak üzere ikiye ayırmış ve bunları ortadan kaldırmanın yollarını göstermiştir (a.g.e., s. 155-156).

İnsanı mutsuzluğa götüren sebeplerden biri de kendini üzecek şeylere karşı istekli davranmasıdır. Zira İsfahânî dünyayı "sevimli bir düşman" olarak tarif eder. Her ne kadar onun ahlâk anlayışında mal, mülk, itibar vb. imkânlar insanın mutluluğa ulaşabilmesi için gerekli olsa da mutluluk için insanın ileride kendini üzecek, sıkıntı verecek bu gibi şeylerde azla yetinmesi daha uygundur. Üzüntünün sebebi sevilen, elde edilmesi arzulanan bir şeyin yitirilmesidir. Kaybedilen şeyler yüzünden üzüntü duymak kaybolanları geri getirmeyeceğine göre bunlardan dolayı üzülmek akılsızlıktır. İsfahânî'nin gerek üzüntü gerekse ölüm korkusunun sebepleri, sonuçları, bu tür korkuları yenmenin yollarıyla ilgili görüşleri büyük ölçüde Kindî'ye dayanmaktadır (a.g.e., s. 139-150, 332-334; krş. Kindî, Üzüntüden Kurtulma Yolları, s. 7-10, 14-32).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, VI, 2517; Lisânü'l-ꜥArab, "ḥcy", "ḥmy", "nhy" md.leri; Tâcü'l-ꜥarûs, "nhy" md.; Ali İbn Ebi Tâlib, Nehcü'l-belâga (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), Kum 1409/1989, s. 417; Râgıb el-İsfahânî, Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurꜥân (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk-Beyrut 1412/ 1992, s. 220, 258-259, 296-297, 515, 577-578, 826-827; a.mlf., eẕ-Ẕerîꜥa ilâ mekârimi'ş-şerîꜥa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985; a.mlf., el-İꜥtiḳādât (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988; a.mlf., Tafṣîlü'n-neşꜥeteyn ve taḥṣîlü's-saꜥâdeteyn (nşr. Abdülmecîd en-Neccâr), Beyrut 1408/1988; a.mlf., Muḳaddimetü câmiꜥi't-tefâsîr (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Küveyt 1405/1984, s. 122; a.mlf., Mecmaꜥu'l-belâġa (nşr. Ömer Abdurrahman es-

Sârîsî), Amman 1406/1986, I, 43; a.mlf., Risâle fî âdâbi'l-iḫtilâṭ bi'n-nâs (nşr. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî), Amman 1419/1998; Kindî, Resâʾil, Kahire 1950; a.mlf., Üzüntüden Kurtulma Yolları: el-Hîle li-def'i'l-ahzân (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998, s. 7-10, 14-32; Fârâbî, Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 117; a.mlf., Risâletü't-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde (nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1987, s. 212; a.mlf., Fusûlü'l-medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1987, s. 27, 31-33; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, tür.yer.; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (6), s. 5-6; a.mlf., Tisʿu resâʾil, İstanbul 1298, s. 102; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut 1376-77/1957, I, 299; II, 457-460; III, 289; Gazzâlî, Meʿâricü'l-ḳuds, Beyrut 1409/1988, s. 73-74; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 112; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, İstanbul 1957, s. 165; Abdurrahman Bedevî, "Muḫtaṣar min Kitâb 'el-Aḫlâḳ' li-Câlînûs", Dirâsât ve'n-nuṣûṣ fi'l-felsefe ve'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1981, s. 192; F. Rosenthal, The Classical Heritage in Islam, London 1992, s. 87-88; Mahmut Kaya, "Fârâbî", DİA, XII, 151-152; Ali Durusoy, "İbn Sînâ (Felsefesi)", a.e., XX, 325-326.

Anar Gafarov

RÂGIB PAŞA

(ö. 1176/1763)

Osmanlı sadrazamı, diplomat, şair ve tarihçi.

1110 (1698-99) yılında İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed olup Râgıb mahlası ile birlikte Mehmed Râgıb olarak bilinir, ancak daha çok Koca Râgıb Paşa diye anılır. Küçük yaşta kaybettiği babası Defterhâne kâtiplerinden Şevki Mehmed Efendi'dir. Kaynakların hemen tamamı tahsiline ihtimam gösterildiği, akranlarına göre çok iyi bir eğitim aldığı, keskin zekâsı ve parlak yeteneğiyle dikkat çektiği konusunda mutabıktır. Hoca Sâlih Efendi'den Farsça öğrendi, Yûsufefendizâde'den sülüs ve nesih meşketti. Kitâbet, inşâ, hesap ve defter usullerini öğrendiği Defterhâne'de kendisine "Râgıb" mahlası verildi. 1134'te (1722) Osmanlı-İran savaşı sebebiyle bölgeye tayin edilen Defterhâne görevlileri arasında yer aldı. Serasker Ârifî Ahmed Paşa'nın maiyetine dahil oldu ve onun mektupçuluğu hizmetine yükseldi. Revan fethinin ardından umûr-ı mühimme kitâbetine getirildi (1137/1725). Ancak tayin edildiği bölgedeki karışıklıklar yüzünden tahrir hizmeti yapamadı. Kâtiplik, mektupçuluk, defter eminliği gibi görevlerle Köprülüzâde Abdullah Paşa, Bağdat Valisi Ahmed Paşa, Hekimoğlu Ali Paşa gibi seraskerlerin yanında doğu cephesini dolaştı. Böylece ordu riyâseti vekilliği görevine kadar yükseldi, Şah Tahmasb ile yapılacak bir müzakereye kâtip olarak katıldı (1138/1726). İki yıl sonra kısa bir süre Revan defterdarı oldu. Revan muhassıla devredildiğinde İstanbul'a çağrıldı ve cizye muhasebeciliği görevine getirildi. Ardından Bağdat Valisi Ahmed Paşa maiyetinde riyâset ve defter emaneti vekâletlerine memur edildi (1142/ 1730). Ertesi yıl atlı mukabelesi pâyesini kazanarak Bağdat defterdarlığına tayin edildi. O sıralarda Herat'ta bulunan Nâdir Şah'a elçi gönderildi (1732 ve 1733).

Bağdat defterdarlığında ve özellikle Bağdat'ın yedi ay süren zorlu kuşatmadan kurtarılmasındaki başarıları sebebiyle kendisine maliye tezkireciliği ihsan edildi. Hâmilerinden Hekimoğlu Ali Paşa sadârette olduğundan İstanbul'da ikbal yolları açılmıştı. Bu sırada İran seraskerliği

yeniden Ahmed Paşa'ya verilince 1148'de (1735) ordu defterdarlığı ve reîsülküttâb vekâletiyle, kısa bir süre sonra da defterdar olarak orduya dahil edildi. 1736'da başlayan Osmanlı-Rus savaşına sadrazamın maiyetinde katıldı. Ordu İsakça sahrasına yerleşmişken gelen hatt-ı hümâyunla bu defa İran ile barış görüşmelerine çağrıldı. Heyetteki resmî görevi Reîsülküttâb İsmâil Efendi'nin tercümanlığı olmakla beraber dinî konulardaki geniş bilgisiyle karşısındakileri etkilemişti. Görüşmelerin ardından sadâret mektupçuluğuna getirildi. Bu görevle ilk defa malî yönetimin dışına çıkmış ve merkez bürokratları arasına girmiş

oldu. Ancak asıl iş olarak kendisini yine müzakereler, Rusya ve Avusturya cephesinde yeni görevler beklemekteydi. Nemirow'da Ruslar'la yapılan görüşmelere üçüncü delege sıfatıyla katıldı, Avusturya ve Rusya delegeleri karşısında başarılı oldu. Bu arada kendisine şıkk-ı sânî pâyesi verildi (Zilhicce 1149 / Nisan 1737). Heyetlerle sadrazam arasındaki iletişimi ve Fransa'nın aracılığı ile devam eden barış görüşmelerini reîsülküttâbla birlikte yürüttü. Avusturya'nın da savaşa girmesiyle barış imkânı kalmayınca Osmanlı kuvvetleri Belgrad üzerine yürüdü; önce Adakale, ardından Belgrad yeniden ele geçirildi (1738 ve 1739). Bu iki fetih harekâtında önemli roller oynadı, Avusturya ve Rusya ile yapılan başarılı Belgrad görüşmelerine de ikinci delege sıfatıyla katıldı. 4 Eylül 1739 tarihinde yirmi iki yıl önce Avusturyalılar'ın zaptettiği şehri yeniden teslim alan küçük bir heyetle Belgrad'a girdi.

Râgıb Efendi 19 Zilkade 1153'te (5 Şubat 1741) reîsülküttâblık makamına getirildi. Pek çok devletle görüşmelerin yürütüldüğü, Osmanlı diplomasi tarihinin en parlak dönemlerinden biri olarak kabul edilen bu dönemde bürokraside de bazı düzenlemelere gidildi. Kaleme ait defterler konularına göre sınıflandırmaya tâbi tutuldu, şikâyet defterleriyle ahkâm defterleri birbirinden ayrıldı ve her vilâyete ayrı ahkâm defterleri tahsis edildi. Böylece sonuçların hızlı biçimde ilgililere ulaştırılması sağlandı. Bu dönemde Teşrifat Kalemi'nde yapılan bazı değişikliklerde onun katkısı olduğu söylenebilir. İran meselesi reisliği döneminde de sürdü, bu meseleyle ilgili olarak yapılan görüşmelerde etkin rol oynadı (1155/1742). Mezhep tartışmaları yüzünden İran ile yeniden savaş durumuna gelindiğinden bu tür kavgalara son verilmesi için Ca'ferî mezhebinin tanınması yönünde görüşler beyan etti ve bu sebeple dönemin en nüfuzlu

şahsiyeti olan Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa ile arası açıldı. Bunun üzerine reislikten azledildi (10 Rebîülevvel 1157 / 23 Nisan 1744) ve vezirliğe yükseltilmiş olarak Mısır valiliğiyle İstanbul'dan uzaklaştırıldı.

Valiliği sırasında ilk defa Mısır'ın seferlere asker yerine para göndermesi kabul edildi. "İrsâliye hazinesi" adıyla İstanbul'a yollanan paranın, Mekke ve Medine'ye gönderilen gılâl-i Haremeyn'in temini için ekonomik durumu ıslah etmeye ve bazı tarımsal düzenlemeler yapmaya çalıştı. Özellikle yıkılan İskenderiye Seddi'nin yeniden inşası ve civarındaki imar faaliyetlerinin yanı sıra Kahire'de de pek çok eser elden geçirildi. Memlük beylerinin yönetimindeki etkisini kırmaya yönelik idarî değişiklikler yapmaya çalışırken bir suikastten güçlükle kurtuldu ve 1161 (1748) yılı sonlarına doğru nişancılık göreviyle İstanbul'a çağrıldı. Aydın ve yöresinde bazı eşkıyanın tenkiliyle vazifelendirilip mâlikâne suretiyle Aydın muhassıllığına tayin edildi. Menteşe, Sığla, Saruhan, Karesi sancağı da onun tasarrufu altındaydı, hatta kendisine çevredeki paşalara buyruldu yazma yetkisi verilmişti. İki yıl sonra Sayda vilâyeti valiliğine gönderilmek istendi. Buraya gitmeyince dört ay kadar sonra bu defa mâlikâne olarak Rakka eyaletine tayin edildi (Safer 1164 / Ocak 1751). Kuzeydoğu Suriye sınırlarına dahil, yukarı Fırat havzası içerisinde yer alan oldukça netameli bir bölge olan Rakka'da Kürt ve Türkmen aşiretleri arasında barışı muhafaza etmeye ve konar göçerleri düzene ve iskâna tâbi tutarak bölgeyi çöl eşkıyasından korumaya çalıştı. 24 Ağustos 1755'te Seyyid Abdullah Paşa ile becayiş yapılarak ticarî önemi yüksek olan Halep eyaletine gitti. Adana bölgesindeki eşkıyanın barınma yerlerinden olan İsakçı ile Bolvadin arasındaki bataklığı kuruttu, bir kanal yaptırıp bu yerleri tarım ve iskâna açtırdı. Özellikle Reyhanlı aşiretinden bazılarını bugünkü Hatay'ın Reyhanlı ilçesinin bulunduğu bölgeye yerleştirdi. Yine Antakya ile Halep arasında İskenderun Limanı'na giden ana kervan yolu üzerine yeni bir köprü ve çevresine yollar yaptırdı, bölgedeki diğer yolları tamir ettirdi. Tarsus Geçidi (Kilikya Kapısı) içindeki Gülek Boğazı'nı tahkim ettirerek yollarını genişletti ve buraya askerler için bir kule ve derbent yaptırdı.

Eyaletlerdeki başarılarıyla dikkat çeken Râgıb Paşa 10 Ocak 1757 tarihinde emîr-i haclık görevi de uhdesinde bulunmak kaydıyla Halep'ten Şam'a tayin edildiyse de bu göreve başlamadan ertesi gün yapılan divan toplantısında vezîriâzamlığa getirilince İstanbul'a döndü ve iki gün sonra

III. Osman'ın huzuruna çıkarak sadâret mührünü aldı (9 Cemâziyelâhir 1170 / 29 Şubat 1757). Sadârete gelir gelmez başşehrin asayiş ve iâşe meselelerini halletmeye çalıştı ve öteden beri ilgili olduğu dış ilişkilere önem verdi. Akdeniz ticaretini baltalayan yabancı korsanlara yönelik bazı diplomatik girişimlerde bulundu. Komşu devletlerle ve bilhassa İran'la huzursuzluğa sebebiyet verilmemesini, sınır boylarının muhafazasında dikkatli olunmasını emretti. Uzun müddetten beri sürüncemede kalan Danimarka ticaret muahedesini onayladı. Ancak onu rakip olarak gören Dârüssaâde Ağası Ebûkūf Ahmed Ağa, dayanışma içinde olduğu Kaptanıderyâ Ali Paşa'nın sadâreti için padişahı ikna etmeyi başardı. III. Osman on beş günden beri ağır hasta yatıp ümitsiz bir halde bulunduğundan Dârüssaâde ağası bu sırada Râgıb Paşa'nın azlini sağlamayı istemişti. Bu tertibi haber alan Râgıb Paşa gizlendi, tam bu sırada III. Osman vefat edince görev değişikliği gerçekleşmedi. 16 Safer 1171'de (30 Ekim 1757) III. Mustafa'nın cülûs merasimi yapıldı ve Râgıb Paşa yeni padişahın ilk sadrazamı olarak görevini sürdürdü.

Kendisini sadâretten uzaklaştırmak isteyen Ebûkūf Ahmed Ağa'yı bertaraf ederek Dârüssaâde ağalarının saltanatına son verdi. Bu ağaların silâhlı gücü gibi iş görür hale gelen Baltacı Ocağı'nı da lağvettirip yerine Galata Sarayı'ndan yeni iç oğlanlar getirtti. Geliri en yüksek vakıf olan Haremeyn evkafını ağaların kontrolünden alıp defterdarlığa bağladı. 1761'de yıllardan beri ilk defa bütçe gelirleri giderlerin önüne geçti. Bu icraatı neticesinde iltifata mazhar oldu ve padişahın kız kardeşi Sâliha Sultan'la evlendirildi.

Çeşitli ekonomik önlemler yanında Râgıb Paşa askerî alanda da önemli ıslah çalışmalarında bulundu. Yangın sebebiyle harap olan yeniçeri ve acemi oğlanları kışlalarının inşa işini bitirdi, para piyasalarını elden geçirip maliyeyi sıkı kontrol altına alarak gelirleri yükselttiğinden askerlerin maaşlarının düzenli ödenmesini sağladı. Cephanelikler düzenlendi, Sinop, İstanbul ve Rodos tersaneleri aktif hale getirilerek donanma güçlendirilmeye çalışıldı. Rus ve Avusturya sınır kaleleri takviye edildi. Azak civarının elden çıkabileceği düşünüldüğünden Kafkas cephesine ağırlık verildi ve başta Soğucak Kalesi olmak üzere birçok müstahkem mevki elden geçirildi. Doğu Karadeniz sahillerindeki kaleler, özellikle Anapa, Faş, Sohum tarafları asker ve mühimmat bakımından tahkim edildi ve bölgenin kontrol altında tutulması sağlandı. Askerî teknik sınıfların

zamanın savaş usul ve icaplarına cevap verebilecek hale getirilmesi için faaliyetlerde bulunuldu. Çok zamandır âtıl duran Lağımcı ve Humbaracı Ocağı ıslah edilip eski talebeler ve onların çocukları yeniden toplanarak Karaağaç'ta öğretime başlandı. Kâğıthane'de yeni kışlalar, tâlimgâhlar yapıldı, seçme askerler ve sadrazam cündîlerinden yetenekli olanlara Avrupa usulünde atış ve savaş eğitimleri verildi. Bütün eyaletlere fermanlar gönderilerek askerin boş oturtulmaması ve sipahi timarlarında aynı tâlim ve manevraların yapılması istendi.

Timarlar yoklandı ve asker sayımları yaptırılarak pek çok yeniçeri ortasının yeri değiştirildi. Tophâne-i Âmire balistik değeri yüksek ve kolay hareket edebilen topların üretilebildiği Avrupa standartlarında bir tesis haline getirildi. III. Mustafa'nın savaş yönündeki istekleri öncelikle ordunun ıslahı gerektiği ileri sürülerek ertelendi ve bu dönemde yapılan ıslah çalışmaları daha sonra özellikle Halil Hamîd Paşa dönemindeki planlı ıslah çalışmalarının çekirdeğini oluşturdu.

Sadâreti döneminde Râgıb Paşa memleketin ve İstanbul'un imarına, ıslahına önem verdiği gibi günümüzün şehircilik anlayışına uygun önemli bir adım attı ve Macar mühendisi Reben'in şehrin birçok yerine ait haritalar çıkarmasına izin verdi. Büyük ticaret hanları, özellikle Yeni Han ve süren kıtlık sebebiyle geniş erzak depoları inşa edildi. Çoktandır el atılmayan Edirne sarayları son defa yine bu dönemde tamirat ve tâdilât gördü. 5 Nisan 1760'ta Lâleli Külliyesi'nin temeli atıldı. Padişahın annesi Mihrişah Emine Sultan adına Üsküdar Ayazma'da yaptırılan külliye 1174 Cemâziyelâhirinde (Ocak 1761) cuma günü Râgıb Paşa tarafından ibadete açıldı. Öte yandan Lâleli Camii'nin inşaatına devam edildi, oradan çıkan toprakla Yenikapı-Kumkapı arasındaki sahil dolduruldu ve burası Ermeniler'e tahsis edilerek yeni bir mahalle oluşturuldu.

Râgıb Paşa sadârete geçtiğinde Avrupa'da Yediyıl savaşları başlamıştı (1756-1763). Prusya ve İngiltere ile Fransa, Avusturya ve Rusya arasındaki bu mücadele Osmanlı Devleti'ni de etkiledi. Prusya, Rusya ve Avusturya cephesindeki yükünü hafifletebilmek düşüncesiyle Osmanlılar'ı kendine müttefik yapmak istedi, Adolf von Rexin'i göndererek bir ittifak yapılmasına çalıştı. Avrupa'nın iç işlerine karışıp devleti sonu belirsiz bir mücadeleye atmak istemeyen Râgıb Paşa bu tekliflere mesafeli yaklaştı,

tarafları oyalayıp durumu idare etme yoluna gitti. Prusya'nın büyük ümitler vaad eden ittifak tekliflerini İngiltere'nin garantörlüğüne bağlamak istedi. Baskılara karşılık sadece dostluk ve ticaret antlaşması yapmakla yetindi (Zilhicce 1172/ Ağustos 1759).

Son günlerini İstanbul Koska'da bir külliye yaptırarak geçiren Râgıb Paşa 9 Ramazan 1176'da (24 Mart 1763) hastalandı ve 23-24 Ramazan gecesi (7-8 Nisan 1763) vefat etti. Fâtih Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra, bir ay kadar önce açılmış olan kütüphanesinin bahçesine sıbyan mektebinin dibindeki türbesine defnedildi. Râgıb Paşa sadece iyi bir devlet adamı olarak değil nükteleri, zengin kitaplığı, hukuk bilgisi, şairliği ve sohbetleriyle de İstanbul'a ve Osmanlı kültürüne katkıda bulunmuştur. Görev yaptığı her yerde âlimler, mutasavvıflar ve şairlerle dostluk kurmuş, kendisine pek çok kitap ve şiir ithaf edilmiş, Doğu'ya ait engin bilgisi yanında Avrupa'dan kitaplar getirterek Batı âleminden ve fikir adamlarından faydalanmaya çalışmış, İngiltere Kavânîn-i Bahriyyesi gibi askerî ve teknik kitaplar yanında Grotius, Voltaire ve Newton gibi aydınların eserlerini tercüme ettirmiş, din, kültür, sanat adamlarını himaye etmiştir. Ulûm-i garîbeye, ilm-i cifr ve nücûma vâkıf olduğu, Nakşibendîlik'ten icâzeti bulunduğu bilinmektedir. Nebile Hanım ve Sâliha Sultan ile bilinen iki evliliği ve Nâile ile Lebîbe adında iki kızı vardır. Nesli XIX. yüzyılın sonlarına kadar kızlarından devam etmiş, ancak daha sonra takip edilememiştir. Cezayirli Gazi Hasan Paşa, Hamza Hamîd Paşa, Halil Hamîd Paşa, Ahmed Resmî gibi devlet adamlarını himaye etmiş ve yetişmelerine katkıda bulunmuştur. Geride bıraktıklarından 60.000 kese akçeye padişah adına el konulduğu söylense de özellikle kütüphane inşaatından dolayı esnafa borcu çıkmış ve borçları yakınları tarafından zorlukla ödenebilmiştir.

Râgıb Paşa, küçük yaşından itibaren toplamış olduğu kitaplar için Lâleli semtinde döneminin en güzel kütüphanelerinden birini yaptırmış, yanına da bir sıbyan mektebi, çeşme ve sebil ilâve ettirmiştir (bk. RÂGIB PAŞA KÜTÜPHANESİ). Kurulduğunda mektebin hocası, halifesi ve kırk adet talebesinin olduğu ve bunlara paşa tarafından maaş vakfedildiği bilinmektedir. Sıbyan mektebi bugün harap vaziyettedir. Kütüphane avlusunun sağ tarafında günümüzde nisbeten iyi durumda bir çeşme ve yine kütüphanenin kuzeyinde cadde üzerinde perişan vaziyette olup işporta

dükkânı olarak kullanılan sebil de mevcuttur. Kütüphanesi için vakfettiği cadde üzerindeki dükkânların çoğu bugün el değiştirmiş durumdadır. Râgıb Paşa ayrıca Aksaray civarındaki Çakır Ağa Mescidi'nin minberini yaptırmış ve Üsküdar Bulgurlu Mescidi yakınında Mehmed Ağa isimli biri tarafından yaptırılan mektebi ve camiyi yeniden inşa ettirmiştir. Eski Odalar yakınında Kemal Paşa mahallesinde ve Boğaziçi'nde Yeniköy civarında Kalender Bahçesi sahilinde iki çeşme ile eskiden padişahların mesiresi olan harap vaziyetteki Kalender Bahçesi'ni ihya ettirerek buraya bir namazgâh yaptırdığı bilinmektedir.

Eserleri. 1. Münşeât-ı Râgıb. Reîsülküttâb iken hazırladığı telhislere daha sonra çeşitli görevlerde iken kaleme aldığı siyasî-edebî tarzdaki seçme yazılarının da eklenmesiyle Ahmed Nüzhet Efendi tarafından tertip edilmiş bir inşâ mecmuasıdır. Baş tarafında Ahmed Nüzhet Efendi'nin kaleme aldığı kısa biyografisi yer alır. Divanının baş tarafında basılmış olmasına rağmen (Bulak 1253) pek çok kütüphanede Telhîsât ve Münşeât adı altında Râgıb Paşa'ya ait karışık pek çok yazıyı ihtiva eden yüzlerce yazması mevcuttur. Münşeât'ta bazan müstakil bir eser gibi yazma nüshalarına rastlanan Fethiyye-i Belgrad ile Huneyniye ve Tâifiye adlı risâleler de vardır. Bunlardan Huneyniye ve Tâifiye,

Hekimoğlu Ali Paşa'nın isteğiyle Nâbî'nin Zeyl-i Siyer'ine zeyil mahiyetinde yazılmış edebî değeri olan bir eserdir. Hz. Peygamber'in seferlerini konu alan ve tamamlanamayan bu eserin nüshaları İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 5711, 7355). 2. Fethiyye-i Belgrad. Avusturya ile 1151 (1739) yılında yapılan savaş neticesinde Belgrad Muahedesi ve bu muahedeyi imzalayan Sadrazam Hacı Mehmed Paşa'nın iktidar ve ehliyetine ait bilgileri ihtiva eden eser I. Mahmud adına yazılmıştır. Belgrad antlaşmalarını müteakip bir fethiyye-zafernâme şeklinde pek çok ülke ve vilâyete gönderildiğinden esere birçok yerde rastlanmaktadır. Bazı nüshaları Fethiyye-i Râgıb adıyla da geçmektedir. Eser üzerinde Fatma Çiğdem Uzun Sakarya Üniversitesi'nde bir yüksek lisans tezi yapmıştır (2000). 3. Tahkīk ve Tevfîk. İran Hükümdarı Nâdir Şah ile Osmanlı Devleti arasında meydana gelen barış müzakerelerinin geçmiş devirlere göre emsali görülmemiş bir keyfiyet arzetmesi sebebiyle I. Mahmud bu konuların müstakil bir eser halinde yazılmasını istemiş ve bu iş için olayların içindeki Râgıb Efendi'yi görevlendirmiştir. Nâdir Şah'ın

ortaya çıkışından itibaren İranlılar'la yapılan bütün görüşmeleri detayıyla anlatan Râgıb Efendi bu eserin Sünnî ve Şiî mezhepleri arasındaki anlaşmazlıkların ortadan kalkmasına, her iki İslâm devletinin birbiriyle yakınlaşmasına, hatta tek devlet halinde birleşmesine vesile olmasını temenni etmiştir. Eser üzerinde Ahmet Zeki İzgöer tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmış ve basılmıştır (İstanbul 2003). 4. Dîvân-ı Râgıb. Râgıb Paşa şiirlerini bir divan halinde toplamamış, bunlar sonradan Müstakimzâde tarafından tertip edilerek divan haline getirilmiş ve Münşeât'ı ile birlikte basılmıştır (Bulak 1253). Eserde devrin büyükleri için yazılmış birkaç kaside yanında birçok tahmîs ve gazelden meydana gelen şiirler yer almaktadır. Bilhassa gazeller kısmı daha çok hikemî özelliğiyle tanınmış ve sevilmiştir. Divanın yazma nüshaları dünyanın pek çok kütüphanesine yayılmıştır. Eser üzerinde Ömer Demirbağ Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde bir doktora tezi hazırlamıştır (1999). 5. Mecmûa-i Râgıb Paşa. Arapça, Farsça, Türkçe manzum ve mensur edebî yazılarla Râgıb Paşa'nın kendisine ait resmî ve gayri resmî yazıları içine alır. Baş tarafında alfabe sırasıyla değişik konularda mısra ve beyitlere yer verilmiştir. Ardından çeşitli nazım şekillerinde yazılmış altmış beş kaside gelir. Bunlar genellikle devlet ileri gelenlerine hitap etmektedir. Müellif hattı nüshası Murad Molla Kütüphanesi'nde (nr. 1468) kayıtlı olan eser edebiyat araştırmacıları için önemli bir kaynak olup paşanın divanından sonra üzerinde durulması gereken en önemli kitabıdır. 6. Sefînetü'r-Râġıb ve defînetü'l-meṭâlib. Çeşitli fenlerden bahseden Arapça ansiklopedik bir eser olup müsveddesi kendi el yazısı ile Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndedir (nr. 1489). Bulak'ta basılmış olan (1282) eser üzerinde Lübnan'da bir çalışma yapılmış ve karışık bir düzenle üç cilt halinde basılmıştır (bk. bibl.). 7. Aruz Risâlesi (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 740). 8. Tercüme-i Matla-ı Sa'deyn. Abdürrezzâk es-Semerkandî'nin 704-874 (1305-1470) yıllarını içine alan İran Moğolları'na ait Farsça tarihinin dörtte birinin çevirisidir; ancak bu tercüme kayıptır. 9. Tercüme-i Ravzatü's-Safâ. Mîrhând'ın meşhur eserinin çevirisi olup eksik kalmıştır ve kayıptır. Bazı yerlerde Râgıb Paşa'nın Çin tarihini anlatan bir kitap üzerinde çalıştığı belirtiliyorsa da bununla ilgili henüz ciddi bir kayıt bulunamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed er-Râgıb, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti'l-mevżûʿât fî Sefîneti'r-Râġıb ve defîneti'l-meṭâlib (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut 2000; Subhî, Târih, tür.yer.; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh, I, 75, 108, 109, 112, 114; a.e. (Aktepe), II-A, s. 13, 17, 31, 34, 35; Ahmed Resmî, Sefînetü'r-rüesâ, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 639, vr. 49 vd.; S. J. Porter, Observations on the Religion, Law, Government and Manners of the Turks, London 1768, I, 90-92, 112, 119; M, l'Abbé Toderini, De la littérature des turcs (M. l'Abbé de Cournand), Paris 1789, I, 115-124; Ahmed Câvid, Zeyl-i Hadîkatü'l-vüzerâ (Verd-i Mutarrâ), Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik, nr. 1568/3; Ahmed Nüzhet, Râgıb Paşa'nın Tercüme-i Hâli ve Yazıları, TSMK, Yeniler, nr. 610; Vâsıf, Târih, I, tür.yer.; Hammer, GOR, IV, tür.yer.; Zinkeisen, Geschichte, V, 888-960; İ. Hikmet Ertaylan, Koca Râgıb Paşa ve Fıtnat Hanım, İstanbul 1933; Murat Uraz, Râğıp Paşa, İstanbul 1940; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 224, 232, 259, 289, 307, 339 vd.; IV/2, s. 166, 193, 214, 234-236, 242 vd., 385 vd., 548 vd.; N. Itzkowitz, Mehmed Raghib Pasha: The Making of an Ottoman Grand Vezir (doktora tezi, 1959), Princeton University; Ali Djafar Pour, Nâdir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri (doktora tezi, 1977), İÜ Ed. Fak., s. 130 vd.; Kemal Beydilli, Büyük Friedrich ve Osmanlılar, İstanbul 1985, s. 33-78; Hüseyin Yorulmaz, Koca Râgıb Paşa, Ankara 1998; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 46-53, 209, 319, ayrıca bk. tür.yer.; Mesut Aydıner, Koca Râgıb Mehmed Paşa-Hayatı Ve Dönemi: 1699-1763 (doktora tezi, 2005), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; H. Sievert, Ragib Mehmed Pasa (St. 1763)-Beziehungen, Bildung und Politik zwischen Arabischer Provinz und Hoher Pforte (doktora tezi, 2006), Ruhr Universität Bochum; Ahmed Refik, "Fransız Elçisi Vergennes'in Muhaberatına Nazaran Koca Râgıb Paşa Sadaretinde Bâb-ı Âlî", YM, III/56 (1918), s. 69-72; III/57 (1918), s. 89-92; III/58 (1918), s. 109-113; Bekir Sıtkı Baykal - Abdülkadir Karahan, "Râgıb Paşa", İA, IX, 594-598.

Mesut Aydıner

RÂGIB PAŞA KÜTÜPHANESİ

İstanbul Koska'da Sadrazam Koca Râgıb Paşa tarafından XVIII. yüzyılda kurulan kütüphane.

III. Osman ve III. Mustafa devirlerinde sadrazamlık yapan Râgıb Mehmed Paşa, devlet adamlığı yanında şairliği ve değişik konularda yazdığı eserleriyle tanınmaktadır. Konağında zengin bir kütüphanesi ve kitaplarının bakımıyla görevli bir yardımcısı bulunmaktaydı (TSMA, nr. D 6090). Râgıb Paşa'nın, ölümünden bir yıl önce yaptırmaya başladığı mektep, kütüphane ve şadırvan 1176 Şâbanında (Şubat-Mart 1763) tamamlanarak hizmete açılmıştır. Kütüphane binası birkaç ay önce tamamlanmışsa da bilinmeyen bir sebeple kubbesi çökmüş ve bu olayı bir uğursuzluğa yoranlar da olmuştur (Şem'dânîzâde, II, 54; Vâsıf, I, 142). Râgıb Paşa, 1176 Rebîülâhirinde (Ekim 1762) hazırlattığı vakfiyesiyle

kütüphanenin ve mektebin idaresi ve bakımı için gerekli personeli tayin etmiştir. Vakfiyede, cuma dışında haftada altı gün kütüphanede bulunacak hâfız-ı kütüblerin başka iş tutmaları mümkün olmayacağından bunların kütüphane kurucusunun tahsis ettiği evlerde oturacakları belirtilmiştir. Ayrıca hâfız-ı kütüblerin bütün gün kütüphanede bulunması üzerinde ısrarla durulmuştur.

Bu dönem kütüphanelerinde yaygınlaşmaya başlayan, kütüphane binasında ibadet etmenin Râgıb Paşa Kütüphanesi vakfiyesinde de yer aldığı görülmektedir. Vakfiyede öğle ve ikindi namazlarının kütüphanede hâfız-ı kütüblerin nezâretinde cemaatle kılınacağı kaydedilmiştir. Ayrıca hâfız-ı kütüb yamaklığı, kütüphanede gece nöbeti gibi daha önceki kütüphanelerde görülmeyen bazı hususlar da Râgıb Paşa vakfiyesinde yer almıştır. Diğer kütüphanelerde genellikle beş gün olan çalışma süresinin burada altı güne çıkarıldığı görülmektedir. Her yılın muharrem ayında yapılacak kütüphane sayımı vakfın bağlı bulunduğu nezârete bırakılmış ve kütüphane görevlileriyle vakıf idarecilerinden bazıları nezâret müfettişine yardımcı seçilmiştir. Vakfiyede sayımla ve kütüphaneyi kontrolle görevli müfettişlere kürk bahası olarak yıllık 4800 akçe verileceği belirtilmiştir. Vakıf

kütüphaneleri vakfiyelerinde XVIII. yüzyılın başlarından itibaren uygulanmaya başlanan kütüphane dışına ödünç kitap verme yasağı burada da mevcuttur.

Kütüphanenin kuruluşu sırasında Râgıb Paşa'nın nâdir eserlerden oluşan zengin bir koleksiyonu bulunuyordu. Tarihçi Vâsıf Efendi, Râgıb Paşa'nın biriktirdiği bütün kitapları sağlığında kütüphanesine koyduğunu söylemekteyse de (Târih, I, 129) Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan bir belgeye göre (nr. D 6090), Râgıb Paşa ölümünden önce bütün kitaplarını vakfetmiş, ancak bunlardan okumak istediği yirmi sekizini kütüphaneden tekrar konağına getirtmiştir. Ölümünden sonra konağında bulunan diğer 200 kitap da kitapçısının ifadesine dayanılarak kütüphaneye götürülmüştür. Vakfiyede kuruluşunda kütüphaneye kaç kitap konulduğunu gösteren bir kayıt yoktur. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'a gelen Toderini kütüphanede 1173 yazma eser bulunduğunu bildirir. Daha sonraki yıllarda vakfedilen eserlerin ilâvesiyle günümüzde bu sayı 1274'e ulaşmıştır. Râgıb Paşa Kütüphanesi'nin yazma kataloglarından başka Osmanlı döneminde hazırlanmış iki matbu katalogu vardır. Bunlardan birincisi ilk matbu kütüphane kataloglarındandır: Koska'da Kâin Sadr-ı Esbak Merhum Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde Mevcut Olan Kütüb-i Şerîfenin Defteridir (İstanbul 1285). Diğer bir katalog da "Devr-i Hâmidî" katalogları arasında yayımlanmıştır: Defteri Kütübhâne-i Râgıb Paşa (İstanbul 1310).

XX. yüzyıl başlarında özellikle küçük koleksiyonların hızla yok olmaya başlaması üzerine bazı düzenlemeler yapılmaya çalışılmış ve Mustafa Hayri Efendi'nin Evkāf-ı Hümâyun nâzırlığı zamanında İstanbul'da 4-500.000 cilt kitabı ihtiva edecek bir kütüphane binası yapılması kararlaştırılmışsa da bunun gerçekleştirilmesi zaman alacağından hemen birkaç kütüphane binası tamir edilmiş ve bu binalara bazı küçük koleksiyonlar nakledilmiştir. Ayrıca bu binalardan her birinin farklı konularda kitapları ihtiva eden ihtisas kütüphaneleri haline getirilmesine çalışılmıştır. Bu planlamaya göre Râgıb Paşa Kütüphanesi edebiyat ilimlerine ayrılmış, ancak bu eserler bir süre sonra esas kütüphanelerine geri gönderilmiştir. Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde bir müddet muhafaza edilen Yahyâ Tevfik, Yeni Medrese ve Musallâ Medresesi kütüphaneleri gibi bazı küçük koleksiyonlar Cumhuriyet'ten sonra Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Râgıb Paşa Kütüphanesi gerek mimarisi gerek kitap deposu ve okuma salonu dolayısıyla İstanbul'u

ziyaret eden yabancı seyyahların ilgisini çekmiş ve bazı seyahatnâmelerde gravürleri yer almıştır. Kütüphanenin okuma salonunun ortasına yerleştirilen kitap dolapları demir parmaklıklarla çevrilidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, ŞD. Evkaf, nr. 155, 176, 179; VGMA, nr. 82, s. 2-9; TSMA, nr. D 3307, 6090; Râgıb Paşa Kütüphanesi'nin 1176 Tarihli Vakfiyesi: Şer'iyye Sicilleri, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 171, s. 1b-6b; Râgıb Paşa Kütüphanesi Kataloğu, Râgıb Paşa Ktp., nr. 1337, 4111, K. 1-4; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), II, 54; M. l'Abbé Toderini, De la littérature des turcs (trc. M. l'Abbé de Cournand), Paris 1789, II, 122; Vâsıf, Târih, I, 129, 142; M. A. Ubicini, Letters on Turkey (trc. L. Easthope), London 1856, s. 100; İbnülemin Mahmud Kemal - Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Evkāf-ı Hümâyun Nezâretinin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. 238-239; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 93-95; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 100-102; Ahmet Küçükkalfa, "İstanbul Vakıf Kütüphaneleri: Ragıp Paşa Kütüphanesi", Vakıflar: 3. Vakıflar Haftası Armağanı, İstanbul, ts. (İstanbul Vakıflar Bölge Müdürlüğü); İbrahim Mutlu, "Ragıp Paşa Kütüphanesi 200 Yaşında", Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XII/1-2, Ankara 1963, s. 1-16; Müjgan Cunbur, "Ragıp Paşa Kütüphanesi Hakkında Yabancıların Görüşleri", a.e., XII/1-2 (1963), s. 17-26; Sedit Yüksel, "Kuruluşunun İlk Yıllarında Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi", a.e., XII/1-2 (1963), s. 27-30; Mustafa Yazıcı, "Ragıp Paşa Kütüphanesi ve Vakfiyesi", Önasya, III/28, Ankara 1967, s. 16-22; Ahmet İhsan Türek, "Ragıp Paşa Kütüphanesi Vakfiyesi", EFAD, sy. 1 (1970), s. 65-78; a.mlf., "Ragıp Paşa Kütüphanesi Vakfiyesinin Çeviriyazısı", a.e., sy. 6 (1973), s. 11-19; Nermin Kırdar Kalyoncu, "Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi'ndeki Ahşap Avizeler", Türkiyemiz, XIII/37, İstanbul 1982, s. 31-33.

İsmail E. Erünsal

RÂGIB et-TABBÂH

(راغب الطبّاخ)

Muhammed Râgıb et-Tabbâh b. Mahmûd b. Hâşim b. es-Seyyid Ahmed el-Halebî (1876-1951)

Suriyeli tarihçi.

29 Aralık 1876'da Halep'in Bâbükınnesrîn mahallesinde doğdu. İlim ve tasavvufla meşgul bir seyyid ailesine mensuptur. Dedesi Şeyh Hâşim, Halvetî-Kādirî şeyhi Muhammed İbrâhim el-Hilâlî'nin halifesiydi. Amcası Abdüsselâm fıkıh, hadis ve Arap dili konusunda uzmandı. Ticarî faaliyetleri yanında İslâm hukukuyla da ilgilenen

babası, Şeyh Hilâlî'nin Halep'teki zâviyesine sık sık giderdi. Râgıb et-Tabbâh, Şeyh Muhammed el-Ârif'ten hat dersleri aldı. Mansûriyye Medresesi'nde Arapça'nın yanı sıra Türkçe, Farsça ve Fransızca öğrendi. On dört yaşında iken babası ve amcasıyla birlikte gittiği Hicaz'da çeşitli ilim adamlarının sohbetlerine katıldı. Hanefî fakihi Muhammed ez-Zerkā, Halep fetva emini ve Rızâiyye Medresesi müderrisi Beşîr el-Gazzî'den dinî ilimleri öğrendi. Gençlik yıllarında Arap ülkelerini gezip Abdülkādir el-Mağribî, Şeyh Behcetü'l-Baytâr, Kâmil el-Kassâb, Mekkî el-Kettânî gibi şahsiyetlerle tanıştı. Dâvud Çelebi, Îsâ İskender el-Ma'lûf, Ahmed Teymur Paşa gibi âlimler ve bazı şarkiyatçılarla mektuplaştı. Beyrut, Mısır, Dımaşk ve Halep'te yayımlanan dergi ve gazetelerde makaleler yazdı. Bir yandan da eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdürdü. Şemsülmaârif Medresesi'nde Arapça, inşâ ve dinî ilimler konusunda ders verdi. 1921'de açılan Hüsreviyye Medresesi'nin müfredat programını çağdaş bir anlayışla hazırlamaya çalıştı. Bu medresede siyer, hadis, İslâm kültür ve medeniyeti tarihi derslerini okuttu. 1922'de Halep'te kurduğu matbaada çok sayıda ilmî eser neşretti. 1923'te Dımaşk'taki el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'ye, 1930'da Cem'iyyetü'l-âsâri'l-kadîme'ye, 1931'de el-Lecnetü'l-idâriyye'ye, 1935'te Haydarâbâd-Dekken'deki Cem'iyyetü'l-maârifi'n-Nu'mâniyye'ye üye seçildi. 1937'de el-Medârisü'l-ilmiyyetü'd-dîniyye'nin müdürlüğüne

getirildi. 1938’de Cem‘iyyetü’l-birr ve’l-ahlâkı’l-İslâmiyye reisliğine, Halep Külliyyetü’ş-şerîa dekanlığına, son olarak da Halep’teki Râbıtatü’l-ulemâ başkanlığına seçildi, bu görevini ölümüne kadar sürdürdü. 30 Haziran 1951’de Halep’te vefat etti. Çok sayıda öğrenci yetiştiren Râgıb et-Tabbâh’ın icâzet verdiği öğrenciler arasında Nâsırüddin el-Elbânî ile Menûnî de yer almaktadır.

Eserleri. 1. İʿlâmü’n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebe’ş-şehbâʾ (I-VII, Halep 1342-1345/ 1923-1926; nşr. Muhammed Kemâl, Dımaşk 1988). Halep’e dair yazılmış tarih kitapları ve şehir hakkında bilgi veren genel eserlerden kronolojik sırayla bahseden bir girişle iki bölümden oluşur. Eserde Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ın Halep’i fethettiği 16 (637) tarihinden 1325 (1908) yılı sonuna kadar şehri idaresi altında tutan devletler, emîrler, melikler, bunların zamanında meydana gelen olaylarla cami, medrese, kilise, hamam ve diğer mimari eserler, Halep’e ait örf ve âdetler, halkın ahlâk ve yaşayışı, el sanatları gibi konular anlatılmış, Halepli veya Halep’te doğmuş yahut Halep’te ölmüş önemli kişilerin hayatları hakkında bilgi verilmiştir. Eserin içinde İbnü’l-Adîm’in Kitâbü’l-İnṣâf ve’t-taḥarrî’si de yayımlanmıştır (IV, 78 vd.). Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü’n-nübelâʾnın sonuna 1908-1926 yılları arasında meydana gelen olayları, Halepli meşhur aileleri, bu tarihler arasında vefat eden ünlü kişilerin hayatı ve eserleri hakkındaki bilgileri de eklemiştir. 2. Ẕülḳarneyn ve seddü’ṣ-Ṣîn men hüve ... ve eyne hüve ... (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Küveyt 1424/ 2003). 3. el-Envârü’l-celiyye min muḫtaṣari’l-es̱bâti’l-Ḥalebiyye (Halep 1351/ 1932). Yûsuf el-Hüseynî el-Hanefî el-Halebî’nin Kifâyetü’r-râvî ve’s-sâmiʿ ve hidâyetü’r-râʾî ve’s-sâmiʿ, Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şerâbâtî’nin İnâleʾü’ṭ-ṭâlibîn li-ʿavâli’l-muḥaddis̱în, Abdurrahman Abdullah el-Hanbelî el-Halebî’nin Menârü’l-isʿâd fî ṭuruḳi’l-isnâd adlı eserlerinin muhtasarıdır. 4. el-Miṣbâḥ ʿalâ Muḳaddimeti İbni’ṣ-Ṣalâḥ. İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’nin hadis usulü hakkındaki eseriyle Zeynüddin el-Irâkī’nin şerhine yapılan ta‘likat olup her iki eserle birlikte yayımlanmıştır (Halep 1350; Beyrut 1993). 5. er-Ravżiyyât. Hamdânîler’den Seyfüddevle’nin ünlü şairi Sanevberî’nin çeşitli kaynaklardan derlediği şiirlerini ihtiva eder. 6. es̱-S̱eḳāfetü’l-İslâmiyye (Halep 1369/1950). İslâm kültür ve medeniyetinden, tefsir, fıkıh ve hadis alanındaki çalışmalardan, fıkhî mezheplerden ve dört Sünnî mezhebin İslâm ülkelerine yayılışından, tasavvuf, tarih, şiir ve edebiyat alanındaki çalışmalardan ve son dönemdeki fikir hareketlerinden

bahseder. 7. el-Meṭâlibü’l-ʿaliyye fi’d-dürûsi’d-dîniyye (Halep 1330).

Râgıb et-Tabbâh’ın dergilerde yayımlanan bazı makaleleri risâleler halinde basılmıştır. Tercemetü Kemâliddîn b. el-ʿAdîm, el-Medâris fi’l-İslâm, Mâ Cemaʿahû min şiʿri’l-edîb ʿÖmer b. Ḥabîb el-Ḥalebî ve es-Siyâse fi’l-Ḳurʾân bunlar arasında zikredilebilir. Ayrıca Muhibbüddin et-Taberî’nin es-Simṭü’s̱-s̱emîn fî menâḳıbi ümmehâti’l-müʾminîn (Halep 1328, 1346; Kahire 1402/1982; Beyrut 1418/1997), Hâkim en-Nîsâbûrî’nin el-Medḫal (el-Medḫal fî ʿilmi’l-ḥadîs̱, Halep 1353/ 1933), Hâzimî’nin el-İʿtibâr (Halep 1346/ 1927), Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Mişkâtü’l-envâr fî mâ ruviye ʿani’llâhi mine’l-aḫbâr (Halep 1346; Kahire 1369) ve Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî’nin el-Kevkebü’s-sârî fî ḥaḳīḳati’l-cüzʾi’l-İḫtiyârî (Halep 1349/1931) adlı eserlerini neşre hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü’n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebe’ş-şehbâʾ, Halep 1342/1923, I, 2-10; a.mlf., Ẕülḳarneyn ve seddü’ṣ-Ṣîn men hüve ... ve eyne hüve ... (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Küveyt 1424/2003, neşredenin girişi, s. 10-19; Serkîs, Muʿcem, II, 1655-1656; Brockelmann, GAL Suppl., III, 430; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 359; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IX, 305; Maʿa’l-Mektebe, s. 112; Ali Tantâvî, Ẕikreyât, Cidde 1409/1989, VII, 92; VIII, 145; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, 1, 81; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 269; Seyyid Alevî b. Abbas el-Hasenî, Fihristü’ş-şüyûḫ ve’l-esânîd, [baskı yeri yok] 1423/2003, s. 160-161.

Abdülkerim Özaydın

RAĞBET ve REHBET

(الرغبة والرهبة)

Arzu ve kaygı anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte rağbet "ümit ve arzu etme, isteme, yönelme, ihlâsla yalvarıp yakarma", rehbet ise "korkma, endişe etme, çekinme" anlamına gelir. Rehbet kökünden türeyen terehhüb korku sâikiyle Allah'a en mükemmel şekilde kulluk etmektir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "rġb", "rhb" md.leri). Kur'ân-ı Kerîm'de Zekeriyyâ ve Yahyâ peygamberlerden, "Onlar hayırlı işlerde koşuşur, ümit ederek (regaben) ve kaygı duyarak (reheben) dua ederlerdi, bize karşı pek saygılı idiler" (el-Enbiyâ 21/ 90) diye bahsedilmekte ve davranışları örnek olarak gösterilmektedir. Sadece Allah'tan korkmak gerektiğini belirten âyetlerde rehbet kökünden fiiller kullanılmış (el-Bakara 2/40; en-Nahl 16/51), kulun Allah'ın vaadlerine rağbet etmesi, bu vaadlerin gerçekleşeceği ümidiyle dua edip ona yönelmesi istenmiştir (el-İnşirâh 94/8). Rağbet ve rehbetle Allah'a dua etmek hadislerde de tavsiye edilmiştir (Müsned, III, 321; Buhârî, "Daʿavât", 5; Müslim, "Ẕikir", 56; Tirmizî, "Daʿavât", 16; Ebû Dâvûd, "Edeb", 98).

Hz. Peygamber'in bir defasında namazı biraz uzattığını gören sahâbîler bunun sebebini sorunca, "Rağbet namazı kıldım" cevabını almışlardı (Tirmizî, "Fiten", 14; İbn Mâce, "Fiten", 9). Resûl-i Ekrem büyük bir arzu ile Allah Teâlâ'dan bazı şeyleri talep ettiğinden bu namazı rağbet namazı diye nitelendirmiştir. Hz. Ömer'in, ölüm döşeğinde iken kendisinden sonraki idarî ve siyasî durumu kastederek dünyadan umutlu ve kaygılı olarak (râgib ve râhib) ayrılmakta olduğunu söylediği rivayet edilir (Buhârî, "Aḥkâm", 51; Müslim, "İmâret", 11).

Tasavvuf kaynaklarında rağbet ve rehbetin havf-recâ, kabz-bast, heybet-üns gibi çeşitli şekil ve dereceleri olduğundan bahsedilir. Allah'ın mekrinden emin olma (emn) ve yeis kavramları da bu hususlarla ilgilidir (bk. MEKR; YEİS). Sûfîler genellikle rağbeti recâdan daha kuvvetli bir ümit hali olarak görmüşler, rehbeti de recânın neticesi ve semeresi diye kabul etmişlerdir.

Kuşeyrî rağbeti fenâ ve bekā halleriyle irtibatlandırır. Zühd dünyaya rağbet etmemek, ona ilgi göstermemektir. Dünyaya rağbet etme halinin fenâsı âhirete rağbetin bekāsını gerektirir. Kul dünyaya uzak durduğu (zâhid olduğu) nisbette âhirete rağbet eder, onu ister. Rağbet ve rehbet havf ve recânın gereği olarak âbidlerin kalplerinde baskın his olarak bulunur (er-Risâle, s. 207, 211, 212, 217).

Hâce Abdullah-ı Herevî rağbet ve rehbetin üç türünden bahseder. Ehl-i hayır veya ehl-i haber adını verdiği zümrenin rağbeti ilimden kaynaklanır ve sahibini çalışıp çabalamaya sevkeder. Bu zümre ruhsatlardan kaçınır, azîmetlere göre hareket eder. Ehl-i hâlin rağbeti Hak'tan başka hiçbir şeye ilgi duymasına imkân vermez. Ehl-i müşâhedenin rağbeti ise saf ve halistir. Bunlar sadece Hakk'a rağbet eder, mâsivâdan ilgiyi keserler. Gazzâlî de nefis, kalp ve sırla ilgili olmak üzere rağbetin üç şeklinden söz etmiş ve nefsin sevaba, kalbin hakikate, sırrın Hakk'a rağbet ettiğini söylemiştir. Ona göre rehbet kulun ezelî takdirin kendi aleyhinde olabileceğini düşünüp endişelenmesidir (İḥyâʾ, I, 84).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî de Gazzâlî gibi rağbetin üç türü olduğunu söyler. Ona göre rağbetin birinci şekli sevap ummaktır; bu rağbetin mahalli nefis olup daha çok sıradan halk için söz konusudur. Kalbin rağbeti hakikate, sırrın rağbeti Hakk'adır; velîlerin ve âriflerin rağbeti bu kısma girer. Muhyiddin İbnü'l-Arabî rehbet konusunda da insanları üç gruba ayırır. Bazıları, Allah'ın günah işleyenler ve kötülük yapanlarla ilgili tehditlerinin gerçekleşmesinden, bazıları haklarındaki ilâhî hüküm ve ilmin olumsuz yönde değişeceğinden (er-Raʿd 13/39), bazıları da haklarındaki ilâhî hükmün ezelde olumsuz olması ihtimalinden ve bunun değişmeyecek olmasından (Kāf 50/29) korkarlar. İbnü'l-Arabî aynı hususların rağbet haline sebep olabileceğine dikkat çekmiştir (el-Fütûḥât, II, 701).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 321; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 223; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 102, 207, 211, 212, 217; Herevî,

Menâzilü’s-sâʾirîn, İstanbul 1310, s. 15; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1358/1939, I, 84; IV, 140; a.mlf., Taʿrîfü’l-İḥyâʾ (İḥyâʾ içinde), I, 84; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 701; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 57.

Süleyman Uludağ

RÂH

(bk. TARİKAT).

RÂHATFEZÂ

(راحت فزا)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Türk mûsikisinin en eski makamlarından biri olup çeşitli dönemlerde hicâz-ı muhâlif, hüseynî-aşiran perdesinde karar etmesinden dolayı hicaz-aşiran ve son olarak râhatfezâ diye adlandırılmıştır. Râhatfezâ isminin Tanbûrî İsmet Ağa tarafından verildiği söylenir. Durağı hüseynî-aşiran perdesi ve seyri inici olan makamın dizisi, hicaz ailesini meydana getiren makamlardan zirgüleli hicaz hariç diğer üçüne; hümâyun, hicaz ve uzzâl dizilerine hüseynî-aşiran perdesindeki hüseynî beşlisinin veya dizisinin bir bölümünün katılması ile meydana gelmiştir.

Makamın birinci mertebe güçlüsü, yarım karar sırasında seyre hâkim olan hicaz çeşidine göre nevâ veya hüseynî perdesidir. Eğer o esnada hâkim makam hicaz ise nevâ perdesinde rastlı, hümâyun ise yine nevâda bu defa bûselikli, eğer uzzâl ise hüseynîde uşşaklı yarım karar yapılır. İkinci mertebe güçlüsü ise dügâh perdesidir.

Asma karar bakımından zengin olan râhatfezâ makamında bu kararlar daha çok hicaz ailesi makamları gibidir. Nevâ ve hüseynî perdelerinden hangisi güçlü olarak kullanılmışsa diğeri asma karar olarak kullanılabilir. Bundan başka diğer bütün hicaz ailesinde olduğu gibi nîm-hicaz ve dik-kürdî perdelerinde çeşnisiz, dügâh perdesinde hicazlı, rast perdesinde nikrizli asma kararlar yapılabilir. Hüseynî-aşiran perdesindeki hüseynî beşlisine geçilince ırak perdesinde segâh ve ferahnâklı asma karar yapılır. Eğer yerindeki hicaz çeşnisi kullanılarak ırak perdesine kadar düşülürse ırakta hüzzamlı asma karar yapılmış olur. Yine hicazı değiştirmeden hüseynî-aşirana inildiğinde bu perdede karcığar, aynı şekilde yegâha kadar düşüldüğünde bu perdede basit sûzinak dizileri meydana gelir ve bu makamların o perdelerdeki şedlerine geçilmiş olur. Çünkü hüseynî-aşirandaki kalış uşşaklı, yegâhtaki ise rastlıdır. Fakat bunlar az kullanılır.

Nota yazımında donanımına hicaz makamı gibi si için bakiye bemolü, do ve fa için bakiye diyezi yazılır. Yegâh perdesine rast beşlisiyle düşülerek genişleyebilen râhatfezâ makamının yedeni yegâh perdesi olup makamın dizisini meydana getiren perdeler pestten tize hüseynî-aşiran, ırak, rast, dügâh, bûselik veya dik-kürdî,

nîm-hicaz, nevâ, hüseynî, eviç veya acem, gerdâniye ve muhayyerdir. Makamın seyrine hicaz ailesinden zirgüleli hicaz hariç diğer üç makamdan biriyle başlanılır. Bu dizide diğer hicaz çeşitlerine sık sık geçkiler yapılarak ve asma kararlar gösterilerek gezinildikten sonra güçlüde yarım karar yapılır. Yine hicaz ailesi makamlarında karışık gezinilerek inilip dügâh perdesinde hicaz ailesi sona erdirilir. Buradan hüseynî-aşirandaki hüseynî beşlisine geçilir. Nihayet bu beşli veya dizi parçasının gereği olan bûselik perdesi kullanılarak hüseynî-aşiranda hüseynî çeşnisiyle tam karar yapılır.

İsmet Ağa’nın ağır düyek usulündeki peşreviyle saz semâisi; Zekâi Dede’nin fer‘ usulünde, “Zülfün ki benim sünbül-i bâğ-ı hevesimdir” mısraıyla başlayan bestesi; yine İsmet Ağa’nın aksak semâi usulünde, “Nedir bu handeler bu işveler bu nâz ü istiğnâ” mısraıyla başlayan ağır semâisi; Zekâi Dede’nin, “Âşüfte-diliz dâm-ı hevâ meskenimizdir” mısraıyla başlayan yürük semâisi ve İsmâil Dede Efendi’nin sofyan usulünde, “Bir dilberi sevip bilmezem n’oldum” mısraıyla başlayan şarkısı bu makamın en güzel örnekleri arasında sayılır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkik u Tahkik (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 60; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 80-81; Suphi Ezgi, Nazarî-Ameli Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 233-234; IV, 255; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 168-169; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 552-554.

İsmail Hakkı Özkan

RÂHATOĞULLARI

XIII-XIV. yüzyıllarda Sivas ve çevresinde yöneticilik yapan ve kurdukları Dârürrâha ile tanınan bir aile.

Ailenin, hakkında bilgiye rastlanan ilk üyesi Ebü'l-Fezâil Kemâleddin Ahmed b. Râhat b. Hattâb olup Anadolu Selçuklu Sultanı III. Keyhusrev döneminde (1266-1284) Dîvân-ı İnşâ reisleri arasında adı geçmektedir. İbn Bîbî'nin, 629 (1232) yılı olaylarını anlatırken Sivas yakınlarında Kervansarây-ı İsfahânî diye bilinen bir ribâtın daha sonra Ribât-ı Kemâleddin Ahmed b. Râhat adıyla şöhret bulduğunu kaydetmesinden (el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, I, 420) bu ribâtın onun tarafından tamir ettirildiği veya satın alındığı anlaşılmaktadır. Kemâleddin Ahmed, 674'te (1276) İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'ın, oğlu Argun ile evlendireceği Anadolu Selçuklu Sultanı III. Keyhusrev'in kız kardeşi Melike Selçuk Hatun'un çeyizinin hazırlanması için görevlendirilmiştir. Safedî'ye göre Kemâleddin muteber ve eli açık bir kişiydi, ahfadı ve gulâmları vardı, Sivas'ta bir hankah vakfetti. Hacca giderken 725 Zilkadesinde (Ekim 1325) Kerek'te vefat etti ve Ca'fer-i Tayyâr'ın kabrinin yanına defnedildi. Ancak 721 (1321) tarihli Dârürrâha vakfiyesinde onun ve akrabasının Sivas Abdülvehhâb Kabristanı'nda medfun olduğu zikredilmektedir. Bu kayda göre Kemâleddin Ahmed'in cenazesinin Sivas'a getirilmiş olması muhtemelse de bu bilgiler kronolojik problemler taşımaktadır.

Ailenin ikinci önemli şahsiyeti Kemâleddin Ahmed'in oğlu Rükneddin Hattâb'dır. Rükneddin, 699'da (1299) Samsun mutasarrıfı olup Pervâneoğulları'ndan Mühezzebüddin Mesud'un saldırısı üzerine Samsun'u terkederek gemiyle Canik vilâyetine kaçmış, daha sonra Mesud Bey ile anlaşma yoluna gitmiştir (Aksarâyî, s. 206-207). Taşıdığı "es-sâhibü'l-kebîr, es-sâhibü'l-a'zam, es-sadrü'l-muazzam" unvanlarından onun İlhanlı işgali altındaki Anadolu'da genel vali Demirtaş'ın (Timurtaş) yanında itibarlı bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Bu aileyi şöhrete kavuşturan asıl faaliyetleri, tecdid kitâbesine göre Hattâb ile Emîr Hüseyin kardeşlerin 720 (1320) yılında kurdukları Dârürrâha'dır. Vakfiyeye göre ise Rükneddin Hattâb, bir yıl sonra babasından intikal eden Sivas içindeki Dârürrâha adını verdiği bu

mekânı gelirlerini buranın bakımına ve diğer cihetlere tahsis ettiği bazı yerlerle (bir bostan, iki köy, dört tuzla ve bir mezraa) birlikte vakfetmiştir. Bu vakıf çok amaçlı ve fonksiyonel bir organizasyondur. Bu mekâna "dârü'r-râha" (huzur evi) adının veriliş sebebi vakfiyede misafirlerin gelip burada konaklayacağı şeklinde açıklanmışsa da Rükneddin Hattâb'ın babasının adının bu isme ilham kaynağı olduğu anlaşılmaktadır.

Rükneddin bakım giderlerinden artan geliri beşe taksim etmiş, bir hissesini nitelikleri ve görevleri ayrıntılı biçimde verilen Dârürrâha personelinin maaş ve diğer giderlerine, mübarek gecelerde helva, aydınlatma, yaygı, kap vb. ihtiyaçlara ayırmış; ikinci hisseyle oğlu Ömer Bey'in ve onun küçük kızı Dilşâd'ın ihtiyaçlarının karşılanmasını, artan kısımla torununun evlendirilmesini, ailenin âzatlılarının çocuklarının ihtiyaçlarının giderilmesini ve borçlulara borç verilmesini şart koşmuştur. Üçüncü hissenin sarf yerleri vakfın asıl önemli yönünü teşkil etmektedir. Bunlar dârülaceze, huzur evi, yetimhane gibi sosyal kurumların Türkiye'deki ilk örneğini oluşturmaktadır. Vâkıfın akrabasından muhtaç olanlara yetecek kadar para, yaşlı kadınlar, dullar ve diğer muhtaç kadınlara, yaşlı erkeklere, fakirlerin teçhiz ve tekfinine, âmâlara, cüzzamlılara, kadı ve valinin hapsettiği kimselere değişik miktarlarda yardımda bulunulmasını, fakirlerin yetimlerine bakan ve eğitimleriyle uğraşanlara da güvenilir kişilerin belirleyeceği miktarın verilmesini şart koşmuştur. Burada cüzzamlı hastalara tahsisat ayrılmış olması önemlidir. Ortaçağ Avrupası'nda cüzzamlılar lânetlenip toplum dışına itilerek ölüme terkedilirken aynı çağın Türkiye'sinde himaye edilmektedir. Dördüncü hisseden isimleri verilen şahıslara belirlenen miktarlarda dirhem verilecek, mütevelli dışındaki idarî görevlilerin maaşları ödenecek, artanıyla Dârürrâha'nın diğer ihtiyaçları karşılanacaktır. Beşinci hisseyi ise mütevelli alacaktır. Zamanımıza intikal eden tecdid kitâbesine göre Dârürrâha 779 (1377) yılında Emîr Hüseyin'in oğlu Abdülvehhâb'ın oğlu Şeyh Hasan tarafından yenilenmiştir. Binası günümüze ulaşmayan Dârürrâha'nın Sivas'ta İmaret Camii'nin bulunduğu yerde kurulduğu tahmin edilmektedir.

Rükneddin Hattâb'ın diğer kardeşi el-Emîrü'l-mükerrem Alâeddin Ali 787'de

(1385) yeni bir vakıf kurup Dârürrâha'ya ek gelirler vakfetmiştir. Bazı araştırmalarda bu vakfiyenin muhtevası incelenmeden tarihinin 687 (1288) olarak okunduğu ve bunun Dârürrâha'nın asıl vakfiyesi kabul edildiği, böylece kuruluş tarihinin daha erkene alınmaya çalışıldığı görülür. Alâeddin Ali bir divan, yedi köy ve toplamı on yedi feddân olan beş arazinin gelirinin önce vakıfların tamirine harcanmasına, geriye kalanın yarısını erkek ve dörtte birini kız evlâdına, diğer dörtte birini ise kölelerine, vefatından sonra türbesine, zâviyeye ve mübarek gecelerde pişirilecek helva masrafına ayırmıştır. Dârürrâha'nın Osmanlı dönemi boyunca faaliyette olduğu arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Dârürrâha'ya sonradan adını veren Abdülvehhâb'ın 721 (1321) tarihli vakfiyede vâkıfın kendisinden sonra mütevelli olmasını istediği beşinci ve adını verdiği son kişi olduğu görülür. Sivas'ta 728 (1328) tarihli kabir kitâbesi bulunan Rükneddin Hattâb'ın kardeşi Emîr Hüseyin'in oğlu Çelebi Abdülvehhâb bu şahıs olmalıdır.

Râhatoğulları, daha sonra Dârürrâha'nın mütevellileri oldukları için Mütevellioğulları lakabıyla anılmaya başlanmıştır. Darâbât-ı Aşk adlı şiir kitabı bulunan ve 1909'da vefat eden şair Ömer İhyâ Efendi, birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Sivas'tan milletvekili seçilen, bu görevine 1943 seçimlerine kadar devam eden ve Sivas'ta kendi adıyla anılan kütüphaneyi kuran Yusuf Ziya Başara (ö. 1943) ile Vilâyât-ı Şarkıyye Müdâfaa-yı Hukūk-ı Milliyye Cemiyeti'ni İstanbul'da kuran yedi kişiden biri ve Türkiye İş Bankası'nın kurucu üyesi olan Mehmed Rasim Başara (ö. 1945) bu ailenin meşhur şahsiyetleridir. Yine bu ailenin bir yâdigârı olan ve 1827'de inşa edilen Sivas'taki Abdi Ağa Konağı son olarak Sivas Belediyesi tarafından restore edilmiş ve 5 Mayıs 2001 tarihinde hizmete açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Defter, nr. 578, s. 4-5, sıra 3, s. 56, sıra 4; BA, D.BŞM, nr. 1; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 418-419, 661; a.e.: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 420; II, 179; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 69, 206-207; Safedî, Aʿyânü'l-

ʿaṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Beyrut-Dımaşk 1418/ 1998, II, 320; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1419/1998, XVIII, 263-264; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 84-85; Amasya Târihi, II, 477-478; Max van Berchem - Halil Edhem, Matériaux pour un corpus inscriptionum Arabicarum III: Asie mineure, Caire 1910, s. 36-37; Rıdvan Nâfiz [Edgüer] - İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Anadolu Türk Tarihi Tedkîkatından Sivas Şehri, İstanbul 1928, s. 125-127, 149-150; A. Süheyl Ünver, Tesisinin 723üncü Senei Devriyesi Dolayısile Sivas Hastanesi Tarihçesi 1217-1940 Darürraha ve Cüzzamhane (Sivas Nümune Hastanesi 1939 Senesi Yıllığı'ndan ayrı basım), İstanbul 1941, s. 14; a.mlf., Sivasta Rahat Oğulları Darürrahası (Sivas Nümune Hastanesi 1940 Senesi Yıllığı'ndan ayrı basım), İstanbul 1942; a.mlf., Sivas Tıp Sitesi, Sivas 1980, s. 37-40; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 629; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 22-23, 26-27, Farsça metin, s. 36-37; Sadi S. Kucur, Sivas, Tokat ve Amasya'da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları -Vakfiyelere Göre- (doktora tezi, 1993), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 65-71; a.mlf., "XIV. Yüzyılda Sivas'ta Kapsamlı Bir Sosyal Dayanışma Kurumu: Darü'r-Raha Vakfı ve Kuruluş Tarihi Meselesi", Selçuklular Döneminde Sivas: Sempozyum Bildirileri 29 Eylül - 01 Ekim 2005 (haz. Kadir Küpeli v.dğr.), Sivas 2006, s. 399-405; Müjgân Üçer, "Sivas'ta Rahatoğulları Darürrahası", 38. Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı (ed. Nil Sarı v.dğr.), Ankara 2006, II, 403-420; N. Yücel Mutlu, Dâru'r-Râha'dan Abdiağa Konağı'na (Râhatoğulları / Mütevellîzâdeler) 1321-2001, Sivas 2003; Hikmet Denizli, Sivas Tarihi ve Anıtları, Sivas, ts. (Özbelsan), s. 69-70; İsmet Kayaoğlu, "Rahatoğlu ve Vakfiyesi", VD, XIII (1981), s. 1-29.

Sadi S. Kucur

RÂHATÜLERVAH

(راحة الأرواح)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Sözlükte “ruhları rahatlatan (makam)” anlamına gelen râhatü’l-ervâh Türk mûsikisinin en eski makamlarındandır. Daha çok dinî duyguların terennümünde kullanılan bu makam ırak perdesinde karar eden makamlar grubundandır. İnici bir seyir takip eden râhatülervah makamının dizisi, hicaz ailesini meydana getiren makamlardan zirgüleli hicaz hariç diğer hümâyun, hicaz ve uzzâl makamlarının dizilerine ırak perdesindeki segâh dörtlüsü veya ırak makamı dizisinin bir bölümünün eklenmesinden meydana gelmiştir.

Râhatülervah makamının başlangıç seyrinde hâkim olan hicaz ailesi makamlarıdır. Bu sebeple makamın güçlüsü de yarım karar sırasında kullanılan hicaz çeşidine göre değişir. Bunlardan hümâyun veya hicaz kullanılıyorsa güçlü perdesi nevâ olacağından bu perdede hümâyun için bûselikli, hicaz için rastlı, eğer uzzâl kullanılıyorsa bu defa güçlü hüseynî perdesi olacağından bu perdede uşşaklı yarım karar yapılır. Bununla beraber makamın giriş seyrinde hicaz makamı çok kullanıldığı için nevâ perdesinde rastlı yarım karar daha çok tercih edilir.

Bu makam asma kararlar bakımından zengindir. Hicaz ailesi makamlarının asma kararları bu makamda da aynen kullanılır. Bunlar nîm-hicaz ve dik-kürdîde çeşnisiz, dügâhta hicazlı, rast perdesinde nikrizli asma karardır. Ayrıca nevâ ve hüseynî perdeleri de asma karar olarak kullanılabilir. Bu perdelerden hangisinde güçlü olarak yarım karar yapılmışsa diğer hicaz dizilerinin güçlü perdeleri bu defa üzerlerindeki çeşnilerle asma karar perdesi olarak yer alır. Esasen hicaz ailesi makamları sık sık birbirine geçme özelliği taşır ve birinin güçlüsü diğerleri için asma karar perdesi olur. Yerindeki hicaz çeşnisiyle ırak

perdesine kadar düşülürse bu perdede hüzzam çeşnili, hüseynî-aşirana düşülürse uşşaklı, yegâha düşülürse rastlı asma kararlar yapılabilir. Böylece hüseynî-aşiranda karcığar, yegâhta sûzinak dizileri oluşur. Fakat tam karara gidilirken dik-kürdî perdesinin atılıp mutlaka segâh perdesinin kazanılmasını da burada hatırlatmak gerekir.

Nota yazımında donanımına hicaz makamı gibi si için bakiye bemolü, fa ve do için bakiye diyezinin yazıldığı makamda gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Portenin 1. çizgisindeki bakiye diyezli mi’yi (acem-aşiran) yeden olarak kullanan râhatülervah makamının dizisini meydana getiren perdeler pestten tize doğru ırak, rast, dügâh, segâh veya dik-kürdî, çârgâh yahut nîm-hicaz, nevâ, hüseynî, eviç veya acem, gerdâniye ve muhayyerdir. Râhatülervah kendi dizisi çok çeşnili ve geniş bir seyir alanına sahip olduğundan ayrıca genişletilmemiştir; ancak gerektiği takdirde tiz taraftan hicaz ailesi gibi bir iki seslik bir genişleme yapılabilir.

Makamın seyrine zirgüleli hicaz hariç hicaz ailesinin diğer makamlarından biriyle başlanır. Bu ailenin üç makamında karışık olarak gezinilip yarım karar sırasında kullanılan hicaz türüne göre nevâ veya hüseynî perdelerinde üzerlerinde bulunan çeşniyle yarım karar yapılır. Bu seyir sırasında gerekli yerlerde gereken asma kararlar gösterilir. Yine karışık gezinildikten sonra nihayet ırak dizisi veya ıraktaki segâh çeşnisine geçilip ırak perdesinde segâh çeşnisiyle tam karar yapılır.

Vardakosta Ahmed Ağa’nın darbeyn usulündeki peşreviyle aksak semâi usulündeki saz semâisi, Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi’nin zencir usulünde, “Unutturur gamı ol kâmrânı söyletsek” mısraıyla başlayan bestesi, Tab‘î Mustafa Efendi’nin, “Hat geldi ruh-i dilbere nevbet bize düştü” mısraıyla başlayan yürük semâisi ve Ahmed Hüsâmeddin Dede’nin Mevlevî âyini bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla‘, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 14a, 33a; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkik u Tahkik (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 61; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 39-40; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 169-170; IV, 251; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 189-190; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 497-500.

İsmail Hakkı Özkan

RAHBÎ

(الرحبي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî er-Rahbî (ö. 577/1182)

İslâm miras hukukuna dair er-Raḥbiyye adlı manzum eseriyle tanınan Şâfiî fakihi

(bk. er-RAHBİYYE).

er-RAHBİYYE

(الرحبيّة)

Şâfiî fakihi İbnü'l-Mütefennine er-Rahbî'nin (ö. 577/1182) İslâm miras hukukuna dair manzum risâlesi.

Asıl adı Ġunyetü'l-bâḥiṡ (Buġyetü'l-bâḥiṡ) ʿan cümeli'l-mevârîṡ olup recez tarzında nazmedilmesinden dolayı ve yazarına nisbetle daha çok el-Urcûzetü'r-Raḥbiyye (el-Manẓûmetü'r-Raḥbiyye) diye meşhur olmuştur. 180 beyitten oluşmaktadır. İbnü'l-Mütefennine'nin (el-Mütekkıne, el-Mütkıne şeklinde kayıtlar da mevcut olup bu adlandırmanın kaynağı bilinmemektedir) künyesi Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Hasan er-Rahbî'dir. Kâtib Çelebi risâleyi yanlışlıkla başka bir kişiye ait gösterir. Rahbî, Bağdat'la Rakka arasında Fırat kıyısında yer alan Rahbetü Mâlik b. Tavk'ta 497'de (1104) doğdu. Bağdat Nizâmiye Medresesi hocalarından Ebû Mansûr İbnü'r-Rezzâz'ın öğrencisi olduğuna bakılırsa muhtemelen eğitim amacıyla Bağdat'a gelmiş, fakat daha sonra Rahbe'ye dönerek burada yaşamış ve 9 Zilkade 577'de (16 Mart 1182) vefat etmiştir.

er-Raḥbiyye, manzum olması ve fıkhın ferâiz gibi karmaşık bir bölümünü başarılı bir tarzda özetlemesi, ayrıca mezhepler arası görüş ayrılıklarının çok olmadığı bir konuyu içermesi sebebiyle sadece Şâfiî mezhebinde değil diğer mezhep çevrelerinde de şöhret bulmuştur. Eser, yazarları bilinse bile onlardan soyutlanarak âdeta anonim bir niteliğe bürünen ve son asırlarda İslâm ilim çevrelerinde genellikle ezberlenmek üzere "mecmûatü mütûn" adıyla bir araya getirilen temel ders kitapları (Elfiyye, Süllem vb.) arasına girmiştir. Özellikle XVII. yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde yetişen âlimlerin yetişme aşamasında okudukları eserler listesinde er-Raḥbiyye'nin sıkça zikredildiği görülmektedir.

Eser üzerine onlarca şerh ve hâşiye çalışması gerçekleştirilmiş ve bazı şerhleriyle birlikte birçok baskısı yapılmıştır. İlk defa İngiliz şarkiyatçısı Sir William Jones tarafından İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanmış (The Mahomedan Law of Succession to the Property of Intestates, London

1782), 1876’dan itibaren Kahire’de ve İstanbul’da, ardından çeşitli yerlerde defalarca neşredilmiştir (Kahire 1273, 1276, 1280, 1295, 1303, 1323; İstanbul 1302). Şinşevrî’nin şerhine Bâcûrî’nin yazdığı hâşiyeden yararlanarak notlarla zenginleştirilmiş Fransızca bir çevirisini J. D. Luciani gerçekleştirmiş (Traité des successions musulmanes [ab intestat] extrait du commentaire de la Rahbia par Chenchouri, de la glose d’el-Badjouri et d’autres auteurs arabes, Paris 1890; Cezayir 1896), İngilizce bir çevirisi daha yayımlanmıştır (al-Farâ ͗id: the Law of Inheritance in Islam, Arabic text, parallel translation and commentary in English, Singapur 1979).

er-Raḥbiyye üzerine kaleme alınan şerhlerin çoğunluğu Şâfiî mezhebine ait olmakla birlikte içlerinde Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî mezhebine mensup âlimlerin yazdığı şerhler de mevcuttur. Bunlardan matbu olanların başlıcaları şunlardır: 1. Sıbtu’l-Mardînî, Şerḥu’r-Raḥbiyye (Atıyye el-Kahvetî’nin hâşiyesiyle birlikte, Bulak 1284; Kahire 1315; nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1409/1989; nşr. Mustafa Dîb el-Bugā, Dımaşk 1408/1988). Bu şerhe yazılan pek çok hâşiyeden Muhammed b. Ömer el-Bakarî’ninki en çok bilinenidir (Bulak 1284; Kahire 1277, 1298, 1303, 1304, 1305, 1310; nşr. Mustafa Dîb el-Bugā, Dımaşk 1408/ 1988). 2. Abdullah b. Muhammed eş-Şinşevrî, el-Fevâ ͗idü’ş-Şinşevriyye fî Şerḥi’l-Manẓûmeti’r-Raḥbiyye. Eserin en yaygın şerhi olup pek çok hâşiyesi arasında Bâcûrî’ninki öne çıkmaktadır (bk. ŞİNŞEVRÎ). 3. İbn Galbûn el-Misrâtî, Tuḥfetü’l-iḫvâni’l-behiyye ʿale’l-Muḳaddimeti’r-Raḥbiyye (nşr. es-Sâih Ali Hüseyin, Trablus 1399). 4. Ebû Bekir b. Ahmed es-Sebtî, Şerḥu’r-Raḥbiyye (Şinşevrî’nin Fetḥu’l-ḳarîbi’l-mücîb adlı eserinin kenarında, Kahire 1345). Bunlardan başka Cemâleddin el-İsnevî, Muhammed b. İbrâhim es-Sellâmî, Celâleddin es-Süyûtî’nin şerhleri anılabilir.

el-Manẓûmetü’r-Raḥbiyye’yi İbnü’l-Hâim et-Tuḥfetü’l-(en-Nefeḥâtü’l-)ḳudsiyye fi’ḫtiṣâri’r-Raḥbiyye adıyla ihtisar etmiş; bunu Zekeriyyâ el-Ensârî (el-Fetḥatü’l-insiyye), Sıbtu’l-Mardînî (el-Lümʿatü’ş-Şemsiyye), Bedreddin Muhammed b. Muhammed el-Kerecî el-Bekrî (el-Levâmiʿu’l-Bedriyye), Mahmûd b. Ali el-Bikāî el-Gazzî (el-Minḥatü’l-Biḳā ͗iyye) ve Burhâneddin İbn Ebû Şerîf şerhetmiştir. Eser üzerine ayrıca İbnü’l-Mukrî el-Yemenî’nin Muḫtaṣarü’r-Raḥbiyye adlı bir çalışması vardır.

er-Raḥbiyye’ye dair son dönemde yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır:

Muhammed Şeybe el-Hamed el-Fakī, Teysîrü’l-mesâʾili’l-farażiyye bi-şerḥi’l-Manẓûmeti’r-Raḥbiyye (Kahire 1366/1946); Faysal b. Abdülazîz Âlü Mübârek, es-Sebîketü’ẕ-Ẕehebiyye ʿale’l-Manẓûmeti’r-Raḥbiyye (Kahire 1379/1959); Muhammed Sa‘d b. Abdullah er-Rabâtî, el-Ḳalâʾidü’ẕ-Ẕehebiyye bi-Şerḥi’l-Manẓûmeti’r-Raḥbiyye (Kahire 1381/1961); Ali Abduh Yahyâ eş-Şeref, el-Leʾâli’l-fıḍḍiyye ʿalâ metni’r-Raḥbiyye (San‘a 1419; Dımaşk 1998); Muhammed Necîb Hayyâta, er-Ravżatü’l-behiyye ʿalâ metni’r-Raḥbiyye (Halep 1411/1990).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 35; Sübkî, Ṭabaḳāt, VI, 156; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 17; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1211, 1246-1247; Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, Beyrut, ts., I, 339, 446; Serkîs, Muʿcem, I, 574, 928; Brockelmann, GAL, I, 490-491; Suppl., I, 675-676; II, 155; Îżâḥu’l-meknûn, II, 414; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 99; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 166; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 47; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 2006, s. 188-189.

Murteza Bedir

RAHİBE

(bk. RUHBAN).

RAHÎM

(bk. RAHMÂN).

RAHİMEHULLAH

(رحمه الله)

Sahâbeden sonraki âlimler için kullanılan dua cümlesi.

İmlâ meclislerinde hadis yazılırken veya müzakere edilirken sahâbeden sonraki âlimlerden birinin adı geçtiğinde rahimehullāh (Allah ona rahmet / merhamet etsin) demek müstehap ve mendup görülmüştür (Şemseddin es-Sehâvî, III, 259). Bu dua bazan “rahmetullāhi aleyh” şeklinde de kullanılmıştır. Kur’an’daki, “Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla, kalplerimizde iman edenlere karşı kin bırakma! Rabbimiz! Sen çok şefkatli, çok merhametlisin” meâlindeki âyet (el-Haşr 59/10) Selef hakkında rahmet okumanın delili kabul edilmiştir (Cemâleddin el-Kāsımî, XVI, 104). Rahmet kelimesi Allah’a nisbet edildiğinde kuluna nimet vermesi ve ona lutufta bulunması anlamına gelmekte olup (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rḥm” md.) dua cümlesi olarak Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekte, fakat hadislerde çokça kullanılmaktadır. Hz. Peygamber’in, “Allah bize ve Mûsâ peygambere rahmet etsin” şeklindeki duası (Müslim, “Feżâʾil”, 172) bu örneklerden biridir (ayrıca bk. Wensinck, el-Muʿcem, “rḥm” md.).

“Rahimehullah” duası, yaklaşık IV. (X.) yüzyıla kadar sadece vefat edenler için değil yaşayanlar için de kullanılmıştır. Ahmed b. Mehdî’nin Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm ile konuşmaya başlarken ona, “Ey Ebû Ubeyd! Allah sana rahmet etsin” diye hitap ettiği, muhaddislerin de birbirlerine, “Allah bize ve size rahmet etsin, bizi ve sizi bağışlasın” diye dua ettikleri (Sem‘ânî, s. 101, 149) bilinmektedir. Hz. Peygamber’in, “Allahım! Başlarını kazıtarak ihramdan çıkanlara rahmet et” demesi (Buhârî, “Ḥac”, 127; Müslim, “Ḥac”, 317; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 79) yaşayanların birbirine bu şekilde dua etmesinin delili sayılmıştır.

İmlâ meclisinde hocanın söylediklerini başkalarına nakleden talebe derse giriş faslını bitirdikten sonra hadis yazdıran hocaya dönerek, “Allah sana rahmet etsin, hangi hocalardan hadis rivayet edeceksin?” diyerek hadis

dersini başlatır (Nevevî, s. 169). Yahyâ b. Eksem kadılık, başkadılık, vezirlik görevlerinde bulunduğunu, fakat talebenin, “Allah sana rahmet etsin, hangi hocalardan hadis rivayet edeceksin?” sözü kadar hiçbir şeyin kendisini sevindirmediğini söylemiştir (Hatîb el-Bağdâdî, II, 71). Abbâsî halifeleri Me’mûn ve Mansûr’un da hadis rivayet ederek bu duayı almayı çok istedikleri ve bunun özlemini duydukları nakledilmiştir (Şemseddin es-Sehâvî, III, 257-258).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 71; Sem‘ânî, Edebü’l-imlâʾ ve’l-istimlâʾ (nşr. M. Weisweiler), Beyrut 1401/1981, s. 101, 103, 149; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 242-243; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1408/1988, s. 145, 169; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, III, 73-74, 256-259; Cemâleddin el-Kāsımî, Tefsîrü’l-Ḳāsımî: Meḥâsinü’t-teʾvîl (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1376/1957, XVI, 104.

Erdinç Ahatlı

RAHİP

(bk. RUHBAN).

RAHLE

(الرحلة)

Genelde diz çökerek veya bağdaş kurarak önüne oturulup üzerinde kitap okunan açılır kapanır yahut üzerinde yazı da yazılabilen düz tablalı, sabit ayaklı (ders rahlesi) şekillerde yapılan küçük bir kürsü, masa türüdür. Daha çok Kur'an'ı yerden yüksek tutarak gereken saygıyı göstermek ve başlangıçta çok ağır olan mushafları rahat okuyabilmek ihtiyacından doğmuştur. Rahle isminin binek hayvanlarının semer / eyeri için Arapça'da kullanılan rahl / rahal kelimesinden geldiği sanılmaktadır.

Arapça kaynaklarda açılır kapanır rahlelere genellikle kürsî, kürsiyyü'l-mushaf, üzeri düz ders rahlelerine ise mindade (المنضدة) veya minassa (المنصّة) denildiği görülmektedir.

Rahleye dair en eski rivayet Ömer b. Abdülazîz'le (ö. 101/720) ilgilidir. Halife, mevlâsı Müzâhim'e bir rahl (veya "ricl", İbn Sa'd, V, 366; krş. İbn Asâkir, XLV, 219) satın almasını söylemiş, onun bu siparişi beytülmâle ait bir tahtadan bizzat yapması üzerine de fiyatını tesbit ettirip değer biçilen yarım dinar yerine hazineye 2 dinar ödenmesini istemiştir (a.g.e., a.y.). Batı'da 800-810 yıllarına tarihlenen bir resimde Saint Matthieu'nun (Matta) sandalyede otururken önündeki tek ayaklı, eğik tablalı rahle benzeri yüksek bir sehpada İncil'ini yazarken tasvir edildiği görülmektedir (Janson, I, 295, lv. 386).

Rahle denilince ilk akla gelen, tek parça kalın bir tahtadan dişli-geçme olarak yapılmış iki kanatlı, açılır kapanır (X şeklinde) tiplerdir. Bunlar abanoz, pelesenek, meşe, şimşir, ceviz, karaağaç ve kiraz gibi dayanıklı sert ağaçlardan, 4-4,5 cm. kalınlığında bir tahtanın menteşe vazifesi gören geçme dişlerin oyulacağı yere kadar (genellikle 1/3) ortadan ikiye biçilmesi ve dişlerin oyularak kanatların belli bir açıdan fazla açılmayacak derecede (yaklaşık 110°) çapraz duracak şekilde tesbit edilmesi suretiyle meydana getirilir. Safedî, "kürsiyyü'n-nesh" dediği rahlelerin kanatlarının birbirine geçen dişlerinden bahsederken onları, İskenderiyeli şair Ebû Mansûr Zâfir

b. Kāsım el-Haddâd’ın ayrılık zamanı sevgililerin parmak parmağa kenetlenmiş ellerine benzetir (el-Vâfî, XVI, 526-527). Ayak kısmının olduğu gibi bırakılıp çeşitli tekniklerle süslendiği veya mihrap yahut kemer şeklinde oyularak ağır ağaçlardan yapılan rahlenin hafifletildiği görülmektedir.

Tasvirî sanatlarda XIII. yüzyıl Bağdat okulundan itibaren ortaya çıkan (Janson, I, 277) açılır kapanır tip rahlelerin bugüne gelen en eski örnekleri yine XIII. yüzyıla aittir ve Anadolu Selçuklu yapısıdır. Bunlardan İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde muhafaza edilen (Envanter nr. 247), 66 × 29 cm. boyutlarında ceviz bir rahlenin üst tezyinat panolarının bordüründeki derin oyma sülüs kitâbede Ebü’l-Feth Keykâvus b. Keyhusrev Burhân adı geçmektedir (I. veya II. Keykâvus olduğu konusu tartışmalıdır). Ortalardaki kareler içinde birbirini tamamlayan dua cümleleri yer alır. Mihrap oymalı ayak panolarında üst üste yerleştirilmiş palmet motiflerinin iki yanına eğri kesim ve yuvarlak derin oyma tekniğiyle işlenen düğmeli rûmîler yerleştirilmiştir (Çulpan, lv. 1, rs. 1, A-B). Selçuklu Veziri Sâhib Ata tarafından 678’de (1279) Mevlânâ Dergâhı’na vakfedildiği anlaşılan ve halen Konya Mevlânâ Müzesi’nde bulunan rahlenin (Envanter nr. 332) mihrap şeklindeki oyuğu kısmen kafes işi ve eğri kesim düğmeli rûmî, palmet ve kıvrık dal motifleriyle süslenmiştir. Alt panoların üst kısmında bir kitâbe şeridi yer alır. Bu rahlenin en önemli özelliği üst panonun iç kısmına lakeyle yapılan, ortada çift başlı kartal ve kenarlarda aslan motiflerinin oluşturduğu hükümdarlık arması görünümündeki süslemedir (Çulpan, lv. 2, rs. 2, 2A; Riefstahl, s. 361-373).

Osmanlı döneminde rahleler oyma ve kafes işi (ajur) teknikleri yanında sedef, fildişi, mors dişi, bağa, kemik, kıymetli maden veya farklı renkte ahşap gibi malzemelerle yapılan kakma ve mozaik şeklinde sedef ve bağa kaplamalarla da süslenmiştir. Kafes işi tekniği uygulanmış açılır kapanır bir örnek XVII. yüzyıl başlarına ait olup İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’ndedir (Envanter nr. 104). Ayaklarının arası geniş bir dikdörtgen şeklinde tamamen oyulan rahle, zencirek motifli bordürlerin içinde on iki köşeli yıldızların merkez oluşturduğu kafes işi geometrik süslemelerle bezenmiştir (Çulpan, lv. 23, rs. 17). Osmanlı açılır kapanır rahleleri içinde kaplama tekniğinde geometrik motiflerle süslenmiş rahleler daha çok XVIII. yüzyıl ve sonrasına aittir. Bunlardan Türk ve İslâm Eserleri

Müzesi’nde yer alan örnek (Envanter nr. 78) ince bir sedef ve bağa işçiliğine sahiptir (a.g.e., lv. 27). Tanzimat sonrasındaki Batı tarzı tezyinat rahlelerde de görülür. Topkapı Sarayı Müzesi Şehzadeler Dairesi’nde mevcut (Envanter nr. 8/496), XIX. yüzyıla ait dört ayaklı ders rahlesi şeklinde olan fakat üzerinde, yazı yazmaya imkân vermeyen açılmış kitap görünümünde sabit bir kitap koyma yeri bulunan bir rahlenin üst yüzü kadife kaplıdır. Bu kadife kaplama, sırmayla işlenen dal ve çiçekler ortasında karşılıklı Abdülmecid tuğralarıyla tezyin edilmiştir (a.g.e., lv. 34, rs. 37). Osmanlı rahlelerinin şeklen buna benzeyen, ancak üzerindeki kitap koyma yerinin açılır kapanır biçimde ortadan menteşeli olması sebebiyle altlarındaki dayanakların katlanarak kanatların özel yuvalarına yatırıldığı, böylece üst

yüzeyin yazı yazmaya elverişli hale getirildiği bir de karma tipi bulunmaktadır (a.g.e., lv. 28, rs. 27, lv. 57, rs. 73).

Mısır’da görülen bir rahle tipi de vâiz kürsüsü ile birlikte onun bir bölümü olarak yapılanlardır. Bu tiplerde normal bir vâiz kürsüsünün bir yanı vâizin vaaz verirken kitabını koyacağı, battal boy ağır mushafların da konulabileceği büyüklükte “V” şeklinde yapılmış ve bu rahleli kürsüler yapıldıkları asrın üslûbuna uygun biçimde tezyin edilmiştir (a.g.e., lv. 59-60, rs. 77-80; Hasan Abdülvehhâb, I, 227, 228; II, 110, lv. 165).

Semerkant’ta eskiden Bîbî Hanım Camii’nin içinde iken binanın bir kısmının yıkılmasıyla dışında kalan taştan yapılmış büyük ve sabit rahle çok ilgi çekici bir mimari eser niteliğindedir (Lentz - Lowry, s. 87, figür 26). Parke taş döşeli yüksekçe bir platformun ortasında dokuz kare prizma mermer ayağa oturtulmuş, 2,30 × 2 m. boyutlarındaki mermer bir tabla üzerine yatık vaziyette karşılıklı yerleştirilen iki mermer dik üçgen prizmanın kitap koyma yerini teşkil ettiği rahle bilinen en büyük rahledir. Tablanın kenarları fazla derin olmayan mukarnaslarla, kitap koyma yerinin dik yüzleri kitap cilt kapağı görünümünde süslemelerle ve kenarları yazı kuşaklarıyla kaplanmıştır. Üzerine konulan mushafın ancak ayakta okunmasına imkân veren rahle, yazılardan anlaşıldığına göre Timurlu Hükümdarı Uluğ Bey (1447-1449) tarafından o yıllarda yazılmış çok büyük bir mushafı tâzim için özel olarak yaptırılmıştır (a.g.e., s. 84).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 366; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XLV, 219; Safedî, el-Vâfî, XVI, 526-527; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), X, 386; Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa‘rânî, Levâḳıḥu’l-envâri’l-ḳudsiyye fî beyâni’l-ʿuhûdi’l-Muḥammediyye, Kahire 1393/1973, s. 50; Nureddin Rüştü Büngül, Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul 1939, s. 190; L. A. Mayer, Islamic Woodcarvers and Their Works, Geneva 1958, s. 24; Cevdet Çulpan, Rahleler, İstanbul 1968, s. XVI, XVII, 1 vd., 4 vd., 26 vd., 60, lv. 1, 2, 2A, 3, 4, 4A, 5, 16-27, 28, 34, 37, 38, 57, 59-60, 79, 80, 81; T. W. Lentz - G. D. Lowry, Timur and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century, Los Angeles 1989, s. 47, 84, 85, 87; Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu’l-mesâcidi’l-es̱eriyye fi’l-Ḳāhire, Kahire 1993, I, 227, 228; II, 110, lv. 165; Talip Zeki Şenyurt, Türk ve İslam Eserleri Müzesindeki Kakmalı Rahleler (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü s. 3, 6, 18 vd., 36 vd.; H. W. Janson, History of Art, New York 1995, I, 277, 295, lv. 365, 386; Nazan Ölçer v.dğr., Türk ve İslam Eserleri Müzesi, İstanbul 2002, s. 104, 141, 256; “Kürsiyyü’l-muṣḥaf”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Kahire 1426/ 2005, s. 880, 881, 882, 883; R. M. Riefstahl, “A Seljuq Koran Stand with Lacquer-Painted Decoration in the Museum of Konya”, The Art Bulletin, XV/4, New York 1933, s. 361-373; Şinasi Acar, “Osmanlı Rahleleri”, Antik ve Dekor, sy. 69, İstanbul 2002, s. 94 vd.; Mehmet Büyükçanga, “Türk-İslâm Sanatında Rahle”, Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 2, Konya 2006, s. 113 vd.; Pakalın, III, 5.

Nebi Bozkurt

RAHMÂN

(الرحمن)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “merhamet etmek, severek ve acıyarak korumak” anlamındaki rahmet (ruhm, merhamet) kökünden türeyen rahmân kelimesi “şefkat ve merhamet eden, acıyan” demektir. Kelimenin kök mânasında “yufka yürekli olmak, acımak, birinin üzüntüsüne ortak olmak” gibi beşerî-duygusal unsurlar bulunduğundan Allah’a nisbet edildiğinde “sonsuz merhametiyle lutuf ve ihsanda bulunan” şeklinde anlam verilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rḥm” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “rḥm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “rḥm” md.). Bazı lugat âlimleri rahmân kelimesinin İbrânîce olduğunu ileri sürmüş, ayrıca Câhiliye döneminde tevhid inancı çerçevesinde kullanılmasının Yahudiliğin etkisini gösterdiği iddia edilmiştir (Cevâd Ali, VI, 31, 37-41; Yıldırım, sy. 4 [1980], s. 25-29, 33-40). Fakat âlimlerin büyük çoğunluğu birinci iddiayı reddetmiş, rahîm gibi rahmânın da “rahmet” kökünden türediğini belirtmiştir (meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, s. 164-166). Arapça ile İbrânîce arasındaki yakınlık ise bilinen bir husustur. Kelimenin Câhiliye döneminde tevhid inancı çerçevesinde kullanılmasını ise tabii görmelidir, çünkü bütün ilâhî dinler tevhid ilkesinde birleşmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de rahmet kavramı Tevrat’a, Kur’an’a, Hz. Peygamber’e ve insanlara nisbet edilmiştir. Allah’a izâfe edilen rahmet kavramı 119 yerde fiil kalıbında, doksan iki yerde rahmet şeklinde geçmektedir. Rahmân ismi elli yedi, rahîm ismi -Hz. Peygamber’e nisbet edildiği (et-Tevbe 9/128) bir yer hariç- 114 yerde tekrarlanmıştır. Dört âyette “erhamü’r-râhimîn” (merhamet edenlerin en merhametlisi), iki âyette “hayrü’r-râhimîn” (merhamet edenlerin en hayırlısı) terkipleri geçmektedir. Rahmân ismi altı âyette rahîm ile birlikte, diğer yerlerde tek başına kullanılmıştır. Rahîm ise yine esmâ-i hüsnâdan olan gafûr, azîz, raûf, tevvâb, ber, vedûd isimleri ve bir yerde rab ismiyle birlikte, üç âyette de müminlerle ilişkili olarak zikredilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rḥm” md.). Bu iki ismin Kur’an’daki kullanılışlarından hareketle rahmânın Allah lafzı gibi zâtî isim

yerinde, rahîmin ise sıfat konumunda olduğunu söylemek mümkündür. Rahîmin birlikte geçtiği diğer ilâhî isimler daha çok onun muhtevasını pekiştirmektedir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kur'an'da Allah'a nisbet edilen rahmet kavramının, yer aldığı metin bağlamında iman, İslâm, nübüvvet, Kur'an, mağfiret, cennet gibi mânevî; yağmur, rızık, çeşitli nimetler gibi maddî lutuf ve ihsan karşılığında kullanıldığını belirtir (Nüzhetü'l-aʿyün, s. 331-334).

Rahmân ve rahîm isimleri İbn Mâce ile Tirmizî'nin rivayet ettikleri esmâ-i hüsnâ listelerinde yer almış ("Duʿâʾ", 10; "Daʿavât", 82), ayrıca muhtelif hadislerde Allah'a nisbet edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, "rḥm" md.). Bir kutsî hadiste Cenâb-ı Hakk'ın, "Ben rahmânım, hısım ve akrabalık da adımdan ayırdığım rahîm kelimesiyle anılmıştır. Akrabalık ilgisini sürdürenle ben de ilgimi devam ettiririm, bu ilgiyi kesenlerden ben de ilgimi keserim" buyurduğu rivayet edilmiştir (Müsned, I, 191, 194; Ebû Dâvûd, "Zekât", 45; Tirmizî, "Birr", 9). Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber'in sohbet meclislerinden kalktığı sırada ashabı için yaptığı duanın son kısmı şöyledir: "Allahım! Dünya hayatını varlık amacımızın ve ilmî gücümüzün

nihaî hedefi kılma, bize merhamet etmeyeni başımıza musallat etme!" (Tirmizî, "Daʿavât", 79).

Müslümanların çokça tekrar ettiği besmele üç isim içermektedir: Allah, rahmân, rahîm. Burada rahmân ve rahîm kelimeleri Allah isminin sıfatı olup besmele ile Fâtiha sûresi hariç Kur'an'da ve hadislerde rahmân kelimesi başka bir isme sıfat olarak kullanılmamıştır (el-Bakara 2/163 âyeti için bk. Beyzâvî, I, 157). Bir âyette dua ve ibadetlerin Allah adına olabileceği gibi rahmân adına da yapılabileceği, zira Allah'ın, zâtına delâlet eden isimlerinin bulunduğu ifade edilmiştir (el-İsrâ 17/110). Ayrıca naslarda rahmânın izâfet veya cer harfleri aracılığıyla başka kelimelerle ilişkili olmaması, dolayısıyla değişiklik kabul eden fiil özelliği taşımaması kendisine ilâhî isimle sıfat arasında bir konum sağlamıştır. Kur'an'da Zekeriyyâ, Yahyâ, Meryem, Îsâ, İbrâhim ve Mûsâ'dan, son âyetlerinde de Hz. Peygamber'den bahseden Meryem sûresinde Allah lafzının sadece iki yerde geçmesine karşılık rahmânın on altı yerde geçmesi dikkat çekicidir. Bunun sebebi, muhtemelen kelimenin ortak bir kavram konumunda

bulunması ve insan gönlünü Allah'a yaklaştıran bir içeriğe sahip olmasıdır. İbn Cerîr et-Taberî, rahmân kelimesinin yaratıcıya ait bir isim olarak Câhiliye devrinde kullanılmadığını söyleyenlerin yanıldığını belirtmiş ve bu kelimenin yer aldığı bazı şiir örnekleri zikretmiştir (Câmiʿu'l-beyân, I, 87-88). Yine Taberî, rahmân kelimesinin mahlûka nisbet edilemeyeceği noktasında âlimler arasında ittifak bulunduğunu kaydetmiştir (a.g.e., I, 89). İstisnaî kullanımlar ya yersiz veya mecazi sayılmıştır (Kādî Abdülcebbâr, XX/ 2, s. 206). Rahmân ve rahîm isimlerinin ikisinin birden Allah'tan başkasına nisbet edilmesi mümkün değildir; çünkü bunlar, Kur'an'da 114 defa tekrarlanan besmelede Allah lafzı ile beraber O'nun zâtına izâfe edilmiştir. Ayrıca, "İlâhınız tek bir ilâhtır, O'ndan başka tanrı yoktur. O rahmân ve rahîmdir" meâlindeki âyetle (el-Bakara 2/163) benzeri diğer âyetler bu iki ismi zât-ı ilâhiyyeye has kılmaktadır (el-Fâtiha 1/2-3; en-Neml 27/30; Fussılet 41/2; el-Haşr 59/22).

Rahmân ve rahîmin ilâhî isimler olarak anlam farkları üzerinde durulmuştur. Yaygın kanaate göre rahmân dünya hayatında herkesi, rahîm ise âhirette sadece müminleri kapsayan ilâhî rahmeti ifade eder. Nitekim Kur'an'da Allah, rahmetinin her şeyi kuşattığını beyan ettikten sonra onu son peygambere iman edip belli niteliklere sahip olan kimselere ileride ayrıca lutfedeceğini belirtmiştir (el-A'râf 7/156-157; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "rḥm" md.). Hattâbî iki isim arasındaki farkı, "Rahmân mevsufuna nisbet edilişinde hususilik, mânasında umumilik ifade ederken rahîm nisbetinde umumilik, mânasında hususilik taşır" cümlesiyle dile getirmiştir (Şeʾnü'd-duʿâʾ, s. 39). Aslında her iki ismin tecellileri hem dünya hem âhiret hayatı için geçerli olup belirgin etkileri açısından bir hususiliğin atfedilebileceği söylenebilir. Çünkü Allah'ın isim ve sıfatlarını zamanın öncesi ve sonrası açısından sınırlandırmak mümkün değildir. Bu anlayış, birçok âlim tarafından benimsenen rahmân ile rahîm arasında mâna farkının bulunmadığı görüşüne de uyar. Esmâ-i hüsnâ eserlerinin hemen hepsinde Abdullah b. Abbas'a nisbet edilen, "Rahmân ve rahîm şefkat ve merhamet (rikkat) ifade eden Allah'ın iki ismi olup her biri ötekinden daha rakiktir" sözü de bunu anlatır.

İnsana nisbet edildiğinde rahmet veya merhamet kavramına verilen "birinin üzüntüsüne ortak olmak, ona acıyarak yardım etmek" şeklindeki duygusal mânanın Allah'a izâfe edilmesi câiz değildir. Bununla birlikte O'nun

merhameti diğer bütün varlıkların merhametiyle kıyaslanamayacak derecede çoktur; zira nicelik açısından sonsuz, nitelik açısından beklenenden üstündür. İnsanların merhametleri duygusal bir içerik taşıdığından bunun gereğini yerine getirmek onlar için psikolojik bir ihtiyaçtır. Halbuki Allah için böyle bir şey söz konusu değildir. Allah, dünya hayatında dostlarının yanı sıra düşmanlarını da lutuf ve nimetlerine mazhar kılmaktadır. Bazıları, âhirette kâfirler hakkında adaletle hükmedilmesinin bir rahmet vesilesi olacağını söylemişse de rahmet adaletin de ötesinde bir muhteva taşıdığından başkalarına zulmetmeyen kâfirlerin Allah'ın rahmetiyle bir gün cehennem azabından kurtulmasının mümkün olduğunu ileri sürmek mümkündür (bk. AZAP; CEHENNEM).

Rahmân, rahîm, raûf, vedûd, velî gibi kavramlar vasıtasıyla Allah'a nisbet edilen nihayetsiz merhamet sıfatı ile tabiatta görülen zararlı nesne ve olayların, hastalık, zulüm ve fakirlik gibi sıkıntıların nasıl bağdaştırılacağı hususu üzerinde durulmuştur. Gazzâlî bu hususta Mâtürîdî'nin şer problemine bakışına (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 141, 169-170) paralel bir yöntem benimseyerek insan açısından şer diye nitelendirilen her şeyin içinde bir hayrın bulunduğunu, sözü edilen nesne veya olaydan şerrin yok edilmesi halinde hayrının da ortadan kalkacağını belirtir ve bunun için kangren olan bir organın kesilmesiyle bedenin ölümden kurtulmasını örnek verir. Gazzâlî hayrın (bedenin selâmeti) doğrudan, şerrin ise (organın kesilmesi) dolaylı biçimde ilâhî iradeye dahil olduğunu söyler. Allah'ın erhamü'r-râhimîn olduğundan şüphe edilmemesi gerektiğini, fakat ilâhî tasarrufun bütün sırlarına vâkıf olmanın da mümkün olmadığını vurgular (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 67-70; bk. ŞER).

Rahmân ve rahîm isimlerinden kulun alabileceği nasip konusunda en güzel yorumu yine Gazzâlî'nin yaptığı söylenebilir. Ona göre rahmân isminden elde edilecek feyiz kalp gözü perdeli olan kulları şefkat ve nezaketle uyarmak, günahkârlara hakaret nazarıyla değil merhamet nazarıyla bakmak, dünyada işlenen her günahı bir musibet kabul edip onu ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Çünkü her mâsiyet onu işleyeni Allah'tan uzaklaştırır, böylesi en çok acınmaya lâyık olan kimsedir. Rahîm isminden alınabilecek nasip ise fakirlerin ihtiyacını gidermeye gayret etmektir. Serveti ve nüfuzuyla bunu gerçekleştiremeyen kimse sıkıntıya düşenlere dua etmeli ve üzüntülerine ortak olmalıdır (a.g.e., s. 67). Bazı âlimler rahmân ve rahîm isimlerini "lutuf

ve ikram” mânasına alarak fiilî sıfatlar içinde mütalaa etmişse de çoğunluk bu isimleri irade sıfatına bağlamak suretiyle zâtî isim ve sıfat grubuna dahil etmiştir. Rahmân ve rahîm latîf, raûf, vedûd, velî isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Ma‘mer b. Müsennâ, Mecâzü’l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, I, 21-22; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 84-89; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 28-29; Mâtürîdî, Âyât ve süver min Teʾvîlâti’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003, s. 15-17; a.mlf., Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 141, 169-170; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 38-43; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 35-39; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 200; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 47; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XX/2, s. 206-207; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 117a-118b; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 65-70, 170; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 74b-78b; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 331-334; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/ 1984, s. 164-182; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, I, 157; Elmalılı, Hak Dini, I, 31-33;

J. Jomier, “Le nom divin al-rahmân”, Mélanges Louis Massignon, Damascus 1957, II, 361-381; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 31, 37-41; G. C. Anawati, “Rahman et rahim dans les Lawāmi‘ al-bayyināt de Fakhr al-Dīn al-Rāzī”, Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani (ed. M. E. Marmura), Albany 1984, s. 63-77; Suat Yıldırım, “er-Rahman Vasfının Kur’ân-ı Kerîm’de Kullanılışı”, İİFD, sy. 4 (1980), s. 21-40.

Bekir Topaloğlu

RAHMÂN SÛRESİ

(سورة الرحمن)

Kur'ân-ı Kerîm'in elli beşinci sûresi.

Çoğunluğun görüşüne göre Mekke döneminde nâzil olmuştur. İbn Mes'ûd ve Mukātil'den gelen bazı rivayetlerde Medine'de indiği belirtilmişse de muhteva ve üslûbu dikkate alındığında Mekke döneminde indirilen sûrelerle benzerlik gösterdiği anlaşılır. Adını ilk âyette geçen "rahmân" kelimesinden alır. Sûrenin hemen hemen tamamında ilâhî rahmetin yansımalarından söz edildiği için bu adlandırma aynı zamanda içeriğiyle uygunluk gösterir. Yetmiş sekiz âyet olup fâsılaları iki âyette ر, yedi âyette م , diğerlerinde ن harfleridir. Rahmân sûresinde ikil (tesniye) bir anlatış biçimi hâkimdir. Bunun sûrede otuz bir defa tekrar edilen, "Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?" meâlindeki hitabın insanlara ve cinlere yönelik olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Sûrenin baş tarafında insanın ve cinlerin yaratılışından söz edildikten başka (âyet: 14-15) daha sonra da insanlara ve cinlere birlikte hitap edilir (âyet: 31-36).

Tabiatın yaratılışı ve işleyişini, insanların ve cinlerin hizmetine verilişini, Allah'ın huzurunda mükellef tutulan bu iki türün âhiret âlemindeki hayatını konu edinen sûrenin muhtevasını iki bölüm halinde ele almak mümkündür. Birinci bölüm Allah'ın insana verdiği değerin vurgulanmasıyla başlar ve yaratıcının ihsan ettiği nimetlere dair bazı örnekler verilir. Bunların başında Cenâb-ı Hakk'ın insana okumayı, düşünüp anladığı ve duyduğu şeyleri anlatmayı öğretmesi gelir. Bu nimetler arasında belli bir hesap ve düzen içinde insana hizmet için görevini yerine getiren güneş, ay, yıldızlar, gök ve yer, ağaçlar, bitkiler, çeşit çeşit meyveler, yer küresinin su kısmını oluşturan denizlerde hâkim olan düzen ve bunların hayat için sağladığı faydalara temas edilir. Ardından yeryüzünde bulunan herkesin öleceği, sadece azamet ve kerem sahibi Allah'ın bâki kalacağı, göklerde ve yerde mevcut herkesin O'ndan talepte bulunduğu, tabiatı O'nun yönettiği ve tabiatın işleyişine kimsenin müdahale edemeyeceği belirtilir (âyet: 1-36). Sûrenin ikinci bölümünde kıyametin kopmasına değinilerek suçluların (inkârcılar) kötü

âkıbeti kısaca tasvir edilir (âyet: 37-45); daha sonra dünyada iken rabbinin huzuruna çıkma endişesini taşıyan müminler zümresinin cennet hayatı anlatılır. Bu tasvirler arasında çeşit çeşit ağaçlar, meyveler, pınarlar, kalınacak yerler ve hûrilerden söz edilir (âyet: 46-78).

Rahmân sûresi, Kur'ân-ı Kerîm'de sûre başlarındaki besmelerle birlikte 169 defa tekrarlanan ve her şeyi kuşatan ilâhî rahmeti remzeden "rahmân" ismiyle başlar; Allah'ın azamet, kerem ve lutuf sahibi oluşunu ifade eden "zü'l-celâli ve'l-ikram" ismiyle sona erer. Mekke döneminin sonlarında nâzil olduğu anlaşılan Rahmân sûresi uyarının yanında düşündürücü, özendirici ve ufuk açıcı hitapları, gönülleri etkileyen lafız ve mâna sanatlarıyla sevgi, esenlik ve barış dini olan İslâm'a çağrısını bir defa daha tekrarlar.

Câbir b. Abdullah'tan nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber ashabına Rahmân sûresini okumuş, onların sükût etmesi üzerine de, "Ben bu sûreyi kendilerine mahsus gecede cinlere okuduğumda sizden daha güzel bir karşılık verdiler. 'Rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?' âyetlerine geldiğim zaman onlar, 'Hayır, ey rabbimiz, senin nimetlerinden hiçbirini inkâr etmeyiz, hamd ve şükür sana mahsustur' dediler" buyurmuştur (Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳur'ân", 55; İbrâhim Ali, s. 320-321). Bazı tefsir kitaplarında Übey b. Kâ'b yoluyla Hz. Peygamber'den nakledilen, "Rahmân sûresini okuyan kimse Allah'ın kendisine lutfettiği nimetlerin şükrünü yerine getirmiş olur" mânasındaki rivayetin (meselâ bk. Zemahşerî, VI, 19; Beyzâvî, IV, 229) mevzu olduğu kabul edilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 722; Zemahşerî, I, 684-685).

Angelika Neuwirth bir makalesinde (bk. bibl.) Rahmân sûresinde yer alan ikili formların ve özellikle "cennetân" (iki cennet) ifadesi üzerinde durmuştur. Sûre hakkında yapılan diğer çalışmalar arasında Şevkī Dayf'ın Sûretü'r-Raḥmân ve süver ḳıṣâr adlı eseri (Kahire 1971), yan yana bulundukları halde birbirine karışmayan ve her birinden inci ve mercan çıkan iki denizin (âyet: 19-22) coğrafî yeri hakkında Muhammed Mütevellî'nin makalesi ve Angelika Neuwirth ve M. A. S. Abdel Haleem'in makaleleri (bk. bibl.) zikredilebilir.

Celvetî şeyhi Abdülhay Celvetî, Tefsîr-i Ba'z-ı Süver-i Kur'âniyye adlı

Türkçe eserinde açıkladığı on bir sûreden biri de Rahmân sûresidir (İÜ Ktp., TY, nr. 9771, vr. 23b-26a). Halûk Nurbâki de pozitif bilimin verileri ve bazı teorilerden faydalanarak yaptığı sûre tefsirlerinden birini Rahmân sûresine ayırmıştır: Kur'an'ın Hârika Mesajları I, Rahmân ve Vâkıa Sûreleri Yorumu (İstanbul 1988, s. 7-75). Rahmân sûresinin 26. âyetindeki "küllü men aleyhâ fân" (yeryüzünde bulunan her canlı fânidir) ibaresi Osmanlılar'da mezar taşlarına yazılması âdet olan ibareler arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXVII, 67-95; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), I, 684-685; VI, 19; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXIX, 83-138; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 229; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VI, 484-505; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 722; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve maḳāṣıdühâ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1980, II, 169-175; M. A. S. Abdel Haleem, "Context and Internal Relationships: Keys to Quranic Exegesis a Study of Surat al-Rahmân (Qur'an Chapter 55)", Approaches to the Qur'ān (ed. G. R. Hawting - A. Shareef), London 1993, s. 71-98; A. Neuwirth, "Quranic Literary Structure Revisited: Surat al-Rahmân between Mythic Account and Decodation of Myth", Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature (ed. S. Leder), Wiesbaden 1998, s. 388-420; a.mlf., "Symmetre und Paarbildung in der Koranischen Eschatologie. Philologisch-Stilistisches zu Surat ar-Rahmân", MUSJ, L/1 (1984), s. 445-480; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 320-321; Muhammed Mütevellî, "et-Taṭbîḳu'l-coġrâfî li-mâ câʾe fî ḳavlihî teʿâlâ 'merace'l-baḥreyni yelteḳıyân'", Mecelletü Külliyyeti'l-ʿulûmi'l-ictimâʿiyye, II, Riyad 1978, s. 245-269; Zuhûr Ahmed Azher, "er-Raḥmân", UDMİ, X, 223-224; Seyyid Muhammed Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, "Sûre-i er-Raḥmân", DMT, IX, 386-387.

M. Kâmil Yaşaroğlu

RAHMÂNİYYE

(الرحمانيّة)

Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının Sîdî Muhammed b. Abdurrahman el-Gaştûlî'ye (ö. 1208/1794) nisbet edilen bir kolu.

Sîdî Muhammed b. Abdurrahman, Cezayir şehrinin doğusundaki Berberî Gaştûle kabilesinin Âyt İsmâil koluna mensuptur. Soyu Fas'ta ilk İslâm devletini kuran İdrîsîler'e dayanır. İlk eğitimini Curcura'daki zâviyede Seyyid Hüseyin b. A'râb'dan aldıktan sonra tahsiline Şeyh Muhammed b. Ebü'l-Kāsım et-Tâcdîvî'nin yanında devam etti. 1740'ta hac dönüşü Kahire'de kalıp eğitimini Ezher'de sürdürdü. Daha sonraki yıllarda Mâlikî fakihi olarak tanınan ve Halvetiyye tarikatının Derdîriyye kolunu kuracak olan arkadaşı Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr vasıtasıyla Ezher ulemâsının reisi Seyyid Muhammed b. Sâlim el-Hifnî'nin öğrencileri arasına katıldı; aynı zamanda Halvetiyye'nin Hifniyye kolunun kurucusu olan bu zata mürid oldu. Şeyhi tarafından tarikat faaliyetleri için Sudan'ın batısındaki Dârfûr'a, oradan da Hindistan'a gönderildi. Altı yıl sonra Kahire'ye döndüğünde Hifnî onu halife tayin edip memleketi Cezayir'e yolladı. 1177 (1763-64) veya 1183 (1769-70) yılında doğup büyüdüğü köye gelerek Mağrib'de ilk Halvetî zâviyesini açtı ve çok sayıda mürid edindi. Kabîliye bölgesine yayılan şöhreti oradaki diğer tarikat mensuplarını rahatsız etmeye başlayınca 1790'lı yılların başında bölgeden ayrılıp Hâmme'ye yerleşti ve faaliyetleriyle bütün Cezayir üzerinde etkili olmaya başladı. Burada da halkın dinî yaşantısını yanlış yönlendirdiği yolunda artan muhalefet üzerine Cezayir şehri Mâlikî müftüsü Seyyid el-Hâc Ali b. Emîn başkanlığındaki meclis tarafından muhakeme edildi, yanlış bir fikrinin ve davranışının olmadığına karar verildi. Bu olayın ardından Cezayir beylerbeyi onu sarayına davet ederek onurlandırdı. 1208'de (1794) vefat eden Muhammed b. Abdurrahman biri köyünde, diğeri Hâmme'de iki kabrinin bulunması dolayısıyla "Ebû Kabreyn" lakabıyla anılmıştır. Kaynakların çoğunda şeyhin, köyünde ölüp buraya defnedildiği kaydedilmektedir.

Rahmâniyye tarikatının silsilesi Muhammed b. Abdurrahman'ın şeyhi

Muhammed b. Sâlim el-Hifnî'de Halvetiyye'nin Hifniyye koluyla birleşir. Hifniyye Bekriyye'nin, Bekriyye Karabaşiyye'nin, Karabaşiyye de Halvetiyye-Şâbâniyye'nin bir şubesidir. Muhammed b. Abdurrahman'dan sonra Âyt İsmâil'deki zâviye Rahmâniyye'nin merkez zâviyesi olarak kabul edilmiş ve makamına damadı Ali b. Îsâ el-Mağribî geçmiştir. Onun döneminde ülkenin her tarafında açılan zâviyelerle Rahmâniyye, Cezayir'in en yaygın tarikatı haline gelmiş ve etkisi Tunus eyaletine kadar ulaşmıştır. Bu dönemde Tunus'un Nefta şehrindeki zâviyede faaliyet gösteren halifesi Şeyh Mustafa b. Muhammed b. Azzûz ile birlikte tarikatta Azzûziyye diye anılan bir kol meydana gelmiştir. Ali b. Îsâ'nın vefatından (1835) sonra Rahmâniyye silsilesi Seyyid Ebü'l-Kāsım, Seyyid el-Hâc Beşîr el-Fâsî, Muhammed b. Ebü'l-Kāsım, el-Hâc Ammâr, Seyyid Muhammed el-Cehdî ve Muhammed Ameziyân b. Haddâd şeklinde devam etmiştir.

1830 yılında Fransa'nın Cezayir'i işgali sürecinde Rahmâniyye, Fransızlar'a karşı en fazla direniş gösteren tarikat oldu. Tarikatın Bû Saâde'de bulunan Hâmil Zâviyesi şeyhi Muhammed b. Ebü'l-Kāsım direnişin en önemli isimlerinden Abdülkādir el-Cezâirî'ye destek verdi. 1856'da başlatılan direnişte müridlerini silâhlandırarak mücadeleye katılan Şeyh el-Hâc Ammâr ertesi yıl geri çekilmek zorunda kaldı ve Cezayir'i terkedip Tunus'a yerleşti. 1870'te ortaya çıkan Muhammed el-Mukrânî'nin baş kaldırısına da en büyük desteği Saddûk Zâviyesi şeyhi Muhammed Ameziyân b. Haddâd ve oğlu Şeyh Azîz verdi. Fransızlar bu isyanı ancak 85.000 askerden oluşan bir ordu sevkederek kanlı bir şekilde bastırabildiler. Fransızlar'ın tutuklayıp hapsettikleri Şeyh Muhammed Ameziyân 1873'te hapiste ölünce makamına oğlu Şeyh Azîz geçti. Fransızlar, bu isyandan sorumlu tuttukları Şeyh Azîz'i de babası gibi hapsedip Saddûk Zâviyesi'ni yıktılar ve şeyhi Büyük Okyanus'taki sömürgelerinden Yeni Kaledonya adasına sürdüler. Şeyh Azîz buradan gizlice kaçmayı başarıp Arabistan'a gitti ve Cidde'de yaşamaya başladı. Yaptıklarından pişmanlık duyduğuna Fransızlar'ı inandırması üzerine 1895'te tedavi olmak amacıyla Paris'e gitmesine izin verildi. Kısa bir süre sonra ülkesine döndü. 1897 yılında vefat etti ve Kostantîne şehrinde defnedildi. Fransız sömürge idarecileri, Cezayir'de karşılaştıkları bu baş kaldırıdan sonra Hâmme'deki zâviyeye yerlilerin girişini yasaklayınca Rahmâniyye müntesipleri Hâmil'deki zâviyeyi ana zâviye olarak kabul etti. Bu zâviyenin şeyhi Seyyid Mustafa b. Ebü'l-Kāsım, Cezayir sömürge valisiyle yaptığı görüşme sonunda

Hâmme’deki zâviyenin tekrar açılmasını sağladı. Rahmâniyye mensuplarının 1897 yılında 156.214 kişi olarak tesbit edilen sayısı 1961’de 230.000 civarına ulaşmıştır. Müntesipleri daha çok Cezayirliler’den oluşan tarikatın en fazla yayıldığı yerler başta Kâbiliye bölgesi olmak üzere Kostantîne, Annâbe, Betna, Biskre ve Sahrâ’dır.

Rahmâniyye’nin zikir usulü Halvetiyye ile genelde aynı olmakla birlikte Muhammed b. Abdurrahman’ın bu usulde bazı değişiklikler yaptığı belirtilmektedir. Günlük zikir olarak toplu halde kelime-i tevhid cezbeye gelinceye kadar 12.000-70.000 defa tekrarlanır, daha sonra üçer defa Allah, hû, hak, hay, kayyûm ve kahhâr isimleri zikredilir. Büyük zikir denilen haftalık zikir Hz. Peygamber’e salavat getirmekten ibarettir. Bu zikre perşembe günü öğleden sonra başlanıp cuma günü ikindi vaktine kadar devam edilir. Müridlerin virdleri istiâze, istiğfar, kelime-i şehâdet, Fâtiha sûresi ve bazı dualardan ibarettir. Muhammed b. Abdurrahman başta olmak üzere Rahmâniyye şeyhleri ve mensuplarının kaleme aldıkları eserlerin büyük bir kısmı yazma halindedir. Muhammed b. Bâştârzî’nin er-Raḥmâniyye isimli eseri oğlu Mustafa’nın şerhiyle birlikte Jacques A. Cherbonneau tarafından Journal asiatique’te (1852) tanıtılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

L. Rinn, Marabouts et Khouan: Etude sur l’Islam en Algérie, Alger 1884, s. 454-480; B. G. Martin, Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa, Cambridge 1976, s. 39, 120; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu’l-Cezâ᾿iri’l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, IV, 47-51; Ebü’l-Kāsım Sa‘dullah, Târîḫu’l-Cezâ᾿iri’s̱-s̱eḳāfî, Cezayir 1981, I, 506-509; Hamdan Khodja, Le Miroir, Paris 1982, s. 50-52; O. Depont - X. Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes (ed. M. J. Cambon), Paris 1987, s. 382-413; J. Clany-Smith, “Between Cairo and the Algerian Kabylia: The Rahmaniyya Tariqa 1715-1800”, Muslim Travellers (ed. D. F. Eickelman), London 1990, s. 200-216; a.mlf., “The Man with Two Tombs: Muhammad Ibn ‘Abd al-Rahman, Founder of the Algerian Rahmaniyya, ca. 1715-1798”, Manifestation of Sainthood in Islam (ed. G. M. Smith - W. Ernst),

Istanbul 1993, s. 147-169; J. Ganiage, Histoire contemporaine du Maghreb, Paris 1994, s. 224; W. S. Haas, “The Zikr of the Rahmanija-Order in Algeria: A Psycho-Physiological Analysis”, MW, XXXIII/1 (1943), s. 16-28; D. S. Margoliouth, “Rahmâniye”, İA, IX, 605-607; a.mlf., “Raḥmāniyya”, EI² (Fr.), VIII, 413-414; Nâsırüddin Saîdûnî, “Cezayir”, DİA, VII, 495; Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, a.e., XV, 393; Cengiz Kallek, “Hifnî”, a.e., XVII, 478; Kerim Kara, “Karabaş Velî”, a.e., XXIV, 370.

Ahmet Kavas

RAHMET

(الرحمة)

Şefkat gösterip lutufta bulunma anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte masdar olarak "merhamet etmek, severek ve acıyarak korumak", isim olarak "şefkat, merhamet" anlamına gelir. Râgıb el-İsfahânî, rahmet kavramının temel mânasının "acınacak durumda bulunan kimseye yönelik yufka yüreklilik ve şefkat" olduğunu, Allah'a nisbet edildiğinde merhametin ürünü olan "lutufta bulunma" mânasına alınması gerektiğini söyler (el-Müfredât, "rḥm" md.; ayrıca bk. MERHAMET).

Kur'ân-ı Kerîm'de 114 yerde geçen rahmet kelimesi doksan iki yerde zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir. Ayrıca 119 yerde fiil kalıbında, elli yedi yerde rahmân ve 114 yerde rahîm ismi şeklinde yine Allah'a izâfe edilmiştir. Cenâb-ı Hak dört âyette "erhamü'r-râhimîn", iki âyette "hayrü'r-râhimîn" olarak nitelendirilmiştir. Kur'an'da rahmet Tevrat'a, Kur'an'a, Hz. Peygamber'e ve insanlara da nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "rḥm" md.). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kur'an'da Allah'a izâfe edilen rahmet kavramının ifade ettiği mânaları şöyle sıralamıştır: İman, İslâm, nübüvvet, Kur'an, mağfiret ve cennet türünden olmak üzere mânevî; yağmur, rızık vb. maddî nimetler. Kur'an'da sayılamayacak kadar çok olduğu ifade edilen (İbrâhîm 14/ 34; en-Nahl 16/18) ilâhî nimetlerin hepsi ilâhî rahmetin kapsamı içinde yer alır.

Kur'ân-ı Kerîm'de ilâhî rahmetin her şeyi kuşattığı, Cenâb-ı Hakk'ın rahmeti kendisine "farz kıldığı" (merhameti ilke edindiği) belirtilmiştir (el-A'râf 7/156; el-Mü'min 40/ 7; el-En'âm 6/12, 54). Bir kutsî hadiste, "Benim rahmetim gazabımı aşmıştır" buyrulduğu gibi (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 1, "Tevḥîd", 55; Müslim, "Tevbe", 14-16) Buhârî ile Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste ("Edeb", 19; "Tevbe", 17-19) Resûl-i Ekrem, Cenâb-ı Hakk'ın, rahmeti 100 parçaya ayırıp birini yeryüzüne yönelttiği, bu sayede bütün canlıların merhamet duygusu ve içgüdüsüyle davranışlar sergilediği, geride kalan doksan dokuz merhametini ise âhiret hayatına

bıraktığı bildirilmiştir. Rahmetle ilgili olarak A. J. Wensinck'in el-Muʿcem'inde ("rḥm" md.) on bir sütunluk bir yer işgal eden hadis kaynaklarında birçok rivayet ilâhî rahmetin enginliğini, insanların birbirine ve diğer canlılara karşı merhametinin yüceliğini dile getirir. Allah'ın kullarına olan merhametinin kaybettiği çocuğunu aramaya koyulan annenin merhametinden çok daha fazla olduğu (Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Tevbe", 22), Medine'de Resûlullah'ın biat aldığı kadınlara gösterdiği şefkat ve nezaket karşısında onlardan birinin, "Allah ve resulünün bize karşı olan merhameti, her birimizin bizzat kendisine olan acımasından daha fazladır" dediği nakledilmiştir (Tirmizî, "Siyer", 37). Resûl-i Ekrem, "Ben rahmet peygamberiyim" derken (Müslim, "Feżâʾil", 126; Tirmizî, "Daʿavât", 118) herhalde, "Seni âlemlere rahmet olmak üzere gönderdik" meâlindeki âyete (el-Enbiyâ 21/107) atıf yapıyordu. Esasen onun müminlere kendi canlarından daha yakın olduğu da ifade edilmiştir (el-Ahzâb 33/6).

İnanmayanlar dahil olmak üzere Kur'an'da herhangi bir kimsenin ilâhî rahmetten uzak tutulduğuna dair bir beyan yoktur, ancak bunun dünya hayatı için söz konusu olduğu şüphesizdir. Ayrıca bu, dünyada herkese eşit imkânların verildiği mânasına gelmez. Çünkü dünya bir imtihan ve yükümlülük âlemi olup kişiler çeşitli sınavlardan geçirildiği gibi hak ettikleri ceza veya mükâfatları ebedî âleme de ertelenebilir. Âhiret âlemiyle ilgili mükâfat ve nimetlere gelince, ilâhî rahmetin her şeyi kuşattığını ifade eden âyetin devamında bu rahmete hak kazanacakların nitelikleri ümmî olan o resul ve nebîye ve onunla indirilen Kur'an'a (nûr), Allah'ın âyetlerine iman edenler, resule tâbi olup saygı gösterenler, onu destekleyenler, kötülüklerden sakınanlar, zekât verenler şeklinde sıralanır (el-A'râf 7/156-157). Bunlara diğer bazı âyetlerde namaz kılma, Allah'a ve resulüne itaat etme (Âl-i İmrân 3/132), Allah'tan günahlarının bağışlanmasını dileme (en-Neml 27/46), hicret edip Allah yolunda elinden gelen gayreti sarfetme (el-Bakara 2/ 218) unsurları da eklenmiştir.

İlâhî rahmetle ilâhî muhabbet arasında özellikle uhrevî hayat açısından anlam yakınlığının bulunduğu şüphesizdir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın sevdiği kulların nitelikleri arasında iyilikte bulunma, günahlardan dönüş yapma, maddî ve mânevî temizliğe riayet etme, kötülüklerden sakınma, sabretme, tevekkül etme ve adaletli olma sayılırken sevmediklerinin

nitelikleri de şöyle belirtilmiştir: Meşrû sınırları aşma, bozgunculuk yapma, alabildiğine nankör ve günahkâr olma, inançsızlık, zulüm, kibir, böbürlenme, israf ve şımarıklık (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “yuḥibbü”, “lâ yuḥibbü” md.leri). Her şeye rağmen kendisini Allah’ın kulu bilen kimsenin O’nun rahmetinden ümit kesmemesi gerekir. Kur’an’da Allah’ın rahmetinden ümit kesmenin kâfirlere has bir özellik olduğu ifade edilmiştir (a.g.e., “ḳnṭ”, “yʾs” md.leri; ayrıca bk. RAHMÂN).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 588; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 15-17; Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî, el-Vücûh ve’n-neẓâʾir (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Dımaşk 1419/1998, s. 340-345; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 471-472; Elmalılı, Hak Dini, I, 31-37, 74-81; Suat Yıldırım, Kur’ân’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 111-127; Kadir Polater, Kur’ân’da Rahmet Kavramı (doktora tezi, 1997), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17-20, 95-100, 102-106.

Abdülhamit Birışık

RAHMETULLAH el-HİNDÎ

(رحمة الله الهندي)

Rahmetullāh b. Halîlirrahmân el-Hindî el-Keyrânevî ed-Dihlevî (ö. 1308/1891)

Hıristiyanlığa yönelik İzhârü'l-ḥaḳ adlı reddiyesiyle tanınan Hintli âlim.

1 Cemâziyelevvel 1233 (9 Mart 1818) tarihinde Hindistan'ın Utar Pradeş eyaletine bağlı Muzaffernagar'ın Keyrâne kasabasında doğdu. İlk öğreniminin ardından Delhi'ye giderek Mevlânâ Muhammed Hayât, Şah Abdülganî ed-Dihlevî ve Müftü Sa'dullah gibi hocalardan ders aldı. Hocaları arasında Mevlânâ Ahmed Ali, Hâfız Abdurrahman Çiştî, Mevlânâ İmam Bahş Sehbâî, Hakîm Feyz Muhammed ve Lokarşem gibi âlimler de yer alır. Rahmetullah, öğrenimini tamamladıktan sonra kendi kasabasında açtığı medresede ders okutmaya başladı. Ancak ülkedeki misyoner faaliyetleri üzerinde yoğunlaşmak amacıyla hocalığı bıraktı. Bu arada Delhi'de babasının yerine Hintli racanın yardımcılığı görevine başladıysa da kısa süre sonra yerini kardeşi Muhammed Celîl'e bıraktı.

Rahmetullah el-Hindî, misyonerlik konusundaki eseri İzâletü'l-evhâm'ın neşrinden sonra Karl Gottlieb Pfander ile yazışmaya başladı. 23 Mart 1854 tarihli mektubunda Pfander'e önemli konuların tartışılacağı bir münazara yapılmasını teklif etti. Münazara konuları nesih, İncil'in tahrifi, Îsâ'nın ulûhiyyeti, teslîs, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Kur'an'ın Allah kelâmı oluşundan ibaretti (Seyyid Abdullah el-Hindî, s. 95-122). Agra'daki

Church Missionary Society'e ait bir mekânda yapılan münazarayı ülkenin çeşitli yerlerinden gelen kalabalık bir dinleyici kitlesi izledi (Muhammed Selîm b. Muhammed Saîd, s. 33-36; DeHart, s. 45). Tartışmayı İngilizler adına bölgede bulunan ilim adamı Sir William Muir yönetti. Pfander'in yanında rahip Thomas Valpy French, Rahmetullah el-Hindî'nin yanında Hıristiyanlığa dair geniş birikimi olan tabip M. Vezîr (Vezîrüddin) Han bulunuyordu. 10-11 Nisan 1854'te gerçekleştirilen münazarada daha

konular bitmeden Pfander tartışmadan çekildi. Bu durum Rahmetullah'ın üstün geldiği ve Pfander'in yenildiği şeklinde yorumlandı (münazaranın geniş bir özeti için bk. İmdâd Sâbirî, s. 214-221; DeHart, s. 45-49; Seyyid Abdullah el-Hindî, s. 123-167). Rahmetullah, teslîs inancının aklî bakımdan tutarsızlığı ve İncil'in ilâhî bir kitap olma vasfını kaybetmesi konularını öne çıkardığı münazarada rakibini Batı kaynaklarını kullanarak mağlûp etmiştir (Powell, Muslims and Missionaries, s. 255).

Rahmetullah ile Pfander arasındaki yazışma münazaradan sonra bir süre devam etti. Bu arada Pfander, münazarada karşı tarafın kullandığı Kitâb-ı Mukaddes eleştirisine ve Hz. Îsâ'ya dair kitapları İngiltere'den getirtip inceledi. Church Missionary Intelligencer dergisinde münazara ile ilgili bir rapor yayımladı (V, London 1854, s. 258). Bu hususta İẖtitâm Dînî Mübâḥaṣa ka adlı bir de kitabı çıktı (Agra 1855) (Powell, Muslims and Missionaries, s. 259-260). Seyyid Abdullah el-Hindî Ekberâbâdî yazışmaların ve münazaranın raporu niteliğinde Urduca iki ciltlik bir eser hazırladı (Agra 1854), bu eser Veḳāʾiʿu'l-münâẓara adıyla Arapça'ya çevrildi. Konuya ilişkin akademik çalışma yapan Joel DeHart münazaranın müslümanlar lehine büyük bir zafer olduğunu ifade eder (Muslim Polemics in India, s. 49). Benzer ifadelere Batılılar'a ait diğer kitaplarda da rastlanmaktadır. Şarkiyatçı misyonerlerin İslâm'la ilgili çalışmalarında 1854 Agra münazarası bir başlangıç sayılır. Tartışmanın izleri günümüzde de sürmektedir (Schirrmacher, XIII/1-2 [1994], s. 74).

Hindistan'da 1857 ayaklanmasının Rahmetullah el-Hindî'nin hayatında önemli bir yeri vardır. Ayaklanmada Rahmetullah, Keyrâne bölgesindeki kuvvetlerin başında İngilizler'e karşı savaştı ve İngilizler'in ülkeye fiilen hâkim olmasının ardından izini kaybettirdi. İngiliz yönetimi onun bulunması için 1000 rupi ödül koydu. İsmini Muslihuddin olarak değiştiren Rahmetullah deniz yoluyla Hicaz'a gidip Mekke'ye ulaştı. İngiliz hükümeti 30 Ocak 1862 tarihinde Rahmetullah ve ailesinin mal varlığına el koydu.

Rahmetullah, Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid zamanında davet üzerine İstanbul'a gitti. 1858'de İstanbul'da görevlendirilen Pfander burada Agra münazarasında müslümanların yenildiğini ve Hıristiyanlığın Hindistan'da hızla yayıldığını söyleyince Sultan Abdülaziz, Mekke'de olduğunu öğrendiği Rahmetullah'ı İstanbul'a davet etti. Gerçeğin ortaya çıkması

üzerine misyonerlerin faaliyetleri takip altına alındı ve kitaplarına el kondu. Bu arada Pfander bir bahane ile İstanbul’dan ayrıldı. 1863 yılı ortalarında tekrar İstanbul’a gelen Rahmetullah, Sultan Abdülaziz ve Sadrazam Tunuslu Hayreddin Paşa’nın isteği üzerine 1864 münazarasını kitap haline getirdi. Padişah, Rahmetullah’a hem maaş bağlattı hem de onu ikinci dereceden Mecîdiye nişanı ile ödüllendirdi.

Mekke’ye dönen Rahmetullah tedrîs faaliyetine ağırlık verdi. Özellikle Hindistanlı göçmenlerin çocuklarıyla ilgilendi. Kalküta’dan hac için gelen Savletü’n-Nisâ adlı bir kadın onun teşvikiyle Mekke’de Medrese-i Savletiyye diye anılan bir medrese inşa ettirdi ve 1874’te eğitime başlayan medresenin harcamaları için bir fon oluşturdu. Osmanlı Devleti de medreseye zaman zaman tahsisat ayırmış ve görevlilerine maaş ödemiş (BA, Yıldız Esas Evrakı, Dosya nr. 5, Gömlek nr. 33; Dosya nr. 57, Gömlek nr. 6; BA, İrade-Dahiliye, Dosya nr. 1263, Gömlek nr. 99267), medresenin sorumluluğunu üstlenen Rahmetullah’ın yeğeni Muhammed Said Kayrânevî’ye beşinci rütbeden Mecidîye nişanı vermiştir (BA, İrâde-Taltifât, Dosya nr. 78, Gömlek nr. 1312/Za-046). II. Abdülhamid’in isteği üzerine Rahmetullah 3 Mart 1884’te tekrar İstanbul’a geldi ve Yıldız Sarayı’nda misafir edildi. İstanbul’da kaldığı süre içinde Sultan Abdülhamid ile görüştü ve devlet erkânı tarafından ziyaret edildi. II. Abdülhamid kendisine Haremeyni şerîfeyn pâyesi verdi, hil‘at giydirdi ve maaş bağlattı. Yeğeni Mevlânâ Bedrü’l-İslâm, Yıldız Sarayı’ndaki Hamidiye Kütüphanesi’nde görevlendirildi ve Meclisi Maârif üyeliğine getirildi.

Mekke’ye dönen Rahmetullah’ın gözlerine katarakt inmesi üzerine Sultan Abdülhamid’in davetiyle 12 Haziran 1887 tarihinde tedavi için İstanbul’a gitti ve Yıldız Sarayı’ndaki Çadır Köşkü’ne yerleştirildi. Doktorlar tedavi edilebileceğini söyledilerse de o ameliyata yanaşmadı ve son günlerini Mekke’de geçirmek için tekrar Hicaz’a döndü. Burada 1888’de başarısız bir göz ameliyatı geçirdi, buna rağmen medresedeki hizmetini sürdürdü. 22 Ramazan 1308 (1 Mayıs 1891) tarihinde Mekke’de vefat etti ve Cennetü’l-muallâ’da defnedildi. Rahmetullah el-Hindî diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de iyi tanınan bir şahsiyettir (Muhammed Abdullah, s. 434-453). Mehmed Âkif Ersoy “Süleymâniye Kürsüsü”nde kendisinden övgüyle söz eder: “Besliyormuş, bereket versin o iklîm-i kadîm / Rahmetullāh’a

muâdil daha yüzlerce hakîm / Rûh-i edyânı görür, hikmeti Kur'ân'ı bilir / Ulemâ var ki huzûrunda bugün Garp eğilir" (Safahât, s. 156-157).

Eserleri. 1. İzhârü'l-ḥaḳ*. Rahmetullah el-Hindî'nin Pfander ile yaptığı münazarayı ayrıntılı biçimde içeren eser birçok defa basılmış (İstanbul 1281, 1304, 1306; Kahire 1294, 1305, 1309) ve başta Türkçe olmak üzere çeşitli dillere çevrilmiştir. 2. İzâletü'l-evhâm (Delhi 1269/1852). Bu hacimli kitap Pfander'in Mîzânü'l-ḥaḳ (The Balance of Truth) adlı eserine bir reddiyedir. Rahmetullah eseri önce Urduca yazmış, daha sonra Farsça olarak da kaleme almıştır. Kitap basılmadan önce Mevlânâ Nûrü'l-Hasan Kandehlevî'ye inceletilmiş ve onun görüşleri doğrultusunda tashihler yapmıştır. M. Takī Osmânî başkanlığında bir heyet tarafından üzerinde bazı düzeltme ve ikmal çalışmaları yapılan eser İʿcâz-ı ʿİsvî Cedîd adıyla Urduca yayımlanmıştır (Lahor [1986], İdâre-i İslâmiyât). 3. İʿcâz-ı ʿİsvî (Agra 1271; Delhi 1876; nşr. M. Takī Osmânî, Lahor 1408/1988). Urduca yazılan bu hacimli kitap Misḳala-i Taḥrîf adıyla da anılmaktadır. Eser İngilizce'ye çevrilmiştir (Agra 1856; Allahâbâd 1860). Papaz G. L. Thakur Dass, İẓhâr-ı ʿİsvî adlı kitabını (Lahor 1883) İʿcâz-ı ʿİsvî'ye cevap olarak yazmış (Wherry, s. 79-82), Papaz İmâdüddin Lâhiz ise Hidâyetü'l-müslimîn'in (Leknev, ts. [American Mission Press]) özellikle ikinci ve üçüncü bölümlerinde Rahmetullah'ın bu eserine eleştiriler yöneltmiştir (a.g.e., s. 16-21). 4. İzâletü'ş-şükûk (I-II, Madras 1288/1871, 1326/ 1908). 1853-1855 yıllarında kaleme alınan kitap, Sind bölgesinin tanınmış bir ailesinden gelen Abdullah Âsım'ın İslâm hakkındaki şüphelerini ve Hıristiyanlığın hak din olduğu yolundaki tahminlerini içeren, müslüman âlimlere yönelttiği yirmi üç sorunun (Çend Sevâlât İslâm ki Bâbet, Ludhiyana 1867) cevaplandırılması maksadıyla yazılmıştır. Rahmetullah'ın geniş eserinde soruların cevapları yanında Hıristiyanlığa

dair başka konulara da yer verilmiştir. 5. Aḥsenü'l-eḥâdîs̱ (Evżaḥu'l-eḥâdîs̱) fî ibṭâli't-tes̱lîs̱ (Delhi 1293/1876). 1271 (1854-55) yılında kaleme alınan bu muhtasar eserde Pfander eleştirilir ve onun Arapça bilgisinin yetersizliğine dikkat çekilir. 6. et-Tenbîhât fî is̱bâti'l-iḥtiyâc ile'l-biʿs̱eti ve'l-ḥaşr. Rahmetullah'ın ilk İstanbul ziyareti esnasında yazılan risâle Tunuslu Hayreddin Paşa tarafından bastırılmış ve Sultan Abdülaziz'in isteğiyle Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayrıca İẓhârü'l-ḥaḳḳ'ın 1309, 1316, 1318 tarihli Mısır baskılarının kenarında da yer almıştır. Rahmetullah'ın bunların

dışında tercümeleri ve basılmamış eserleri de vardır (Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü'l-ḥak, neşredenin girişi, I, 19-21; IV, 1367; İmdâd Sâbirî, s. 341-342; Muhammed Abdullah, s. 148-153). 6 Nisan 1980 tarihinde Delhi'de yapılan bir sempozyumda Rahmetullah el-Hindî bütün yönleriyle tanıtılmıştır. Karaçi'de çıkan Cerîdetü'l-eşref (V/1-2, 1413/1992) ve Delhi'de yayımlanan Ẕikr u Fikr (IV/5-6, 1409/1988) adlı dergiler Rahmetullah'a ve Medresetü's-Savletiyye'ye dair özel sayılar neşretmiş, ayrıca hakkında birçok kitap, makale yazılmış ve akademik çalışma yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü'l-ḥaḳ (nşr. M. Ahmed M. Abdülkādir Halîl Melkâvî), Kahire 1422/ 2001, neşredenin girişi, I, 19-21; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 160-162; Mehmed Âkif Ersoy, Safahât (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1987, s. 156-157; E. M. Wherry, The Muslim Controversy, Madras 1905, s. 16-21, 79-82; Muhammed Selîm b. Muhammed Saîd, Ekberü mücâhid fi't-târîḫ (trc. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1397/1977, s. 24, 26-37, 44-45, 53-57; İmdâd Sâbirî, Firengiyôn ka Câl-Cihâd-ı Âzâdî key Rûşen Çerâġ, Delhi 1979, s. 214-221, 327-342, 349-353; J. DeHart, Muslim Polemics in India: The Tahrif Issue in the Interaction Surrounding the 1854 Agra Debates (yüksek lisans tezi, 1981), University of Pennsylvania, Department of South Asia Regional Studies, s. 42-43, 45-49; Avril A. Powell, Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India, Richmond-Surrey 1993, s. 219-226, 232-233, 255, 259-260; a.mlf., "Maulana Rahmat Allah Kairanavi and Muslim-Christian Controversy in India in the Mid-19th Century", JRAS (1976), s. 46-47, 54, 58; Âtik b. Gays Bilâdî, Neşrü'r-riyâḥîn fî târîḫi'l-beledi'l-emîn, Mekke 1415/1994, II, 597-608; Seyyid Abdullah el-Hindî, Veḳāʾiʿu'l-münâẓara elletî ceret beyne'ş-Şeyḫ Raḥmetullah el-Hindî ve'l-Ḳıssîs Fender el-İnkilîzî (trc. Rifâî el-Hûlî el-Kâtib), Beyrut 1417/1996, s. 95-167; Muhammed Abdullah, Mevlânâ Raḥmetullah Keyrânevî ki ʿİlmî u Dînî Ḫidmât ka Tahḳīḳī Câʾize (doktora tezi, 1421/ 2000), İdâre-i Ulûm-i İslâmiyye, Pencab Yüniversiti, s. 71-73, 79-82, 84-90, 146-180, 304-317, 323-328, 434-491; Abdülhamit Birışık, Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân: Batı Etkisinde Hint Kur'ân

Araştırmaları, İstanbul 2004, s. 141-145, 147-148; Muhammed Hamîdullah, “Ḥażret-i Mevlânâ Raḥmetullah Ṣâḥib Keyrânevî ki Kitâb İẓhârü’l-ḥaḳ aôr Us ka Urdu Tercüme”, el-Belâġ, VII/3, Karaçi 1973, s. 20-27; Ebü’l-Hasan Nedvî, “İẓhârü’l-ḥaḳ aôr Us key müʾellif Ḥażret-i Mevlânâ Raḥmetullah Ṣâḥib Keyrânevî”, Cerîdetü’l-Eşref (Savletiyye Number), V/1-2, Karaçi 1412/ 1991, s. 50-58; Muhammed Senâullah, “Ḥażret-i Mevlânâ Raḥmetullah Ṣâḥib Keyrânevî ka Zamâne aôr Us Devr meyn Îsâʾiyyet ki Teblîġ meyn Engrisôn ki Serkgermiyân”, a.e., VII/3 (1993), s. 184-190; Christine Schirrmacher, “Muslim Apologetics and the Agra Debates of 1854: A Nineteenth Century Turning Point”, The Bulletin, XIII/ 1-2, Hyderabad 1994, s. 74; Üsâme Hâkānî, “Ḥażret-i Mevlânâ Raḥmetullah Kîrânvî raḥmetullahi ʿaleyh”, Mükâleme beyne’l-meẕâhib, I/1, Lahor 2006, s. 25-29.

Abdülhamit Birışık

RAHMETULLAHİ ALEYH

(bk. RAHİMEHULLAH).

RAHMÎ

(رحمي)

(ö. 975/1567-68)

Divan şairi.

Bursa'da doğdu. Asıl adı Pîr Mehmed'dir. Babası nakkaş olduğundan Nakkaş Bâlîzâde Pîr Mehmed Çelebi olarak anılır. Kaynaklara göre önce Defterdar İskender Çelebi ile tanışmış ve onun aracılığı ile Sadrazam İbrâhim Paşa'ya takdim edilerek genç yaşta Kanûnî Sultan Süleyman'ın şehzadelerinin 936 (1529-30) yılındaki sünnet düğününde padişaha şiirlerini sunmuştur. Zamanla Kanûnî'nin gazellerine tahmîsler yazdı. Kasidelerinde görev alma isteğini sürekli tekrarlamasına rağmen bir karşılık bulamadığı gibi Defterdar İskender Çelebi ile Sadrazam İbrâhim Paşa'nın idamlarıyla himayesiz kalarak zor günler geçirdi. Ardından Celâlzâde Sâlih Çelebi'ye mülâzım oldu. Rahmî'ye köylüler kadar bile değer verilmediğini söyleyen Mustafa Âlî, onun Şehzade Selim'e yazdığı "tîr" redifli kaside ile hayatının sonlarına doğru müderrisliğe tayin edildiğini belirtir. Ölümüne Bursalı Cinânî, "Bâdâ rahmeti Rahmî mezîd" (975) tarihini düşürmüş, ayrıca "Cân-ı Rahmî'ye rahmet" tarihi söylenmiştir. Mezarı Bursa Yenişehir'dedir. Tezkirelerde genç yaşta şiir yeteneğiyle tanındığı ve şiirleri rağbet gördüğü belirtilerek nakış sanatındaki mahareti övülmüştür. Güzelliğiyle meşhur olduğundan Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Şehrengîz-i İstanbul'u ile Lâmiî Çelebi'nin Şehrengîz-i Bursa'sında tavsif edilmiştir.

Eserleri. 1. Divan. Yakın zamana kadar varlığı bilinmeyen divanın tek nüshası Ankara Millî Kütüphane'de kayıtlıdır (Yz. A, nr. 6803/1). İçinde on iki kaside, üç tesdîs, on bir tahmîs, iki müseddes, bir murabba, iki terciibend, 160 gazel, bir muhammes, on beş matla' bulunmaktadır. İlk defa Ali Nihat Tarlan bir kasidesini, iki terciibend, üç müseddes, üç tahmîs ve otuz gazelini neşretmiş; Sabahattin Küçük de üç kaside, iki tahmîs ve kırk bir gazelini yayımlamış, Turan Boranlıoğlu eser üzerinde bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. Gül-i Sad-berg. Besmele hakkında yaklaşık

seksen beyitlik bir bölümle başlayan, yedi bölüm ve ardından yedi hikâyenin yer aldığı bu mesneviden

tezkirelerde bahsedilmemektedir. İlk defa XVI. yüzyıl şairlerinden Âzerî İbrâhim Çelebi'nin Nakş-ı Hayâl adlı mesnevisinde zikredilen manzumeyi Belîğ ve Bursalı Mehmed Tâhir Abdurrahman-ı Câmî'nin Tuḥfetü'l-aḥrâr'ının tercümesi olarak tanıtmıştır. 984'te (1576) istinsah edilmiş, baştan iki yaprağı eksik olan 1498 beyitlik eserin bir nüshası, Erzurum Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi'nde Agâh Sırrı Levend kitapları arasında Rahmî'nin diğer eseri Şah u Gedâ ile aynı ciltte bulunmaktadır. "Müfteilün / müfteilün / fâilün" vezniyle yazılmış olan Gül-i Sad-berg hakkında bir yüksek lisans tezi yapılmıştır (bk. bibl.). 3. Şâh u Gedâ (Şâh u Dervîş). Hilâlî-i Çağatâyî'nin aynı adlı eserinden serbest şekilde tercüme edilmiş olan mesnevide Şah ve Gedâ arasında geçen sembolik aşk anlatılmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri'nde mesneviyi iki adından dolayı iki ayrı eser gibi kaydetmiştir. 1734 beyitten oluşan mesnevinin Manisa İl Halk (nr. 2711) ve Erzurum Atatürk Üniversitesi (Agâh Sırrı Levend, nr. 18) kütüphaneleriyle Londra British Museum'da (Or. nr. 7183) mevcut üç nüshası üzerinde Sevim Birici yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 4. Şehrengîz. Rahmî'nin müderris olarak bulunduğu Bursa Yenişehir'i için 970'ten (1562-63) sonra yazdığı eser her güzelin üçer beyitle tavsif edildiği toplam 300 beyitten oluşmaktadır. Nuruosmaniye (nr. 4962, vr. 202a-205b), Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Araştırma (nr. 697, vr. 71b-77b) ve Konya Mevlânâ Müzesi kütüphanelerinde (Abdülbaki Gölpınarlı kitapları, nr. 124, vr. 31b-36a) birer nüshası vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (Kut), s. 299; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 130b-132a; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 270-271; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ (haz. Süleyman Solmaz), Ankara 2005, s. 311-313; Beyânî, Tezkiretü'ş-şuarâ (haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 100; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 218-219; Kınalızâde, Tezkire, I, 400; Kafzâde Fâizî,

Zübdetü’l-eş‘âr, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1065, vr. 43; Riyâzî, Riyâzü’ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 74b-75a; Osmanlı Müellifleri, II, 180; Ali Nihat Tarlan, Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri, I, Fevrî, İstanbul 1948, fas. I, s. 1-3; Vasfi Mâhir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 370-373; Gülgün Erişen, Bursalı Rahmi ve Gül-i Sad-Berg’i (yüksek lisans tezi, 1990), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-15; a.mlf., “Bursalı Rahmi ve Gül-i Sad-berg’i”, TDe., X/1 (1992), s. 285-315; Sevim Birici, Bursalı Rahmi Şah ü Geda (yüksek lisans tezi, 1996), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 12-19; Turan Boranlıoğlu, Bursalı Rahmî Çelebi Dîvânı’nın Tahlili (yüksek lisans tezi, 1997), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-5; Kadir Atlansoy, Bursa Şairleri, Bursa 1998, s. 295; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, I, 329-330; Pervin Aynagöz, “Bursalı Rahmî’nin Gül-i Sad-berg’i Üzerine Bir Değerlendirme”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, III/1, Elazığ 1989, s. 1-27; Sabahattin Küçük, “16. Yüzyıl Şairlerinden Bursalı Rahmi Çelebi ve Şiirleri”, MÜTAD, sy. 7 (1993), s. 423-472.

Fatih Tığlı

RAHMİ BEY

(1865-1924)

Türk mûsikisi bestekârı.

27 Aralık 1865 tarihinde İstanbul'da Beyazıt'ta doğdu. Asıl adı Mehmed Rahmi'dir. Babası Gümülcine muhasebecisi Trabzonlu İmamzâde Ahmed Hilmi Efendi, annesi Zâhide Hanım'dır. Babasının memuriyeti dolayısıyla bulundukları Bursa'da rüşdiyeyi bitirdikten sonra Mektebi Mülkiyye-i Şâhâne'nin idâdî kısmından ve 27 Temmuz 1886'da yüksek kısmından mezun oldu. İlk memuriyeti rüşdiyeyi bitirmesinin ardından Kütahya Muhasebe Kalemi'nde kâtip yardımcılığıdır. 15 Kasım 1886'da Muhâkemât Dairesi mülâzımlığı ile Şûrâ-yı Devlet'te göreve başladı. 13 Nisan 1888'de Maliye Nezâreti Kupon Kalemi'ne nakledildiyse de bir yıl sonra Şûrâ-yı Devlet'teki görevine döndü. 21 Şubat 1891 tarihindeki Bidâyet Mahkemesi hâkim yardımcılığı görevine ek olarak Bâbıâli İstatistik Encümeni kâtibi oldu. 15 Ocak 1897'de Mülkiye Dairesi birinci muavinliğine getirildi. 27 Nisan 1901'de Bidâyet Mahkemesi hâkim yardımcılığına, ardından Bidâyet Mahkemesi (11 Aralık 1906) ve aynı yıl içinde İstînaf Mahkemesi ve Temyiz Mahkemesi üyeliklerine tayin edildi. Bu arada teftiş için Viranşehir'e gönderilen Rahmi Bey dördüncü rütbe Osmânî (1898), üçüncü rütbe Mecîdî (1900) ve üçüncü rütbe Osmânî (1901) nişanlarıyla taltif edildi.

11 Şubat 1913 tarihinde Şûrâ-yı Devlet'in ilgili dairesi lağvedilince bir süre açıkta kaldı. Daha sonra eski Evkaf nâzırı Yûsuf Ziyâ Paşa'nın gözetimi altında açılan (1917) Dârülelhan'ın mûsiki encümeninde Ali Rifat Bey (Çağatay) ve Refik Talat Bey'le (Alpman) birlikte yer aldı (bazı kaynaklarda Ziyâ Paşa'nın Mûsiki Encümeni reisi olduğu sırada Rahmi Bey'in Dârülelhan müdürlüğü yaptığı kaydedilmektedir). Mütareke yıllarında kapanan Dârülelhan'ın Cumhuriyet'in kuruluş günlerinde yeniden açılışında müdür olmayı bekleyen Rahmi Bey'in Mûsâ Süreyyâ Bey'in müdürlüğe tayin edilmesi üzerine çok üzüldüğü ve bu üzüntünün ölümüne sebep olduğu bazı yakınları tarafından ifade edilmiştir. Şûrâ-yı

Devlet üyesi iken Vefa İdâdîsi'nde usûl-i kitâbet, son yıllarında Kadıköy Rum Mektebi'nde Türkçe öğretmenliği yaptı. 29 Nisan 1924 tarihinde vefat etti ve ertesi gün Eyüp'te Kırkmerdiven Mezarlığı'nda babasının yanına defnedildi. Daha sonra Fındıkzade'de bir sokağa adı verilmiştir.

Rahmi Bey küçük yaşlarda okula devam ederken bir yandan da mûsikiyle ilgilenmiş, düzenli bir mûsiki eğitimi almamasına rağmen katıldığı mûsiki ve edebiyat çevreleri onun eğitimini sağlamış ve bu sayede seviyeli bir bestekâr düzeyine çıkmıştır. Rauf Yektâ Bey, Ûdî Nevres Bey, Ali Rifat Çağatay, Muallim İsmâil Hakkı Bey ve Leon Hanciyan gibi mûsiki üstatlarıyla arkadaşlık yapmış; Mektebi Mülkiyye'den mezun olduktan sonra bu okuldaki edebiyat hocası Recâizâde Mahmud Ekrem'in İstinye'deki yalısında yapılan toplantılarda Muallim Nâci, Abdülhak Hâmid (Tarhan), Tevfik Fikret, Ali Ekrem (Bolayır), İsmâil Safâ gibi edebiyatçılarla tanışarak onlardan faydalanma imkânı bulmuştur. Gazel ve şarkı tarzında şiirler kaleme alan Rahmi Bey'e Mülkiye Mektebi'nde "âşık şair" denildiği söylenir.

1894 yıllarında Tanbûrî Cemil Bey ile tanışmış ve onunla çok samimi olmuştur. Meşrutiyet'ten sonra Rahmi Bey'in hemen her gece Refik Bey'in (Fersan) yalısına

gittiğini, Cemil Bey'in de bulunduğu toplantılarda Cemil Bey çalarken Rahmi Bey'in sesiyle ona eşlik ettiğini, yaz aylarında Tanbûrî Cemil'in Rahmi Bey'in köşküne giderek uzun süre kaldığını Refik Fersan hâtıralarında anlatır. Rahmi Bey ney ve nısfiyeyi kendi kendine öğrenmiştir. Hafif ve etkili bir sesle okur, katıldığı mûsiki toplantılarındaki fasıllara bazan nısfiyesi, bazan da sesiyle iştirak ederdi. Hacı Ârif Bey'den faydalanan ve eserlerini bizzat kendisinden meşketme imkânı bulan Rahmi Bey'in en önemli özelliği bestekârlığıdır. Geleneksel kurallara bağlı olarak işlenmiş şarkıları, estetik ve teknik yönden üstün bir yapı ile güfte-beste uyuşmasının en güzel örnekleridir. Onun bestelerinde âdeta kullanılan makamın tarifi yapılır. Rindmeşrep bir sanatkâr olan Rahmi Bey'in şarkılarının çoğunun güftesi kendisine ait olup güfte seçiminde son derece titizdir.

Nota bilmeyen Rahmi Bey bestelediği şarkıları hâfızasında muhafaza

ederdi. Günümüze ulaşan eserleri göz önüne alındığında velûd bir bestekâr olduğu söylenemez. Ancak fazla eser bestelemeyişi bu konudaki hassasiyeti olarak yorumlanmalıdır. Rahmi Bey yaşadığı bazı olayları eserlerinde dile getirmiştir. Çok sevdiği arkadaşı Tanbûrî Cemil Bey'in vefatı üzerine, "Bir sihr-i tarab nağme-i sâzındaki te'sîr" mısraıyla başlayan sûzinak; bestekâr Şevki Bey'in vefatı dolayısıyla, "Gül hazin sünbül perîşan bâğzârın şevki yok" mısraıyla başlayan bayatî; kızı Nâhide'nin genç yaşta ölümü üzerine, "Aşka düştüm âşık-ı âvâreyim" mısraıyla başlayan rast şarkısını bestelemiştir. Ayrıca Dârülelhan hocalarından Muazzez Hanım'a (Yurcu) düğün hediyesi olarak, "Ey mutrıb-ı zevk-âşinâ / Bir şarkı yaptım ben sana" mısralarıyla başlayan kürdîli-hicazkâr şarkısını besteleyerek takdim etmiş, çok şiddetli geçen 1907 kışının ardından gelen baharın hâtırasını şiiri ve bestesiyle bir tâhir-bûselik şarkıda yaşatmıştır: "Geçti o gamlı eyyâm-ı sermâ / Oldu bahârın âsârı peydâ". İlkbaharı çok seven ve eserlerinin tamamına yakınını bu mevsimde besteleyen Rahmi Bey'in ilk eseri yukarıda zikredilen bayatî şarkı, son eseri ise ölümünden birkaç gün önce Fâhire Fersan'a ithafen bestelediği, "Bir nevcivansın, şûh-i cihansın / Rûh-i revansın, sînemde cansın" mısralarıyla başlayan hisar-bûselik şarkısıdır. Günümüze ulaşan bir tekbir ve otuz sekiz şarkıdan ibaret eserlerinin listesini Yılmaz Öztuna neşretmiştir (BTMA, II, 210). Anılanların yanı sıra, "Karşıyaka'da İzmir'in gülü" ve "Sana ey cânımın cânı efendim" mısralarıyla başlayan kürdîli-hicazkâr, "Süzüp süzüp de ey melek" mısraıyla başlayan nihâvend ve "Serâpâ hüsn-i ansın dil-sitansın nâz-perversin" mısraıyla başlayan muhayyer şarkıları onun en çok sevilen eserlerinden bazılarıdır. Mûsiki Mecmuası'nın 376. sayısı (Şubat 1981) Rahmi Bey Özel Sayısı olarak hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicilli Ahvâl Defterleri, nr. 92, s. 139; Rahmi Bey Merhum'un Şarkıları, İstanbul 1928; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 239-240; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri, s. 1335-1336; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 199-205; Refik Ahmed Sevengil, Eski Şiirimizin Ustaları, İstanbul 1964, s. 292-297; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve

Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, III, 220-230; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 86-89; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 122-128; Murat Bardakçı, Refik Bey: Refik Fersan ve Hatıraları, İstanbul 1995, s. 122-128; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, s. 78-85; Ahmed İhsan, "Merhum Cemil", SF, sy. 142/1616 (1927), s. 192; Ercümend Ekrem Talu, "Bestekâr Rahmi Bey", Radyo, II/20, Ankara 1943, s. 4, 22; a.mlf., "Tanıdığım Rahmi Bey", Edebiyat Âlemi, sy. 6, İstanbul 1949, s. 1, 7; "Büyük Bestekâr Rahmi Bey", Türk Musikisi Dergisi, I/3, İstanbul 1948, s. 6; Orhan Nasuhioğlu, "Refik Fersan'dan Hatıralar-2-", MM, sy. 418 (1987), s. 20, 23; Öztuna, BTMA, II, 209-211; Mehmet Güntekin, "Rahmi Bey", DBİst.A, VI, 298-299.

Nuri Özcan

RAHMİ EFENDİ

(1855-1909)

Osmanlı âlimi.

Erzincan'ın Eğin kazasında (bugünkü Kemaliye) doğdu. Paçacızâde diye bilinen Hacı Ahmed Nazif Efendi'nin oğlu olup dedesinin adı Ali'dir. Eğin Rüşdiyesi'ne üç yıl devam etti. Buradaki Orta Cami'de (Kiremitçi Mustafa Ağa Camii) imamlık ve vâizlik yaptı. Daha sonra İstanbul'a gitti. Hasanzâde Medresesi'nde Arapça ve Farsça okuyarak icâzetnâme aldı. Hocaları arasında Ahaveyn Hâce Efendi'nin adı anılır. 1885'te girdiği Mektebi Nüvvâb'dan 1888'de birincilikle mezun oldu. 13 Kasım 1887'de Âsâriye Camii cuma vâizliğine, bunun yanında 5 Temmuz 1894'te Tedkîk-i Müellefât Heyeti üyeliğine tayin edildi. Bir süre Fâtih Camii'nde dersiâmlık yaptı. Eylül 1909'da Mektebi Nüvvâb müdürlüğüne getirildi ve burada Molla Hüsrev'in Dürerü'l-ḥükkâm'ını okuttu. 7 Zilhicce 1327 (20 Aralık 1909) tarihinde vefat etti. Son devrin ünlü hânendelerinden Hâfız Sâmi'nin (Ünokur) medrese hocaları arasında yer alan Rahmi Efendi'nin muhtelif hatları Harputlu Saraçzâde Hacı Mehmed Efendi'den tahsil ederek icâzet aldığı, çok sayıda mushaf ve levha yazdığı, bir süre hâfız-ı kütüb olarak görev yaptığı kaydedilir.

Eserleri. 1. ʿUṣâretü'l-fünûn (İstanbul 1330). Eserde, öğrencilerin imtihana hazırlanmasına yardımcı olmak üzere soru-cevap tarzında düzenlenmiş vaz', mantık, beyân, meânî, kelâm ve usul ilimlerinden oluşan metinlerin özetleri yer alır. 2. Enmûẕecü'l-fıḳh (İstanbul 1306). Yine imtihanlara hazırlık için soru-cevap şeklinde kaleme alınmış bir eserdir. Fıkhın çeşitli konularını ihtiva eden yirmi üç bölümden oluşan eserin hazırlanmasında Hanefî mezhebine ait fıkıh kitapları yanında Mecelle ve şerhleriyle şeyhülislâmların fetvalarından faydalanılmış, verilen bilgilerin kaynağı rumuzlarla gösterilmiştir. 3. el-ʿUcâletü'r-raḥmiyye şerḥu'r-Risâleti'l-vażʿiyye. Eğinli İbrâhim Hakkı Efendi'nin kaleme aldığı risâleye yazılmış bir şerhtir (Metnü'l-vażʿ li'l-Eğīnî ve Risâletü'l-vażʿiyye el-ʿAḍudiyye ile birlikte, İstanbul 1311). el-ʿUcâletü'r-raḥmiyye'nin Ömer Türker tarafından

hazırlanan Türkçe çevirisi henüz neşredilmemiştir. 4. Tefcîrü’t-tesnîm fî ḳalbin selîm (İstanbul 1310, 1311, 1316, 1321). Vâizlik yaptığı dönemdeki sohbetlerinden oluşan bir mecmua olup otuz altı dersten meydana gelmektedir. 5. Mevhibetü’l-Maʿbûd (Şerḥ-i Maḳṣûd). Sarf ilmine dair el-Maḳṣûd adlı eserin şerhidir. Eserin matbu olduğu belirtilir. el-Maṭlûb fî şerḥi’l-Maḳṣûd adlı kitabın Hacı Selim Ağa Kütüphanesi’nde Rahmi Efendi adına kayıtlı olan (Kemankeş, nr. 637) yazma nüshası ile matbu nüshası (İstanbul 1286; Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1636) üzerinde yapılan incelemede eserin Rahmi Efendi’ye ait olduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır. 6. el-ʿİḳdü’n-nâmî ʿale’l-Câmî (İstanbul 1314). İbnü’l-Hâcib’in el-Kâfiye’sinin

şerhi olan, el-Câmî veya Molla Câmî olarak bilinen eser üzerine yapılmış bir şerhtir.

Rahmi Efendi’nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: Devḥatü’l-anâdîl ʿalâ Tuḥfeti’l-ʿAvâmil (Birgivî’nin ʿAvâmil’ine Gelibolulu Mustafa b. İbrâhim’in yazdığı şerh üzerine yapılan hâşiyedir); ʿİsâletü’n-nefʿiyye (ilm-i vazʻa dair bir eserdir); Ġāliyetü’n-nevâfic ʿale’n-Netâyic (Birgivî’nin İẓhârü’l-esrâr’ına Adalı Şeyh Mustafa’nın yazdığı Netâʾicü’l-efkâr isimli şerhin hâşiyesidir); el-Feyzü’l-ḳudsî ʿale’ṭ-Ṭarsûsî (Molla Hüsrev’in Mirʾâtü’l-uṣûl’üne Tarsûsî Mehmed Efendi’nin yazdığı hâşiye üzerine yazılmış bir hâşiyedir); Tercüme-i Mir’ât (Mirʾâtü’l-uṣûl’ün tercümesidir); Maʻnây-ı Mutâvaata Dâir Risâle.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Sicil Dosyaları, nr. 180, 1193; Sicil Defteri, I, 167; Osmanlı Müellifleri, I, 319; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1996, III, 278; Her Yönüyle Kemaliye (Eğin), İstanbul 1996, s. 773-774, 779; Nuri Özcan, “Hâfız Sâmi”, DİA, XV, 102.

Tahsin Özcan

RAHOVA

Bulgaristan’da bugün Orjahovo adını taşıyan eski bir kale ve kasaba.

Bulgaristan’ın kuzeybatısında Tuna nehrinin sağ kıyısındaki bir düzlükte deniz seviyesinden 95 m. yükseklikte kurulmuştur. Ortaçağ’da sağlam bir kale ve buna bağlı küçük bir yerleşim yeri iken Osmanlı döneminde (1395-1877) Niğbolu sancağının büyük bir kaza merkezi ve Tuna nehrinin kuzey bölgesinde kalan Romanya ile canlı bir ticarete sahip önemli bir nehir iskelesi olmuştur. Rahova ismi Slav kökenli olup “cevizlik” anlamına gelir. Tarih boyunca gerek kasaba gerekse kaza olarak Rahova bir hıristiyan Bulgar yerleşim birimi şeklinde kaldı ve defalarca uğradığı yıkımlar neticesinde şiddet dolu bir tarihle hatırlanır oldu.

Rahova’dan ilk defa 1283’te Macar Kralı IV. Ladislav’ın fermanında bahsedilir. Burada Rahova’nın 1260-1261’de IV. Ladislav’ın babası Kral Stephan tarafından ele geçirilmesine işaret edilmiştir. Bununla birlikte Rahova’nın bölgedeki ikinci Bizans hâkimiyeti döneminde (960-1186) kurulmuş olma ihtimali büyüktür. Ancak II. Bulgar İmparatorluğu devrinden (1186-1393) kalma herhangi bir yazılı belge günümüze ulaşmamıştır. 1968-1972 yıllarında eski kale civarında yapılan arkeolojik çalışmalarda XII ve XV. yüzyıllardan kalma madenî paralar ve büyük yangınların izleri kadar XII ve XIV. yüzyıl Bizans ve Çar İvan Aleksandar’a (1331-1371) ait eski Bulgar paraları da ortaya çıkarılmıştır. XIII. yüzyılda hıristiyanlaşmış Kuman / Kıpçak Türkleri Rahova bölgesine yerleşmiştir. Önemli bir kasaba olan Eltemir hâlâ bu koloninin izlerini taşır. Eltemir, Bulgar / Kuman Çarı Georgi Terter’in (1270-1292) kardeşi idi.

797’de (1395) Rahova, Niğbolu ile birlikte Osmanlılar tarafından fethedildi. Ertesi yıl Niğbolu’ya yönelen Haçlı seferi esnasında Fransız Mareşali Jean Boucicaut kumandasındaki Fransızlar tarafından şiddetli çarpışmalardan sonra ele geçirilerek yıkıldı. Hıristiyan nüfus isteğe bağlı olarak teslim alındı. Kral Szigismund’un emriyle kaledeki Türkler’in bir bölümü kılıçtan geçirildi. Esir alınanlar da Niğbolu savaşının başlamasından biraz önce öldürüldü. Yıkılan Rahova Kalesi tekrar inşa edilmedi. Burgundiya

şövalyesi ve donanma kumandanı Walerand de Wavrin 1445'te söz konusu kaleyi harabe olarak zikreder. Bundan az sonra kalenin tekrar yapılmış olduğu anlaşılır. Nitekim 1459 tarihli Fra Mauro haritası, hemen hemen Mareşal Boučicout'un tasvir ettiği gibi kısmen çift surlarıyla birlikte kalenin iyi durumda bir resmini gösterir.

866 (1461-62) kışında Eflak hâkimi Vlad (Kazıklı Voyvoda) Rahova'yı imha ederek müslüman ve hıristiyanlardan oluşan nüfusun hepsini katletti. 884 (1479) tarihli, bugüne ulaşan en eski Osmanlı tahrir kaydına göre Rahova seksen altı hıristiyan erkek ve on dört dul (kadın) hânesiyle birlikte sadece dokuz müslüman hânesine sahipti (toplam doksan dokuz hâne, yaklaşık 500 kişi). 925 (1519) yılında kasaba hemen hemen eski haline dönerek nüfusu elli iki müslüman ve 140 hıristiyan aileye ulaştı (toplam 1000 kişi). Söz konusu tahrirde Yazıcı Bâlî Bey'in adını taşıyan bir de hamam zikredilir. Kayıtlar, buranın Eflak ile (Walachia) birlikte Rahova'nın da büyük öneme sahip bir ticaret merkezi olduğunu gösterir. İskele gümrüğü, Niğbolu sancağına ait Tuna nehri üzerindeki ilk liman olması sebebiyle yıllık 686.000 akçe vergi gelirine sahipti. İskeledeki hizmetlerinden dolayı Rahova nüfusu avârız-ı dîvâniyye vergisinden muaf tutuldu. Ticaretin bir diğer önemli göstergesi vergi ödemeyen yahudi cemaatinin varlığı idi.

XVI. yüzyıl boyunca Rahova müslüman Türk ve hıristiyan nüfusuyla ilerleme kaydetti. 987 (1579) yılı tahrir kayıtlarında burası 142 müslüman, 203 hıristiyan hânesiyle (toplam 345 hâne, yaklaşık 1700 kişi) üç müslüman ve üç hıristiyan mahallesine ayrılan bir kasaba olarak görülür. Müslümanların bir yeni camisi ve iki mescidi, hıristiyanların daha önceki kaynaklarda zikredilmeyen bir manastırı (Sveti Spas) bulunmaktaydı. Bu nisbî ferahlık dönemi 1596'da Eflak Voyvodası Mihal'in şiddet dolu işgaliyle sona erdi. Kale Türk askerinin direnişine rağmen ele geçirilerek yıkıldı. Hıristiyan nüfusun büyük bir bölümü Eflak'a sürüldü. Müslümanların çoğu öldürüldü. 1011 (1602) tarihli cizye kayıtları kasabada sadece otuz hıristiyan hânesini zikreder (BA, MAD, nr. 14912). Rahova nahiyesinin köyleri de benzeri bir durum gösterir. Meselâ Eltemir'de 988'de (1580) 100 hâne 1015'te (1606) otuz üçe, Suhace'de 1580'de seksen hâne 1011'de (1602) on dokuza, yine Gabrovçe'de otuz dokuz hâne on dokuza düştü. Rahova kasabası yıkılan kalenin yarım mil uzağında tekrar inşa

edildi. 1666’da dahi Evliya Çelebi Eflak voyvodasının trajik saldırı anılarını hatırlatır. Beşgen şeklindeki kalenin harap durumda olduğunu, içinde ancak beş hânesi ve bir camisiyle viran bir hamamının kaldığını, aşağı varoş kısmında Tuna kenarındaki evlerin bayıra doğru sıralandığını, bunların sayısının 100 kadar olduğunu belirtir. Ayrıca bu kesimde Hacı Mustafa adlı bir tüccar yeni bir mescid inşa ettirmekteydi. Bunun dışında bir mescid, bir medrese ve tekke ile on beş dükkân, bir küçük han bulunmaktaydı (Seyahatnâme, VII, 461-462). 1697’de Macar seyyahı Janos Komaromi de Rahova Kalesi’nin metruk durumda olduğunu yazar. Rahova XVIII. yüzyılın büyük bir bölümünde müstahkem mekân olmasının faydasını gördü. 1165 (1752) tarihli Mufassal Avârız Defteri’nde “nefs-i Palanka-i Rahova”da yirmi dokuz müstahfizân, altmış yeniçeri, altı topçu, dört imam, dört müezzin ve beş zâbit toplam 106 kişiden oluşan bir garnizon zikredilir. Sivil hıristiyan nüfusu on altı hâneye düşmüştür (BA, MAD, nr. 2846). O tarihlerde bütün yerleşim 550-600 nüfusa sahip olmalıdır.

XVIII. yüzyılın sonundan itibaren ve XIX. yüzyılda buraya Bulgar nüfusu yerleşmeye başladı. Aynı dönemde Tuna nehrinin diğer tarafındaki pek çok Eflaklı kendi kasabalarının hıristiyan beylerinin sömürüsünden kurtulmak için Osmanlı bölgesine kaçtı ve bunların bir kısmı Rahova’ya, bir

kısmı da civardaki köylere yerleşti. 1829’da Türk-Rus savaşı esnasında General Geismar kumandasındaki Rus ordusu Rahova’yı kısa süre için ele geçirdi. XIX. yüzyılın ortalarında Osmanlı hükümeti Kırım’dan kaçan Tatar ve Kafkasya’dan gelen Çeçen mültecileri Rahova ve köylerine yerleştirdi. Böylece müslüman Mahmûdiye ve Mecidiye köyleri oluşturuldu. 1870’te Felix Kanitz, Rahova’nın Osmanlı kaymakamı Ahmed Bey’i insancıl olması, bunun yanında pek çok köydeki Bulgarlar’ı okul ve kiliselerini inşa etmek için teşvik etmesi, para ve inşaat malzemesi vererek desteklemesi sebebiyle över. Buranın 500 müslüman yanında Bulgarlar’la Romenler’den oluşan 210 hıristiyan hânesine sahip olduğunu yazar.

Osmanlı döneminin son yıllarına ait Tuna vilâyeti salnâmelerinde Rahova’nın 612 hâne, 170 dükkân, yedi han, dört cami ve iki kilisesi olduğu kayıtlıdır. Kasabada yaşayanların hemen hemen yarısını hâlâ müslümanlar oluşturmaktadır. Civarında altmış köyü vardır. Bu köylerin sadece yedisinin adı Türkçe’dir. Müslüman ve hıristiyan karışık olan

Hayreddin ve Eltemir köyleri eskidir. Mahmûdiye ve Mecidiye köylerinde olduğu gibi Üç Pınar ve İsmail Pınar köyleri de genelde müslümanlarla meskûndur. Diğer on altı köyün isimleri Slavca olup vatandaşlarının çoğunluğu müslümanlardan (Pomaklar) oluşmaktadır. Rahova kazasının bütününde % 16'sı müslüman olan 12.767 hâne halkı bulunmaktadır.

1877 sonbaharında Rahova ve civarı Rus ordusu tarafından ele geçirildi. Resmî olarak 21 Kasım 1877'de Rahova'da Osmanlı hâkimiyeti sona erdi. Müslüman nüfusun büyük bir kısmı Rahova'yı terketti. 1877-1878 yılının şiddetli geçen kışında boş olan pek çok Türk, Tatar ve Çerkez evi imha edildi. 1887 yılının Bulgar seçim sonuçlarına göre Rahova'nın nüfusu 2959'u hıristiyan (Bulgarlar ve Romenler), 1053'ü müslüman ve 367 "diğerleri" olmak üzere toplam 4379'u bulmaktadır. 1934'te hıristiyanların nüfusu 5532'ye çıkar, müslümanların nüfusu 925'e düşer. Rahova kasabası canlı bir iskeleye sahipti; bunun yanında tarım, şarap üretimi, ticaret ve el sanatları ile hayatını sürdürüyordu. 1945'ten sonra Rahova, Selanovtsi köyü ile birleşti. 1972'den sonra aralarında küçük bir müslüman cemaatinin de bulunduğu nüfusu günümüzde 14.000'in üzerine çıkmış bulunmaktadır. Eski kalesinin ayakta kalan tek kulesine rağmen Rahova olaylarla dolu geçmişini hatırlatacak tarihî mekânlara sahip değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Salnâme-i Vilâyet-i Tuna, 6 defa, 1290/1873 senesi, s. 182-185; 370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri: 937/1530 (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 2002, II, 508-509, 511, 520; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 461-462; A. S. Atiya, The Crusade in the Later Middle Ages, London 1938, s. 444-445, 447; Ž. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 313-314; Turski Izvori za Balgarskata Istorija (ed. N. Todorov - B. Nedkov), Sofia 1966, II, 243; D. Dimitrova, "Srednovekovnata krepost Kamaka kraj Orahovo", Arhitekturata na Parvata i Vtorata Balgarska država, Sofia 1975, s. 165-181; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1882, II, 172-174; Hans-Jürgen Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europäischen

Türkei (1864-1878), Freiburg 1976, s. 322; P. Mijatev, Madžarski patepisi za Balkanite, Sofia 1976, s. 39; A. Kuzev - V. Gjuzelev, Balgarski Srednovekovni Gradove i Kreposti, Sofia 1981, I, 120-124; “Orjahovo”, Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1967, IV, 21.

Machıel Kıel

RÂÎ el-ENDELÜSÎ

(الراعي الأندلسي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. İsmâîl er-Râî el-Endelüsî el-Gırnâtî (ö. 853/1450)

Nahiv ve fıkıh âlimi, şair.

Genellikle kabul edildiğine göre 782 (1380) yılında Nasrîler'in başşehri Gırnata'da doğdu ve hayatının büyük bir kısmını burada geçirdi. Gırnata'nın kumaşçılar çarşısında ticaretle uğraşan babası ona iyi bir eğitim imkânı sağladı. el-Câmiu'l-kebîr (el-Câmiu'l-a'zam), Mescidü'l-Kaysâriyye ve Nasriyye (Yûsufiyye) Medresesi'nde başta Ali b. Muhammed el-Gırnâtî, İbn Sirâc ve Mintûrî olmak üzere çeşitli âlimlerden Arap dili, fıkıh ve fıkıh usulü ile hadis, tefsir ve kıraat dersleri aldı. Öğrencisi Burhâneddin el-Bikāî'nin kaydettiğine göre (ʿUnvânü'z-zamân, vr. 339b-340a) 824'te (1421) hac farîzasını yerine getirmek ve ilim tahsil etmek amacıyla Gırnata'dan hareket ederek Tunus, Sefâkus ve İskenderiye'ye uğradıktan sonra 825 (1422) yılının başında Kahire'ye ulaştı ve haccın ardından 826'da (1423) Kahire'ye yerleşti. Başta İbn Hacer el-Askalânî olmak üzere Ahmed b. Mûsâ el-Metbûlî, İbnü'l-Cezerî, Sâlih b. Muhammed ez-Zevâvî gibi âlimlerden ve Sâlihiyye Medresesi'nin zengin kütüphanesinden faydalandı. Burada Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in el-İḥâṭa fî aḫbâri Ġırnâṭa adlı eserine hâşiye ve ta'likler düştü (Makkarî, VII, 106). Endülüs ve Mağrib'in sahil şehirlerinin yanı sıra Dımaşk, Kudüs ve el-Halîl'i de ziyaret etti. Ayrıca Fas'a gittiğini, burada Ömer b. Atıyye ile Süleyman b. Vilîe'den Arapça ve tefsir okuduğunu yine öğrencisi Bikāî kaydetmektedir (ʿUnvânü'z-zamân, vr. 340a). Râî zaman zaman Endülüs'e gidip Kahire'ye döndü (el-Ecvibetü'l-merżıyye, vr. 55a). 828 (1425) yılında ticaret için Tunus'a gitti. Kahire'ye dönünce özellikle şöhretini sağlayan Arap diliyle ilgili dersler vermeye başladı. Burhâneddin el-Bikāî, Takıyyüddin İbn Fehd, Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Muhib, Ali b. Abdullah es-Senhûrî öğrencilerinden bazılarıdır. Kahire'deki Müeyyediyye Camii'nde bir süre Mâlikî imamı olarak görev yapan Râî hayatının

sonlarına doğru gözlerini kaybetti ve 27 Zilhicce 853’te (10 Şubat 1450) Kahire’de vefat etti ve Sahrâ Kabristanlığı’nda Zeynüddin el-Irâkī’nin yanına defnedildi.

Nahiv, fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında temayüz eden Râî gramer ve i‘raba dair zor meseleleri çözmekle tanınmış ve bu tür sorulara verdiği cevapları bir kitapta toplamıştır. Burada Ebû Hayyân el-Endelüsî ile Muhammed b. Muhammed el-Makkarî’nin görüşlerini eleştirmiştir (el-Ecvibetü’l-merżıyye, vr. 45a, 46b-47a). Arap dilini öğrenmeyi her mümine düşen bir vecîbe olarak gören Râî Arapça’nın diğer ilimlerin anahtarı olduğunu, Arapça’ya vâkıf olmadan diğer ilimlere başlayanların ışıksız gecede yolculuk yapan kimselere benzediğini söyler (ʿUnvânü’l-ifâde, Mukaddime). İntişârü’l-faḳīr adlı eserinden onun bid‘atlara karşı ıslahçı bir eğilime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerini orta seviyede kabul eden Şemseddin es-Sehâvî birçoğunu kendisinden yazdığını, ancak zamanla bir kısmını kaybettiğini belirtir (eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, V, 203). Râî’nin bazı eserleriyle bir kısım biyografilerde yer alan şiirlerinde ölüm ve âhiret düşüncesi, vatan ve dost özlemi, nimete şükür, hakka riayet, hikemiyat, takvâya teşvik, mezhep taassubuna eleştiri, nahiv lugazları gibi konuların işlendiği görülür (a.g.e., V, 203; et-Tibrü’l-mesbûk, s. 292-293; Makkarî, II, 695-696).

Eserleri. 1. el-Ecvibetü’l-merżıyye ʿani’l-esʾileti’n-naḥviyye. Öğrencilerinin sorduğu kırk dört gramer sorusuna verdiği cevaplardan oluşur. Makkarî sorulardan hareketle hazırlandığı için nevâzil ve fetâvâ kitaplarına benzettiği esere en-Nevâzilü’n-naḥviyye adını vermiştir (Kahire, Dârü’l-kütübi’l-vefâiyye, Nahiv, Teymûr, nr. 393; Tunus, Dârü’l-kütübi’l-vataniyye, nr. 9322, 21165). Selâme Abdülkādir el-Merâkī

yüksek lisans çalışmasında eseri tahkik etmiştir (1401, Câmiatü Ümmü’l-kurâ [Mekke]). 2. ʿUnvânü’l-ifâde li-iḫvâni’l-istifâde. İbn Âcurrûm’un Arap gramerine dair muhtasar eseri olan el-Âcurrûmiyye’nin şerhi olup (Dârü’l-kütübi’l-vataniyye, nr. 7364) Süleyman Tâceddin Ahmed el-Gānî tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (1405, Câmiatü Ümmü’l-kurâ [Mekke]). 3. el-Müsteḳıllü bi’l-mefhûmiyye fî şerḥi el-fâẓi’l-Âcurrûmiyye. el-Âcurrûmiyye’ye yazdığı muhtasar şerh olup ayrıntılı bilgi için geniş şerhe göndermeler yapmıştır (Dârü’l-kütübi’l-vataniyye, nr. 7364,

vr. 63a-103b). Kitabın müstensihi Ahmed b. Atıyyetullah, Râî’nin eş-Şerḥu’l-kebîr adıyla üçüncü bir el-Âcurrûmiyye şerhinden söz ederse de kaynaklarda böyle bir esere rastlanmamıştır. 4. Mesâlikü’l-aḥbâb. Nahiv manzumesidir (Brockelmann, GAL, Suppl., II, 100). 5. İntiṣârü’l-faḳīri’s-sâlik li-tercîḥi mez̠hebi’l-İmâm Mâlik. Müellifin İmam Mâlik’e ve mezhebine yöneltilen eleştirilere cevap vermek, İmam Mâlik’in menkıbelerini, faziletlerini, ilmî seviyesini, onun mezhebini tercih ediş sebeplerini açıklamak amacıyla kaleme aldığı bir eserdir. Muhammed el-Hâdî Ebü’l-Ecfân’ın neşre hazırladığı kitap Beyrut’ta (1981) ve Ebûzabî’de (1981) basılmış, Tunus Kültür Bakanlığı’nın Tahkīku’t-türâs teşvik ödülünü kazanmıştır (1982). Râî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Fütûḥu’l-medârik ilâ (iʿrâbi) Elfiyyeti İbn Mâlik, Şerḥu’l-Ḳavâʿid fi’n-naḥv li-Ḳāsım b. Saʿîd el-ʿUḳbânî, el-Fetḥu’l-münîr fî baʿżı mâ yaḥtâcü ileyhi’l-faḳīr, İḫtiṣâru Şerḥi İbn Merzûḳ ʿale’l-Muḫtaṣari’l-Ḫalîlî (Halîl b. İshak el-Cündî).

BİBLİYOGRAFYA

Râî el-Endelüsî, İntiṣârü’l-faḳīri’s-sâlik li-tercîḥi mez̠hebi’l-İmâm Mâlik (nşr. M. Ebü’l-Ecfân), Beyrut 1981, neşredenin girişi, s. 19-107; a.mlf., el-Ecvibetü’l-merżıyye, Tunus Dârü’l-kütübi’l-vataniyye, nr. 9322, 21165, vr. 45a, 45b-47a, 55a; a.mlf., ʿUnvânü’l-ifâde, Tunus Dârü’l-kütübi’l-vataniyye, nr. 7364, Mukaddime; Bikāî, ʿUnvânü’z-zamân bi-terâcimi’ş-şüyûḫ ve’l-aḳrân, Köprülü Ktp., nr. 1119, vr. 339b-340a; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, V, 203-204; a.mlf., Vecîzü’l-kelâm fi’z̠-z̠eyl ʿalâ Düveli’l-İslâm (nşr. Beşşâr Avvâd Maʻrûf v.dğr.), Beyrut 1416/1995, II, 639-640; a.mlf., et-Tibrü’l-mesbûk, Kahire, ts. (Mektebetü’l-külliyyâti’l-Ezheriyye), s. 291-293; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 233; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, II, 290; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Trablus 1408/ 1989, s. 530; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 694-699; III, 524; V, 198-199; VII, 106; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât (Arnaût), IX, 407; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 248; Brockelmann, GAL, II, 103; Suppl., II, 100.

Muhammed el-Hâdî Ebü’l-Ecfân

RÂÎ en-NÜMEYRÎ

(الراعي النميري)

Ebû Cendel (Ebû Nûh) Ubeyd b. Husayn b. Muâviye b. Cendel en-Nümeyrî (ö. 97/716 [?])

Emevî dönemi Arap şairi.

Emevî Halifesi I. Yezîd için (680-683) yazdığı methiyeye dayanılarak 40 (660) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Develer ve deve çobanlarına ait tasvirlerinden ya da bunlara dair söylediği bir beyitten dolayı Râilibil (deve çobanı), Râî en-Nümeyrî ve kısaca Râî (çoban) lakabıyla anılmıştır. Arap yarımadasının Yemâme bölgesinde oturan Nümeyr (Nümeyr b. Âmir b. Saʻsaa) kabilesinin soylu bir ailesine mensuptur. Kendisi kabilesinin reisi olduğu gibi babası ile dedesi de Câhiliye devrinde kabilelerinin reisi idiler. Şair olan ve cimriliğiyle tanınan büyük oğlu Cendel'e ait bazı şiir parçaları kaynaklarda yer almaktadır.

Hayatının önemli bir kısmını Basra'da geçiren Râî bir ara, Mekke'de Emevîler'e karşı isyan hareketini başlatan Abdullah b. Zübeyr yanlısı oldu, onun Haccâc tarafından öldürülmesi üzerine (73/692) Emevîler'e meyletti. I. Yezîd, Abdülmelik b. Mervân ve Hişâm b. Abdülmelik ile, ayrıca bazı Emevî vali ve emîrleriyle yakın ilişki kurdu, onlar için methiyeler yazdı. Bişr b. Mervân ile Hişâm'ın saraylarında düzenlenen meclislere katıldı. Divanında bilhassa Saîd b. Abdurrahman'la ilgili çok sayıda methiye yer almaktadır (Şiʿrü'r-Râʿî, s. 7-9, 97-99, 140-151, 193-196). Abdülmelik b. Mervân nezdinde kabilesi adına elçilik görevi yapan Râî "Lâmiyye"sinde halifeyi överken vergi ve zekât toplama memurlarının halka revâ gördükleri muamelelerden şikâyette bulundu. Ancak halifeyi, halkı verginin toplanmadığı yerlere göçe teşvikle tehdit ettiği için onun öfkelenmesine sebep oldu ve kasidesinden beklenen neticeyi alamadı. Ebû Zeyd el-Kureşî bu kasideye "mülhamât" (mükemmel kasideler) kategorisine giren şiirler arasında yer vermiştir (Cemhere, s. 427-433). Ertesi yıl elçi olarak huzuruna geldiği halifeye sunduğu "Dâliyye" ile (Şiʿrü'r-Râʿî, s. 54-66) amacına

ulaştı ve toplanan vergilerin iadesini sağladı.

Ünlü hiciv şairi Cerîr b. Atıyye ile Râî'nin arası kabileleri yüzünden veya onun Ferezdak tarafını tutması sebebiyle açılmış, sonunda Râî pişman olup Cerîr'den af dilemek istemişse de oğlu Cendel buna engel olmuş, böylece Cerîr'in ağır bir hicviye yazmasına yol açmıştır. Cerîr'in Râî'yi ve kabilesi Nümeyroğulları'nı hicveden kasidesi "ed-Dâmiga" (beyin parçalayan), "el-Mansûre" (zafere ulaşmış) ve "el-Fâzıha" (rezil eden) nitelemeleriyle tanınmıştır. Buna cevap vermeyen Râî bir yıl sonra üzüntüsünden ölmüştür. Bu kaside yüzünden Nümeyroğulları Râî ve ailesini uğursuz ilân etmiş, kabileden birçok kimse Basra'dan ayrılmıştır. Râî'nin bu olaydan önce ve sonraki şairliğiyle ilgili olarak Cumahî, "Râî Mudar'ın erkek devesi (yenilmez üstün şairi) idi, aslan (Cerîr) ona saldırıp pençelerini takıncaya kadar" değerlendirmesini yapmıştır. Bu olay, daha sonra gelen Emîr Muhammed b. Münzir el-Ümevî ile şair Ebû Firâs vb. kişilerin dilinde rezil olma ve alçalma hususunda darbımesel olmuştur.

Kabileler arası çatışmalarda bir gözünü kaybeden Râî, toplumun sorunlarına duyarlı ve saygın bir kişiliğe sahip olarak yöneticiler nezdinde kabilesinin elçiliğini yapıp onların meselelerini çözmeye çalışmıştır. Râî, Ebû Ubeyde'ye göre Emevî devrinin en büyük şairidir. Asmaî'ye göre ise Humeyd b. Sevr ve İbn Mukbil ile birlikte Mudar kabileler topluluğunun hicivde yenilmiş üç şairinden biridir, ancak o Ebû Hayye en-Nümeyrî'den daha üstündür. Mufaddal ed-Dabbî de onu Zürrumme'den üstün sayar. Cumahî'ye göre Râî, İslâm döneminin Cerîr, Ferezdak ve Ahtal düzeyinde birinci tabaka şairlerindendir.

Divanı. Râî'nin divanında daha çok zamanının bazı şairleriyle atışmaları ve kabileler arası anlaşmazlıklara yönelik hicviyeleri yer almaktadır. Zürrumme, Râî'nin üslûbundan etkilenmiş ve onun şiirlerini rivayet etmiştir. Divanı ilk derleyip düzenleyen Asmaî olmuş, Ebû Ubeyd el-Bekrî Muʿcemü me'staʿcem'inde bundan yararlanmıştır. Daha sonra da Sükkerî, Sa'leb, İbn Düreyd, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî tarafından derlenip şerhedilmiş, Yâkūt el-Hamevî, Muʿcemü'l-büldân'ında Sa'leb'in derleme ve şerhine sık sık atıfta bulunmuştur. Ancak bu derleme ve şerhlerden hiçbiri zamanımıza intikal etmemiştir. Ebû Gālib İbn Meymûn, Müntehe'ṭ-ṭaleb adlı hacimli antolojisinde Râî'nin yirmi kasidesine yer vermiş, Ebû

Zeyd el-Kureşî de Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab’ında mülhamât kategorisinde uzun bir kasidesini zikretmiştir. Râî’nin birçok beyit, kıta ve parçaları Cemheretü’l-luġa, Lisânü’l-ʿArab, Tâcü’l-ʿarûs gibi sözlüklerle Cumahî, İbn Kuteybe, Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Ebû Ubeyd el-Bekrî, İbn Asâkir ve Yâkūt el-Hamevî gibi müelliflerin kitaplarında dağınık halde

bulunmaktadır. Divanı bu kaynaklardan ilk defa Muhammed Nebîh Hicâb derlemiştir (bk. bibl.). Giovanni Oman, Un Poeta Pastore al-Rā’ī adlı eseriyle ilk derleme ve neşir yapanlardandır (bk. bibl.). Nâsır el-Hânî ve İzzeddin et-Tenûhî tarafından Şiʿrü’r-Râʿî en-Nümeyrî ve aḫbâruh adıyla derlenip yayımlanmış (Dımaşk 1383/ 1964), Hilâl Nâcî bu yayımla ilgili düzeltme ve ilâveler yapmıştır (el-Mevrid, I/3-4 [1972], s. 237-276). Nûrî Hammûdî el-Kaysî ve Hilâl Nâcî Şiʿrü’r-Râʿî en-Nümeyrî (Bağdad 1400/1980), Reinhard Weipert Dîvânü’r-Râʿî en-Nümeyrî (Beyrut 1401/ 1980) adıyla tenkitli neşir gerçekleştirmiştir. Son iki neşir yaklaşık 1300 beyit içerir. Şâkir el-Fehhâm (MMLADm., LXIII [1988], s. 521-523), Halîl Ebû Rahmet (MMMA, XXX [1986], s. 361-428) ve Rıdvân M. Hüseyin en-Neccâr (a.g.e., XXXI [1987], s. 454-456) önceki neşirlere bazı ilâvelerde bulunmuştur. Divanın en iyi neşrini R. Weipert yapmıştır. Vâzıh Samed, Dîvânü’r-Râʿî en-Nümeyrî adıyla divanın önce açıklamalı (Beyrut 1995), ardından ticarî (Beyrut 2000) bir yayımını gerçekleştirmiştir. Râî en-Nümeyrî’nin hayatı ve şiirleriyle ilgili olarak R. Weipert, M. Nebîh Hicâb, Ahmed İhsan Türek, Abdülhalim Muhammed Kanbes çalışmalar yapmış (bk. bibl.), Ali Mehâsine (er-Râʿî en-Nümeyrî: Ḥayâtühû ve şiʿruhû, 1986, Yermük Üniversitesi) ve Sa‘d Bû İyâd (Şiʿrü’r-Râʿî: Dirâse mevżûʿiyye ve fenniyye, Kahire 1986) yüksek lisans tezi hazırlamış, Ahmed Hasan Besec, er-Râʿî en-Nümeyrî: Ṣavtü’ṣ-ṣaḥrâʾ adıyla bir eser yazmıştır (Beyrut 1995).

BİBLİYOGRAFYA

Râî en-Nümeyrî, Şiʿrü’r-Râʿî en-Nümeyrî (nşr. Nûrî Hammûdî el-Kaysî - Hilâl Nâcî), Bağdad 1401/1980, neşredenlerin girişi, s. t-k, ayrıca bk. tür.yer.; Ma‘mer b. Müsennâ, Neḳāʾiż (nşr. A. A. Bevan), Leyden 1905, I, 427-431; Asmaî, Fuḥûletü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Ch. C. Torrey), Beyrut 1389/

1971, s. 12, 17, 18; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, II, 298-299, 324, 435-438, 502-521, 551; Muhammed b. Habîb, Küne'ş-şuʿarâʾ ve men ġalebet künyetühû ʿalâ ismih (nşr. Abdüsselâm Hârûn, Nevâdirü'l-maḫṭûṭât içinde), Kahire 1373/ 1954, VII, 291; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 415-418; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), s. 427-433; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1414-15/1994, XXIV, 323-332; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 52, 122; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 106, 210-211, 225, 240; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 62, 82, 179; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, III, 150-151; M. Nebîh Hicâb, er-Râʿî en-Nümeyrî: ʿAṣruhû, ḥayâtühû, şiʿruh, Kahire 1383/ 1963, tür.yer.; Sezgin, GAS, II, 388-389; R. Weipert, Studien zum Diwan des Rāʿī, Freiburg 1977; a.mlf., "al-Rāʿī", EI² (İng.), VIII, 400-401; Abdülhalîm M. Kanbes, er-Râʿî en-Nümeyrî: Şâʿirün maġmûr, Dımaşk 1982; Ahmed eş-Şâyib, "Mülḥametü'r-Râʿî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIII/1, Kahire 1951, s. 23-60; G. Oman, "Un poeta pastore: al-Rāʿī", AION, XIV (1964), s. 319-352; XVI (1966), s. 89-100; Ahmet İhsan Türek, "Râ'î ve Şiirleri", EFAD, sy. 4 (1972), s. 125-181; Şâkir el-Fehhâm, "Râʿî en-Nümeyrî li-Ebi'l-Ḳāsım b. ʿAsâkir", MMLADm., LXII (1987), s. 669-684.

Süleyman Tülücü

RÂİHA

(bk. KOKU).

RAİYYET

(bk. REÂYÂ).

RAKABE

(الرقبة)

Mülkiyete konu olan eşyanın sadece maddî varlığı anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “beklemek, kollamak, korumak” anlamındaki rakb kökünden türeyen rakabe kelimesi “boyun” demektir. Fıkıh terimi olarak mülkiyete konu olan eşyanın sadece maddî varlığını (ayn) ifade eder; bu anlamdaki mülkiyet “rakabe mülkiyeti, ayn mülkiyeti, çıplak mülkiyet” diye adlandırılır. Âyet ve hadislerde aynı kökten türeyen kelimeler sözlük anlamında kullanıldığı gibi rakabe ve çoğulu rikāb parçayı anıp bütünü kastetme şeklindeki mecaz yoluyla “köle” mânasında da sıkça yer alır (el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/92; el-Mâide 5/89; et-Tevbe 9/60; Muhammed 47/4; el-Mücâdile 58/3; el-Beled 90/13; Wensinck, el-Muʿcem, “rḳb” md.). Fıkıh literatüründe rakabe, bazı suçlara ceza veya günahlara kefâret olmak üzere bir kölenin hürriyetine kavuşturulması, abdestte boynun meshedilmesi, boşama kelimelerinin boyna nisbet edilmesi halinde boşamanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği gibi meselelerde geçmektedir.

Milk nitelikli hak (aynî hak) ayn ve menfaate birlikte mâlik olma şeklinde ise tam mülkiyet söz konusu olur ve eşya üzerindeki yetki en geniş kapsamına ulaşır. Eşyanın sadece aynı üzerinde kurulu olup menfaat içermeyen milkte ise (milkü’l-ayn bilâ menfaa) çıplak mülkiyetle ayna ait menfaatler farklı kişilere ait olmakta, yani rakabe mülkiyeti maddî varlığına sahip olunan nesne üzerinde mülkiyet yetkilerinin bir kısmının kullanılamaması şeklinde kendini göstermektedir. Eşyanın sadece aynına sahip olma şeklindeki nâkıs mülkiyetin meşruiyeti bir malın sırf menfaatini vasiyet etmenin câiz sayılmasına dayanır. İslâm hukukçularının çoğunluğu ayndan bağımsız olarak menfaat üzerinde icâre, âriyet gibi hukukî işlemlerin gerçekleştirilebildiğini delil göstererek vasiyet yoluyla rakabe mülkiyetinin de oluşturulabileceğini kabul eder. İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrüme, Zâhirîler ve bazı İbâzî fakihleri ise menfaatin rakabeye bağlı olduğu ve kişinin ölümüyle birlikte mal varlığının vârislerine intikal ettiği,

dolayısıyla sadece menfaati vasiyet etmenin vârisin malında tasarruf anlamına geleceği gerekçesiyle böyle bir işlemin câiz olmadığı kanaatindedir.

Özel mülkiyete konu mallarda rakabe mülkiyeti iki şekilde gerçekleşir: a) Kişinin, ölümünden sonra muayyen bir malından belirli süre yararlanması için o malın menfaatini vârisleri dışında bir şahsa vasiyet etmesi. Bu durumda menfaatten yararlanmak üzere belirlenen süre dolana kadar vârisler o malın sadece rakabesine mâlik olurlar. b) Kişinin bir malının rakabesini bir şahsa, menfaatini ise belirli bir süre için başka bir şahsa vasiyet etmesi. Her iki durumda menfaat mülkiyeti sınırlı olup sürenin dolmasıyla birlikte rakabe mâliki menfaate de mâlik olur. Vasiyetin mutlak (süre belirtilmeden) yapılması durumunda menfaat mâliki olan mûsâlehin vefatıyla birlikte ya rakabenin vasiyet edildiği kişi ya da vârisler malın aynı yanında menfaatine de sahip olurlar. Dolayısıyla rakabe mülkiyeti belli bir süre sonra tam mülkiyete dönüşür. Bu anlayış mülk edinmenin esas amacıyla doğrudan ilgilidir; zira bir nesneye mâlik olmaktan maksat onun menfaatine sahip olmak ve ondan faydalanmaktır. Bu sebeple aslolan rakabe ve menfaat mülkiyetinin ayrılmazlığı olup rakabe mülkiyeti istisnaî bir mülkiyet türüdür ve bir süre sonra tam mülkiyete dönüşmektedir.

Hanefîler'e göre rakabe mülkiyetine sahip olan vârisler, menfaati başkasına vasiyet edilmiş bulunan aynı -üzerinde başkasının hakkı bulunduğu ve teslimi mümkün olmadığı için-mûsâleh dışındaki kişilere satamazken İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre böyle bir eşya gerek mûsâlehe gerekse başka kişilere satılabilir. Rakabe mâlikinin vefatı halinde bu hak vârislerine geçer. Eşyanın rakabesi ve menfaatinin farklı kişilere ait olması durumunda şahıslardan her birinin sahibi bulunduğu haktan yararlanması ve onda tasarrufu diğerinin hakkını doğrudan ilgilendirdiğinden rakabe mâliki, menfaat mâlikinin menfaatine engel olacak ya da menfaatinin

azalmasına yol açacak eylemlerde, menfaat mâliki de aynın değerini düşürecek, hasarına ya da telefine yol açacak tasarruflarda bulunamaz (ayrıca bk. MENFAAT; MİLK; MÜLKİYET).

Rakabe mülkiyeti kavramı devletin mülkiyetindeki bazı gayri menkuller hakkında da kullanılır. Bunun yaygın uygulamasını Osmanlı toprak

hukukunda mîrî ya da memleket arazisi denilen toprakların işletilmesinde benimsenen usulde görmek mümkündür. Bu statüye dahil olan araziler, rakabe mülkiyeti devlette kalmak üzere belli bir vergi karşılığında özel kişiler tarafından işletilir, intikal ve ferağı özel düzenlemelerle tesbit edilirdi. Bu uygulamalarla genelde vakıf müessesesi ve özelde Hz. Ömer zamanında fethedilen Irak (Sevâd) arazisinin müslümanlara bir anlamda vakfedilmesi işlemi arasında sıkı bir bağın bulunduğu belirtilir (bk. ARAZİ).

Öte yandan bir şeyin rakabesinin vakfa veya beytülmâle ait olduğu söylendiğinde o mal veya mülkün aslının ve zatının vakfa yahut beytülmâle ait olduğu ifade edilmektedir. Bu bakımdan bir vakfın gelirinden meydana gelen mal ve nakit gibi ilâvelerin vakfın aslına ilhak edilmesine “rakabe etmek” denilmiştir (Ergüney, s. 378). Osmanlılar’da vakıf hizmet binalarının onarım ve bakımı için vakıf gelirlerinin yeterli olmaması halinde rakabe usulüne başvurulur ve onarım bitinceye kadar çalışanların maaşı dahil olmak üzere vakıf giderlerinin asgari düzeylerde tutulması ya da tamamen kısılması yoluna gidilirdi. Vakıf akarların tamirinde karşılaşılan finansman güçlüğü sebebiyle devreye giren bu usul, vakıf akarı muhafaza ve onarımının vakıftan yararlananlara, vakıf görevlilerine ve hatta vakıftan amaçlanan bütün hayır hizmetlerine göre önceliğinden kaynaklanır. Bu kabulün bir gereği olmak üzere rakabe uygulamasında vakıf çalışanlarının hakları sadece bir süreliğine askıya alınmış olmaktadır. Nitekim vakfın tamiri için gerekli finansmanın sağlanmasıyla birlikte rakabe uygulamasına son verilir ve normal işleyişe dönülürdü (Hızlı, sy. 6 [1994], s. 53, 55, 56-57).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “rḳb” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 532-533; Kāmus Tercümesi, I, 273 vd.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rḳb” md.; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1988, VIII, 364-370; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 23; VII, 386; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/ 1992, I, 172;

V, 112; İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1984, VI, 92; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, III, 238-239; Arazi Kanunnamesi, md. 3, 8-90; Kadri Paşa, Mürşidü'l-hayrân, md. 4-8, 13, 14, 18, 25, 32; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Beyrut 1968, I, 257-260, 269-274; Bilmen, Kamus, V, 51, 134; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 33, 34; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lugat ve Istılahlar, İstanbul 1973, s. 378; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Amman 1974, I, 230-236; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 75-77; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1987, III, 37-38, 42-43; Abdullah b. Abdülazîz el-Muslih, Ḳuyûdü'l-milkiyyeti'l-ḫâṣṣa, Beyrut 1408/ 1988, s. 97-100; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 66-69; Halit Çalış, İslâm Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları, Konya 2004, s. 67-72; Mefail Hızlı, “Osmanlı Vakıf Sisteminde Rakabe”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Bursa 1994, s. 53-71.

Halit Çalış

RAKAM

(bk. SAYI).

RÂKIM EFENDİ, Mustafa

(1758-1826)

XIX. yüzyılın ekol sahibi celî sülüs hattatı.

Bugün Ordu iline bağlı olan Ünye ilçesinde doğdu. Babası Mehmed Kaptan'dır. Memleketinde ilköğrenimini tamamladıktan sonra küçük yaşta İstanbul'a gitti. Ağabeyi İsmâil Zühdü'nün yanında medrese tahsili görürken ondan sülüs ve nesih meşkederek on iki yaşında icâzet aldı. Kendisine "Râkım" mahlası verildi. Bu arada resim sanatıyla ilgilendi ve yeteneğini geliştirdi. Ayrıca sülüs, nesih yazılarının inceliklerini öğrenmek maksadıyla III. Derviş Ali'nin derslerine devam etti. Medrese tahsilini tamamlayan Râkım Efendi hat sanatında elde ettiği başarıları sebebiyle akranları arasından öne çıktı, şöhreti yayıldı ve ileri gelen devlet adamlarının çocuklarına yazı dersleri vermeye başladı. Yaptığı bir resim, Reîsülküttâb Ebûbekir Râtib Efendi vasıtasıyla III. Selim'e takdim edilince padişahın resmini de yapması istendi. Kısa sürede padişahın resmini tamamlayarak kendisine takdim etti. Resmi çok beğenen III. Selim, Râkım Efendi'yi müderrislik pâyesiyle ödüllendirdi. Böylece saray çevresini etkileyen ve büyük destek gören Râkım Efendi, II. Mahmud padişah olunca onun yazı hocası oldu. Ayrıca kendisine sikke-i hümâyun ve tuğra tanzimi görevi verildi. Bu arada II. Mahmud'u iyi bir hattat olarak yetiştirdi. Padişah da ona büyük hayranlık duyar, kendisine her türlü imkânı sağlardı. 1809'da molla pâyesiyle İzmir, 1814'te Edirne, Mekke, 1818'de İstanbul kadılığına, 1823'te Anadolu kazaskerliğine yükseltildi. Râkım Efendi saraylı bir hanımla evlendiyse de bu evlilikten çocukları olmadı. Hayatının

sonlarına doğru felç geçirdi ve 15 Şâban 1241 (25 Mart 1826) tarihinde vefat etti. Vasiyeti üzerine Fatih'in Karagümrük semtinde Atik Ali Paşa Camii hazîresine defnedildi. Daha sonra hanımı kabrinin üstüne türbe ve yanına bir medrese yaptırdı (bk. RÂKIM EFENDİ MEDRESESİ ve TÜRBESİ).

Râkım Efendi sülüs, nesih ve özellikle celî sülüsle tuğrada yeni bir üslûp

ortaya koydu. Açtığı bu çığır Sâmi Efendi ile yeni estetik değerler kazanarak günümüze kadar yetişen bütün hattatları etkiledi. Hat sanatı tarihinde Râkım Efendi'ye kadar sülüs-nesih yazıda en güzel biçim ve orana ulaşılmışken Ali b. Yahyâ Sûfî ve Ahmed Şemseddin Karahisârî ile temelleri atılan celî sülüs Râkım Efendi'ye kadar uzun bir durgunluk dönemi geçirdi. Râkım Efendi, celî sülüste Hâfız Osman'ın sülüs yazıdaki estetik ölçülerinden ve onun en güzel yazılarından ilham alarak yaklaşık 1819'dan sonra kendi ekolünün kurallarını belirledi ve büyük başarı sağladı. Bu üslûpta celî sülüs harf ve kelimelerin tenasübü satır nizamında ve istif halinde en güzel âhengine ulaştı. Celî sülüs kompozisyonlarda harf güzelliğini öne çıkaran Râkım Efendi istifte oluşan boşlukları okutma, tezyin ve mühmel işaretleriyle dengeli bir şekilde doldurarak kompozisyonun organik bütünlüğünü elde etti.

Celî sülüs sahasında en güzel eserlerini verdiği 1815-1819 yılları Mustafa Râkım Efendi'nin olgunluk dönemidir. Fatih Nakşidil Sultan Türbesi hazîresi Akdeniz ve Karadeniz giriş kapıları ön ve arka cephelerinde taşa hakkedilmiş celî sülüs âyetler, türbe kubbe kuşağında İnsân sûresiyle Eyüp'te Sultan Camii hazîresinde Çelebi Mustafa Reşid Efendi mezar taşı kitâbe yazıları bu dönemin günümüze ulaşan en güzel eserleri arasındadır. Mustafa Râkım Efendi'nin kalem ağzı 3 cm. kalınlığında sulu, siyah mürekkeple 43 m. uzunluğunda hazırladığı Nakşidil Sultan Türbesi kuşak yazısı diğer yazı kalıpları ile İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde korunmaktadır (Nakşidil Sultan türbe yazıları, TİEM, nr. 2510; Nusretiye Camii kuşak yazıları, nr. 2509). Mustafa Râkım celî sülüs yazıda çığır açan bu başarısı yanında III. Selim, IV. Mustafa ve II. Mahmud için yazdığı tuğralara kendinden sonra değişmeyecek yeni bir biçim kazandırmış, ayrıca celî sülüs ve tuğra ketebelerinde hattatların örnek aldığı sülüs ve tevkī‘ karışımı üslûplaştırılmış bir imza tarzı geliştirmiştir.

Nusretiye Camii içinde 41 m. uzunluğunda kuşak halinde yazdığı Nebe' sûresi, Topkapı Sarayı Bâbüsselâm Kapısı üzerindeki âyet (Sâd 38/50), Mustafa Râkım'ın taşa hakkedilmiş celî sülüs yazıdaki gücünü ve yaptığı yenilikleri aksettiren güzel eserlerindendir. Topkapı Sarayı'nda korunan sülüs, nesih, celî sülüs kıta, levha ve yazdığı tuğraları bulunmaktadır (Güzel Yazılar, nr. 322/19, 324, 390, 542, 825, 870, 1319). İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde değişik düzenlemeleriyle müsennâ, celî sülüs, sülüs ve

nesih hatla yazdığı hilye-i saâdet (nr. 2732), Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi'nde Cihangir Camii'nden alınan celî sülüs zerendûd yazıları (nr. 30, 1506, 2194), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde nesih hatla istinsah ettiği Ayvansarâyî'nin Hadîkatü'l-cevâmi' adlı eseri onun günümüze ulaşmış bilinen eserlerindendir.

Ta'lik ve celî ta'lik yazıda da başarılı eserler veren Mustafa Râkım'ın İsmâil Zühdü ve Hüseyin Hamîd Efendi'nin mezar taşları, Topkapı Sarayı Hazine Kethüdâsı Odası tamir yazısıyla Miskinler Tekkesi ve Çeşmesi, Başçuhadar Seyyid Ömer Ağa Çeşmesi celî ta'lik kitâbe yazıları onun ta'lik yazıda bilinen güzel eserleri arasındadır. yrıca özel müze ve hat koleksiyonlarında eserleri vardır. Yetiştirdiği talebeler arasında II. Mahmud ile Mehmed Hâşim ve Mehmed Şâkir Recâi efendiler eserleri günümüze ulaşmış hattatlardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Divan Edebiyatı Müzesi, Revnakoğlu Dosyaları, nr. 38; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 173, 521; Cevdet, Târih, XII, 141; Lutfî, Târih, I, 189-190; Sicilli Osmânî, II, 365; Ahmed Râsim, Menâkıb-ı İslâm, İstanbul 1325, I, 245; A. Süheyl Ünver, Hattat Mustafa Râkım Efendi, İstanbul 1953; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 269-285; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 171, 196-199; Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Türk Plâstik Sanatları, Ankara 1971, s. 115-121; M. Uğur Derman, "Padişah Tuğralarındaki Şekil İnkılâbına Dair Bilinmeyen Bazı Gerçekler", TTK Bildiriler, VIII (1983), III, 1613-1618; a.mlf., "Sultan II. Mahmûd'un Hattatlığı", Sultan II. Mahmûd ve Reformları Semineri, Bildiriler, İstanbul 1990, s. 37-46; a.mlf., "Râkım'ın Celî Sülüs Kuşaklarına Dair", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, II, 47-49; Ali Alparslan, "İslâm Yazı Sanatı", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1993, XIV, 491-495; a.mlf., Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 79, 117-129; a.mlf., "Celî", DİA, VII, 266; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 1999, s. 133-138; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra

Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 390; Süleyman Berk, Hattat Mustafa Râkım Efendi: Hayatı, San'atı ve Eserleri, İstanbul 2003, s. 182; Ahmed Süreyya, "Osmanlılar'da Sanayii Nefîse", SM, VII/174 (1327), s. 280-285.

Süleyman Berk

RÂKIM EFENDİ MEDRESESİ ve TÜRBESİ

İstanbul'da XIX. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen medrese ve türbe.

Fatih ilçesinde Atik Ali Paşa Camii'nin batısında yer alan yapı bu devrin ünlü hattatı Mustafa Râkım Efendi (ö. 1826) adına vefatından sonra hanımı tarafından yaptırılmıştır. Yapının Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki vakfiyesi Mustafa Râkım Efendi'nin sağlığında 1 Cemâziyelevvel 1240 (22 Aralık 1824) tarihinde hazırlanmıştır. 1869'da yapılan bir tesbitte medresede yirmi talebenin ders gördüğü kaydedilmiştir. 1914 yılındaki tesbitte avlusunun dar olduğu ve ahşap on odasının bulunduğu, harap durumda olduğu için kadro harici kaldığı, ayrıca mahalle arasında etrafı evlerle çevrili olan medresenin sıkışık bir konumda bulunmasından dolayı yeniden ihyasına gerek bulunmadığı belirtilmiştir. 1918 yılı sonlarında yapılan bir diğer tesbitte ise medresenin harikzedeler tarafından işgal edildiği bildirilmektedir.

Kuzeydoğu yönünde köşeye yakın konumda yer alan yuvarlak kemerli açıklıklı bir kapı ile ulaşılan medresenin yalnızca dış duvarları günümüze ulaşmıştır. Dıştan bir sıra kesme küfeki taşı, iki sıra tuğla dizileriyle oluşan düzgün almaşık örgülü duvarlar içten moloz taştır. Yapının güneydoğu ve kuzeydoğu yönündeki duvarlarında dış yönleri kesme küfeki taşından söveli ve dikdörtgen açıklıklı pencereler mevcut olup aralarında ocak nişleri yer almıştır. Diğer yönlerdeki duvarlar sağırdır. Duvarların üst kısımlarına betondan bazı müdahaleler yapılmıştır. Medrese avlusunda güneyde köşeye yakın konumda mermer bilezikli bir kuyu mevcuttur. 1929 tarihli Pervititch haritasında medrese odalarının taş, öndeki üç yönlü revakın ahşap olarak işlendiği ve güneydoğu yönündeki odalardan muhtemelen dershane mekânı olan orta birimin kubbeli, diğerlerinin düz çatılı olduğu, avlunun kuzey köşesinde helânın yer aldığı anlaşılmaktadır. Medrese İstanbul'da geleneksel şemaların uygulandığı son yapılardan biridir.

Medresenin doğu yönünde 90°'lik üç kademe yapan duvarlarının dış

köşeleri pahlanmıştır. Kuzeydoğuda yer alan türbe 4,57 × 4,77 m. ölçüsünde kareye yakın planda olup üzeri tromplarla geçişi sağlanan kasnaksız kubbe ile örtülmüştür. Yapının ön cephesi hariç diğer cepheleri iki sıra tuğla, bir sıra kesme küfeki taşı ile almaşık örgülüdür. Güneybatı cephesinde yapıya geçişi sağlayan yuvarlak kemerli bir kapı ile bunun iki yanında dıştan küfeki taşı söveli ve dikdörtgen açıklıklı, içten ise yuvarlak kemerli olarak düzenlenmiş birer pencere vardır. İki yan duvarı penceresiz olup içeride yuvarlak kemerli nişler bulunmaktadır. Bunlardan özellikle güneydoğu duvarında yer alan büyük nişin dışarıdan görülen tuğladan büyük yuvarlak kemeri, burasının vaktiyle yandaki mekânına açılan bir hâcet penceresi şeklinde düzenlenmiş olabileceği izlenimini vermektedir.

Türbenin doğu yönünde dışa bakan kesme küfeki taşı ile kaplı ön cephesinde yuvarlak kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı üç pencere açılmıştır. Bu cephede yer alan pencerelerin alınlıkları ve söveleri mermerdendir. Pencerelerin üstünde iri yaprak motifleriyle taçlandırılmış, yanları "S" şeklinde profillerle sınırlanan mermer üzerine celî sülüs yazılı bir kitâbe vardır. Mustafa Râkım Efendi'nin ölüm yılını veren (1241/1826) kitâbe Mustafa Râkım imzalı olup tartışma konusudur. Bu kitâbenin kendisi tarafından yazıldığını söyleyenlerin yanında öğrencisi Mehmed Hâşim Efendi tarafından onun adıyla yazılmış olduğunu kabul edenler de vardır. Ön cephede kademelenme ile oluşan iki köşe yuvarlatılarak yumuşatılmış, pencerelerin altında ve üstünde yer alan yatay silmelerle de cephenin hareketliliği arttırılmıştır. Cephenin sağında yer alan yuvarlak kemerli avlu girişinin üstü barok kıvrımlı dalgalı bir profille son bulmaktadır. Türbenin içinde iki kabir mevcuttur. Bunlardan ahşap olup 1996 yılında yenilenen sanduka Mustafa Râkım Efendi'ye, barok süslemeli mermer lahit ise 1845'te vefat eden öğrencisi Mehmed Hâşim Efendi'ye aittir. Bu lahdin baş taşında iki yönde de aynı metin yazılmıştır. Cephede türbenin solunda öne çıkma yapan pencereli duvarın köşesinde yer alan kemer başlangıcı bu yönde cami avlusuna açılan bir kapının varlığına işaret etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vakfiye, VGMA, nr. 580/341; Sicilli Osmânî, II, 365-366; J. Pervititch, İstanbul Sigorta Haritaları: Çarşamba-Karagümrük, İstanbul 1929, plan 32; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 272-276; Ekrem Hakkı Ayverdi, 19. Asırda İstanbul Haritası, İstanbul 1958, pafta D 5; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 240, 356; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 251; a.mlf., "1869'da Faal İstanbul Medreseleri",

TED, sy. 7-8 (1977), s. 292, 369-370; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII/1-2 (1978), s. 149; Talip Mert, II. Mahmud'un Sanat Çevresi (yüksek lisans tezi, 2002), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 128-133; Süleyman Berk, Hattat Mustafa Râkım Efendi, Hayatı, San'atı ve Eserleri, İstanbul 2003, s. 27-28; Süheyl Ünver, "Hattat Mustafa Rakım Efendi 1757-1826", Tarih Dünyası, sy. 7, İstanbul 1950, s. 271-275; Zeynep Ahunbay, "Mustafa Rakım Efendi Türbesi ve Medresesi", DBİst.A, V, 567.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

RAKĪB

(الرقيب)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "gözetlemek, kontrol etmek; beklemek, intizar etmek" anlamındaki rakb (rukūb, rekābet) kökünden türeyen rakīb kelimesi "gözetleyip kontrol eden" demektir (Lisânü'l-ʿArab, "rḳb" md.). Kur'an'da rakīb ismi beş âyette geçmektedir. Bunlardan biri Hz. Şuayb'ın iman etmeyen kavmine hitap ederken kullandığı, "Gerçekleşecek âkıbeti bekleyin, ben de sizinle birlikte beklemekteyim" meâlindeki ifadesinde yer almakta (Hûd 11/93), biri de "insanın her söylediği şeyi dinleyip gözetleyen ve yazan melek" mânasında kullanılmaktadır (Kāf 50/18). Rakīb isminin zât-ı ilâhiyyeye nisbet edildiği üç âyetin biri, Hz. Îsâ'nın kendisinden sonra ümmetinin yegâne gözetleyicisinin Allah olduğunu vurgulayan niyazında geçmektedir (el-Mâide 5/117). Diğer iki âyetin birinde Allah'ın insanları, diğerinde ise her şeyi gözetleyici olduğu bildirilmektedir (en-Nisâ 4/1; el-Ahzâb 33/52). "Senin rabbin her an gözetleme yerindedir" meâlindeki âyet de (el-Fecr 89/14) içerik olarak rakīb ismini açıklamaktadır. Rakīb sadece Tirmizî'nin es-mâ-i hüsnâ rivayetinde yer almakta ("Daʿavât", 82), İbn Hacer'in Kur'an'dan derlediği doksan dokuz isim listesinde de bulunmaktadır (DİA, XI, 408).

Âlimler rakīb ismine genellikle "koruyup gözeten" (hafîz) mânası vermişlerdir. Hiçbir şey bunun kapsamı dışına çıkmaz, dolayısıyla Allah'tan gizli kalmaz. O'nun bir an bile gaflet etmesi düşünülemeyeceğinden gözetim ve kontrolü altında bulunan bir mahlûkun oluşumu, varlığını sürdürmesi veya yok olup ortadan kalkması hususunda herhangi bir aksaklığın meydana gelmesi söz konusu değildir. Allah kullarının bütün hallerini bilmekte ve onların nefeslerini saymaktadır (Kuşeyrî, s. 63). Âlimler rakīb isminin geniş içeriğinde hakkıyla bilme, türüne göre bilgiye konu teşkil eden şeyi görme veya işitme, onu gözetip koruma unsurlarının bulunduğuna dikkat çekerler. Bu açıdan rakībin alîm, basîr, semîʿ, şehîd, müheymin ve hafîz isimlerinin özü olduğunu söylemek mümkündür. Rakīb

isminin kuldaki tecellisi, onun bütün davranışlarının sürekli biçimde Allah tarafından gözetlendiğinin bilincini taşımasıdır. Bu çizgi üzerinde yürüyen kul istikametten ayrılmamaya özen gösterir (bk. MURAKABE). Rakīb alîm, semî‘, basîr isimlerinin çizgisinde düşünüldüğü takdirde zâtî, taalluku ve tecelli alanı açısından bakıldığında ise fiilî isim ve sıfatlar grubuna girer.

BİBLİYOGRAFYA

Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1399/1979, s. 51; İbn Fûrek, Mücerredü Maḳālât, s. 54; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 119a-b; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 63-64; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 128; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 70b-71a; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 279-281; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", DİA, XI, 408.

Bekir Topaloğlu

RAKĪK el-KAYREVÂNÎ

(رقيق القيرواني)

Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Kāsım er-Rakīk el-Kayrevânî (ö. 425/1034'ten sonra)

Tarihçi, edip ve şair.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. 362 (972) yılından sonra doğduğu tahmin edilmektedir. İbnü'r-Rakīk olarak da kaydedilmekle birlikte çağdaşı İbn Reşîḳ el-Kayrevânî onun Rakīk lakabıyla bilindiğini söyler (Ünmûẕecü'z-zamân, s. 55). Zîrîler'den Mansûr b. Bulukkîn, Nâsırüddevle Bâdîs b. Mansûr ve Muiz b. Bâdîs döneminde uzun süre nedimlik, kâtiplik ve Dîvân-ı İnşâ reisliği yaptı. Bu sebeple kaynaklarda "el-kâtib en-nedîm" lakabıyla anılır. 388'de (998) Bâdîs b. Mansûr tarafından hediyelerle Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh'a elçi gönderildi ve iki yıl Mısır'da kaldı. Kendisi şiirlerinde Mısır'da unutulmayacak günler yaşadığını, burada geçirdiği bir günün bir ömre bedel olduğunu ve Kayrevan'a güzel hâtıralarla döndüğünü ifade eder (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, s. 56 vd.; Makrîzî, I, 370-371). Muhtemelen 417 (1026) veya 425 (1034) yılından sonra Kayrevan'da vefat etti. Uzun süre sarayda kalması ve devlet yazışmalarını bizzat yürütmesi sebebiyle Zîrîler hakkında belgelere dayalı bilgiler vermesi onun tarihçi olarak önemini arttırmıştır. İbn Haldûn onu İfrîkıye bölgesinin ve Kayrevan'da kurulan devletlerin başlıca tarihçisi diye niteler ve sonraki tarihçilerin bu konularda eserini temel kaynak kabul ettiklerini söyler (Mukaddime, I, 203). İbn Reşîḳ el-Kayrevânî de Rakīk'in sözleri kolay anlaşılan ince ruhlu bir şair ve rivayetlerine güvenilir bir tarihçi olduğunu söyler (Ünmûẕecü'z-zamân, s. 55). Şiirlerinde çeşitli konulara yer veren Rakīk el-Kayrevânî, bazı şiirlerinde ilk gençlik yıllarını boş geçirip içki meclislerinde bulunmuş olmaktan duyduğu pişmanlığı dile getirmekte, ayrıca başta Zîrî Hükümdarı Bâdîs b. Mansûr olmak üzere dönemin ileri gelen şahsiyetlerini övmektedir.

Eserleri. 1. Târîḫu İfrîḳıyye ve'l-Maġrib (Aḫbâru İfrîḳıyye, Târîḫu'l-

Ḳayrevân). Birçok ciltten oluştuğu kaydedilen eserin tamamı zamanımıza ulaşmamıştır. Günümüze kadar gelen kısım, Kuzey Afrika'nın Ukbe b. Nâfi'in ikinci valiliği sırasında fethedilişinden (62/681) Ağlebî Hükümdarı Abdullah b. İbrâhim'in tahta çıkışına (196/812) kadarki tarihini ihtiva etmektedir. İbn İzârî'nin ondan 415 (1024) yılına ait bir olayı nakletmesi (el-Beyânü'l-muġrib, I, 272) eserin bu yıllara kadar gelen geniş bir tarih kitabı olduğunu göstermektedir. İzzeddin İbnü'l-Esîr, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, İbnü'l-Ebbâr, İbn İzârî, İbn Haldûn, Hasan el-Vezzân, Abdülazîz b. Şeddâd bu eserden yararlanmıştır. Ebü's-Salt ed-Dânî bu esere bir zeyil yazmıştır. İlk defa Müncî el-Kâ'bî tarafından yayımlanan Târîḫu İfrîḳıyye'yi (Tunus 1968) daha sonra Abdullah Ali ez-Zeydân ve İzzüddin Ömer Mûsâ neşretmiştir (Beyrut 1990). 2. Ḳuṭbü's-sürûr fî evṣâfi'l-(enbiẕeti ve'l-)ḫumûr.

İçki meclisleri, şarabın tarihçesi, haram oluşu ve şarapla ilgili çeşitli görüşler hakkındadır (nşr. Ahmed el-Cündî, Dımaşk 1389/1969). Nûreddin el-Mes'ûdî'nin (ö. 619/1222) kitaptan yaptığı seçmeleri Abdülhafîz Mansûr yayımlamıştır (Tunus 1976). Rakīk el-Kayrevânî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: er-Râḥ ve'l-irtiyâḥ, Kitâbü'n-Nisâʾ, Naẓmü's-sülûk fî müsâmereti'l-mülûk, el-Eġānî, el-İḫtiṣârü'l-bâriʿ li't-târîḫi'l-Câmiʿ.

BİBLİYOGRAFYA

Rakīk el-Kayrevânî, Târîḫu İfrîḳıyye ve'l-Maġrib (nşr. Abdullah Ali ez-Zeydân - İzzeddin Ömer Mûsâ), Beyrut 1990, neşredenlerin girişi s. z-m; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, Ünmûẕecü'z-zamân fî şuʿarâʾi'l-Ḳayrevân (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Tunus 1406/1986, s. 55-64; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, I, 216-226; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 272; Safedî, el-Vâfî, VI, 92-93; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 41-42; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 203; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 370-371; Brockelmann, GAL, I, 155; Suppl., I, 252; Sezgin, GAS, I, 360; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1398/1978, I, 39-42; Abduh Abdülazîz Kalkīle, el-Belâṭu'l-edebî li'l-Muʿiz b. Bâdîs, Riyad 1403/1983, s. 115-122; Şâzelî Bû Yahyâ, el-

Ḥayâtü'l-edebiyye bi-İfrîḳıyye fî ʿahdi Benî Zîrî (trc. Muhammed el-Arabî Abdürrezzâk), Tunus 1999, I, 269-279; H. R. Idris, l'Occident musulman à l'avènement des ʿabbāsides d'après de chroniqueur, Zīrīde al-Raqīq, REI, XXXIX/2 (1971), s. 209-220; M. Talbi, "Notes et documents. A propos d'Ibn al-Raqīq", Arabica, XIX/1, Leiden 1972, s. 86-96; a.mlf., "Ibn al-Raḳīḳ", EI² (İng.), III, 902-903; Mahmûd Fâhûrî, "er-Raḳīḳ el-Ḳayrevânî", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, IX, 885-886.

Nadir Özkuyumcu

RAKĪM

(bk. ASHÂB-ı KEHF).

RAKKA

(الرقة)

Kuzey Suriye'de tarihî bir şehir.

Aynı adı taşıyan idarî bölümün (muhafaza) merkezi olup el-Cezîre bölgesinin Diyârımudar kısmında Suriye, Mezopotamya ve Anadolu'yu birbirine bağlayan, Fırat nehrinin Belih suyu ile birleştiği noktaya 10 km. uzaklıkta bulunan stratejik bir noktada, tarihî Tuttul (Tell Bia) harabelerinin güneyinde Suriye Kralı Seleukos I. Nikator (m.ö. 305-280) tarafından Nikephorion adıyla kurulmuştur. Şehir daha sonra Seleukos II. Kallinikos'un (m.ö. 246-226) genişletmesi dolayısıyla Kallinikon, Bizans İmparatoru I. Leon'un yeniden inşa ettirmesi sebebiyle Leontopolis adını almıştır. Arapça'da "su baskınlarına uğrayan yer" anlamındaki Rakka ismi, sık sık Fırat'ın yükselen suları altında kaldığı için İslâm fethinden sonra Araplar tarafından verilmiştir (Yâkūt, III, 59).

18 (639) yılında İyâz b. Ganm kumandasındaki İslâm ordusu tarafından barış yoluyla fethedilen Rakka'yı Hz. Ali, Suriye Valisi Muâviye ile savaşmak üzere Sıffîn'e giderken karargâh olarak kullandı (36/656), Ammâr b. Yâsir ve -bir rivayete göre-Veysel Karanî gibi savaşta ölen askerlerinden bazılarını oraya yakın bir yere defnettirdi. Surlarla çevrili müstahkem bir şehir olan Rakka, Emevîler zamanında Irak'taki Hâricîler'e ve Bizans'a karşı çıkılan seferlerde üs olarak kullanıldı ve önemli gelişmeler gösterdi. Hişâm b. Abdülmelik, Fırat'ın karşı kıyısına iki sarayla nehrin üzerine bir köprü yaptırdı. Abbâsîler döneminde Mansûr, Rakka'nın 200 m. kuzeybatısında Bağdat gibi yuvarlak planlı yeni bir şehir inşa ettirdi (155/772) ve buraya Râfika adını verdi. Rakka en parlak dönemini, burayı vefatına kadar yaklaşık on üç yıl süreyle yazlık başşehir olarak kullanan Hârûnürreşîd'in saltanat günlerinde yaşadı ve ülkenin Bağdat'tan sonraki en büyük şehri haline geldi. Zamanla eski Rakka ile Râfika birleşti ve Râfika adı unutuldu.

Abbâsîler'in zayıflamaya başlamasından itibaren Suriye ve Mısır'da

kurulan hânedanlardan Tolunoğulları, Hamdânîler, Zengîler ve Eyyûbîler'in hâkimiyetine giren, hânedanlar kadar hânedan kolları arasında da sık sık el değiştiren, bu arada 316 (928) yılında Karmâtîler'in eline geçen Rakka, 632'de (1234-35) Anadolu Selçukluları'nın ve 655'te (1257) tekrar Eyyûbîler'in yönetimine girdi. Bağdat'ın düşüşünden (656/1258) sonra el-Cezîre'yi de işgal eden Moğollar tarafından yakılıp yıkıldı ve halkı kılıçtan geçirildi. İzzeddin İbn Şeddâd o tarihlerde şehrin neredeyse insansız kaldığını söyler (el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre, III/1, 82). Aynicâlût Savaşı'nın (658/1260) ardından Memlükler'in hâkimiyetine geçen Rakka, 773'te (1371) bu defa da Timur'un saldırısına uğradı ve âdeta yine halkının tamamını kaybetti; daha sonra şehirde bir süre Memlük-Akkoyunlu mücadelesi yaşandı.

İpek yolu üzerinde yer alan ve ipek ticareti açısından önemli merkezlerden biri olan Rakka bütün Ortaçağ boyunca devamlı el değiştirmiş, büyük yıkımlara ve katliamlara sahne olmuştur. Rakka 923'te (1517) Osmanlı topraklarına katılarak Diyarbekir eyaletine bağlı bir sancak merkezi haline getirildi. 994'te (1586) eyalet merkezine dönüştürülen şehir, XVII. yüzyılın sonlarından itibaren devletin aşiretleri iskân siyasetiyle ilgili olarak yeniden önem kazandı. Bölgedeki Arap kabileleri arasında süregelen mücadeleler, yapılan eşkıyalıklar ve hac kafilelerinin yağmalanması dolayısıyla, bir yandan bu duruma son vermek bir yandan da Anadolu'da düzeni bozan bazı Türkmen aşiretlerini cezalandırmak amacıyla bu aşiretler Rakka bölgesine gönderildi. Arap kabileleriyle Türkmen ve Kürt aşiretleri arasında çıkabilecek çatışmaları önlemek için de bütün taraflara Rakka Mukavelesi adı altında bir sözleşme senedi imzalattırıldı. Ancak konar göçer Türkmenler'in yerleşik hayata geçirilebilmesinin de hedeflendiği bu iskân siyaseti, gönderilenlerin neredeyse tamamının geri dönmeye çalışmaları ve bunun engellenmesi üzerine eşkıyalığa başlamaları sebebiyle istenilen sonucu vermedi.

1832'de İbrâhim Paşa'nın Suriye'yi işgal ettiği yıllarda Mısır'ın idaresine geçen Rakka, Mısır ordusunun Suriye'yi tahliyesinin ardından tekrar Osmanlı hâkimiyetine girdi. Tanzimat döneminde yapılan düzenlemelerde Halep eyaletine bağlı bir sancağın merkezi oldu. 1864'te vilâyet düzenlemesine kadar bir ara müstakil mutasarrıflık olarak yönetildi. 1917'de İngilizler tarafından işgal edilen şehir 1920 Ankara

İtilâfnâmesi'yle Fransa mandasına verildi. II. Dünya Savaşı'nda müttefiklerin işgali altında kaldı. 1946'da Fransızlar'ın Suriye'den çekilmesiyle bağımsızlığını kazanan Suriye Arap Cumhuriyeti'nde bir muhafaza merkezi haline getirildi. 1968'de kuzey Fırat üzerinde bir baraj kurulmasından itibaren hızla büyümeye başlayan Rakka 230.000 nüfuslu (2004) önemli bir tarım ürünleri ticaret merkezidir. Bir şeker fabrikasının bulunduğu şehirde özellikle dokuma sanayii gelişmiş durumdadır.

Çok zengin bir tarihî mirasa sahip olan Rakka'da 1907'de başlatılan kazılar sonucu bir kısmı şehirdeki arkeoloji müzesinde sergilenen pek çok tarihî eser bulunmuştur. Özellikle IX-XIV. yüzyıllar arasında üretilen ve şehrin adıyla tanınan seramikler çok kıymetlidir. XVI. yüzyılda Osmanlılar tarafından yenilenen 5 km. uzunluğundaki surların kalıntıları günümüze ulaşmış ve bazı kısımları tamir edilmiştir. Halen şehrin ayakta duran tarihî yapıları içinde en eskisi Hârûnürreşîd'in harabe halindeki sarayı, en tanınmışı ise 770'li yıllarda yapılan ve XII. yüzyılda yenilenen ulucamidir. Yakınındaki bir Türk jandarma karakolunun

koruduğu, üzerinde bir Türk bayrağının dalgalandığı Türk Mezarı ile ünlü Ca‘ber Kalesi de Rakka muhafazasının sınırları içinde ve Rakka şehrinin 50 km. batısındadır. Meşhur astronomi âlimi Bettânî ve Rakka'ya yerleşen sahâbîler, tâbiîn ve daha sonraki nesillere mensup fakih ve muhaddisler hakkında bir eser yazan Muhammed b. Saîd el-Kuşeyrî (bk. bibl.) şehirde yetişen meşhur âlimlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Muhammed b. Saîd el-Kuşeyrî, Târîḫu'r-Raḳḳa (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1419/1998, tür.yer.; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 75-76; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 225-226; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 15-16, 58-60; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk, ts. (Vizâretü's-sekāfe), III/1, s. 69-82; Guy le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 101-102; İ. Metin Kunt,

Sancaktan Eyâlete: 1550-1650, İstanbul 1978, s. 164-165; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, bk. İndeks; Murat Çelikdemir, "Osmanlı Devletinin Rakka İskân Politikasında Önemli Bir Kaynak: Mühimme Defterleri", Birinci Orta Doğu Semineri Bildiriler, Elazığ 2004, s. 345-356; a.mlf., "Rakka Mukavelesi", Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, V/1, Gaziantep 2002, s. 245-258; Ömer el-Hammûd, "er-Raḳḳa fî ʿahdi'r-Reşîd", et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, sy. 39-40, Dımaşk 1990, s. 111-116; Me'mûn el-Fehhâm, "Tevessüʿu Medîneti'r-Raḳḳa ve't-türâşü'l-ʿumrânî", BEO, XLI-XLII (1993), s. 199-218; Mustafa el-Hassûn, "el-Raḳḳatân", a.e., XLI-XLII (1993), s. 220-238; Kāsım Tuveyr, "el-Mevâḳıʿu'l-eşeriyyetü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-Cezîreti's-Sûriye", a.e., XLI-XLII (1993), s. 247-256; a.mlf., "Raqqa", The Oxford Encyclopedia of Archaelogy in the Near East, New York 1997, IV, 404-407; E. Honigmann, "Rakka", İA, IX, 607-610; M. Meinecke, "al-Raḳḳa", EI² (İng.), VIII, 410-414.

Gülay Öğün Bezer

RAKS

(bk. OYUN; SEMÂ).

RAKS AKSAĞI

Türk mûsikisi usullerinden.

Türk mûsikisinin dokuz zamanlı usullerinden biridir. Bir beş zamanla bir dört zamanın, diğer bir ifadeyle bir Türk aksağı ile bir sofyanın birbirine eklenmesinden meydana gelmiştir. Usul bu terkibiyle aksak usulünün teşekkül bakımından tam tersidir. Çünkü aksak usulü 4 + 5 = 9 şeklinde, raks aksağı ise 5 + 4 = 9 yapısındadır. Çok kullanılmış usullerden olmamakla beraber şarkılarda, ilâhilerde, Bektaşî nefeslerinde, bazı saz semâilerinin dördüncü hânelerinde, bazı oyun havalarında daha çok sekizlik mertebede (9/8) kullanılmıştır. Özel ritmik yapısıyla dikkat çeken raks aksağı usulü hareketli ve daha çok küçük formlu eserlerde tercih edilmiştir. Usul darblarının birincisi kuvvetli, ikincisi yarı kuvvetli, üçüncüsü kuvvetli, dördüncüsü zayıftır.

Kadızâde Tanbûrî Mustafa Çavuş'un, "Dök zülfünü meydâne gel" mısraıyla başlayan hisar-bûselik ve Fâize Ergin'in, "Kız sen geldin Çerkeş'ten" mısraıyla başlayan nihâvend şarkıları, Sadettin Kaynak'ın, "Benim yârim gelişinden bellidir" mısraıyla başlayan hicaz türküsü; Muallim İsmail Hakkı Bey'in, "Niçin sevdim ben seni" mısraıyla başlayan hicazkâr köçekçesi; Zeki Altun'un, "Aşk bağına girsen eğer" mısraıyla başlayan sabâ ilâhisi; Ahmet Hatiboğlu'nun, "Pîr dîvânına uğradım" mısraıyla başlayan uşşak nefesi bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 46-48; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 101; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 652-653.

İsmail Hakkı Özkan

RAMAZAN

(رمضان)

Oruç tutmanın farz olduğu hicrî yılın dokuzuncu ayı.

Sözlükte “günün çok sıcak olması, güneşin kum ve taşları çok ısıtması, kızgın yerde yalınayak yürümekle ayakların yanması” anlamlarındaki ramad masdarından veya “güneşin güçlü ısısından çok fazla kızmış yer” mânasındaki ramdâ’ kelimesinden türeyen ramazân kamerî yılın şâbandan sonra, şevvalden önce gelen dokuzuncu ayının adıdır. “Yaz sonunda ve güz mevsiminin başlarında yağıp yeryüzünü tozdan temizleyen yağmur” anlamındaki ramadî kelimesinden ya da “kılıcı veya ok demirini inceltip keskinleştirmek için iki yalçın taş arasına koyup dövmek” anlamındaki ramd masdarından türediği de ileri sürülmüştür. Genellikle “şehr” (ay) kelimesine izâfe edilip şehru ramazân şeklinde kullanılır. Zayıf bir hadise (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IV, 201-202; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, II, 187) ve bazı tâbiîn sözlerine dayanan bir kısım âlimler ramazanın Allah’ın isimlerinden biri olduğunu, dolayısıyla “ay” kelimesini zikretmeksizin veya oruç ayının kastedildiğine dair bir karîne olmadan tek başına kullanılmasının câiz olmadığını ileri sürmüşse de bu görüş çoğunluk tarafından isabetli bulunmamıştır. Buhârî ve Nesâî birer bab ayırarak ramazan kelimesinin tek başına geçtiği hadisleri zikretmişlerdir (Buhârî, “Ṣavm”, 5; Nesâî, “Ṣıyâm”, 6). Bu ayın İslâm’dan önce Arab-ı bâide (Âd ve Semûd) döneminde “deymur” veya “ẕeymur” diye adlandırılıp senenin bu ayla başlatıldığı, Arab-ı âribe döneminde de “nâtık” veya “nâfik” ismiyle anıldığı, ramazan isminin ise hicrî takvimde yer alan diğer ay isimleriyle birlikte Arab-ı müsta‘ribe devrinde kullanılmaya başlandığı, İslâmiyet’in ortaya çıktığı dönemde de Araplar’ın bu isimleri kullanmakta olduğu nakledilir. Bazı kaynaklarda, bu isimlerin milâdî V. yüzyılın başlarında Hz. Peygamber’in beşinci dedesi Kilâb b. Mürre tarafından belirlendiği kaydedilmektedir. Klasik kaynaklarda “ramazânü’l-muazzam” olarak da adlandırıldığı belirtilen bu ay (Kalkaşendî, II, 405) Osmanlı belgelerinde (ن) kısaltmasıyla gösterilmiş ve “mübarek, şerif, mükerrem” gibi sıfatlarla birlikte yazılmıştır.

Kaynaklarda bu aya ramazan adının niçin verildiği hakkında farklı açıklamalar yer alır. En fazla kabul gören yoruma göre bu ay rastladığı mevsim gereği çok sıcak ve yakıcı bir özelliğe sahip olduğu için bu adla anılmıştır. Kamerî takvimde yer alan “cumâdâ” ve “rebî‘” gibi ay adlarının da belirli mevsimlere ve hava şartlarına işaret etmesi bu açıklamayı destekler niteliktedir (bk. CEMÂZİYELEVVEL; REBÎÜLEVVEL). Kamerî aylar belirli mevsimlerde sabit olmayıp farklı mevsimleri dolaştığı için bu izahı benimseyen bilginler, Araplar’ın kamerî ayların eski adlarını değiştirirken her aya tesadüf ettiği zamanın özelliğine göre isim verdiklerini, ramazan isminin konulmasının da şiddetli sıcaklığın hüküm sürdüğü bir mevsime denk geldiğini belirtir. Bazı kaynaklarda Araplar’ın bu isimleri tesbit ederken soğuk ve sıcağın aylara göre yer değiştirdiğini bilmedikleri kaydedilmektedir (Mes‘ûdî, II, 204). Ancak kamerî ayların mevsimlerle irtibatında Araplar’ın nesî uygulamasını da göz önünde

bulundurmak gerekir (Cevâd Ali, VIII, 459-462). Nitekim kaynaklar, Araplar’ın haram aylarla ilgili kuralların getirdiği kısıtlamalardan kurtulmak ve hac merasimini daha uygun iklim şartlarında yapmak amacıyla nesî uygulamasına gittiklerini, bunun için bir taraftan ayların yerlerini değiştirirken bir taraftan da seneyi iki veya üç yılda bir on üç aya çıkararak güneş takviminde olduğu gibi ayların her zaman belirli mevsimlere denk gelmesini sağladıklarını bildirmektedir.

Ramazan kelimesinin kök anlamıyla ilgili olarak oruç tutulan bu ayda açlık ve susuzluğun etkisiyle insanın içinin yandığı, orucun hararetiyle günahların yakıldığı, güz yağmurlarının yeryüzünü yıkadığı gibi ramazan orucunun da müminleri günahlardan yıkayıp temizlediği için aya bu ismin verildiği yönünde bazı kitaplarda yer alan açıklamaların ise İslâm’dan sonra orucun etkilerine bakılarak yapılan ve tarihî bilgilerle pek örtüşmeyen yakıştırmalar olduğu anlaşılmaktadır; çünkü hicrî takvimde yer alan ay isimlerinin İslâm’dan önce konulduğunda şüphe yoktur.

Kur’ân-ı Kerîm’de adı geçen ve değerine vurgu yapılan yegâne ay ramazan ayıdır. Orucun farz kılındığını bildiren âyetlerin hemen ardından ramazanın insanlara doğru yolu gösteren ve hakkı bâtıldan ayıran Kur’an’ın indirildiği ay olduğu belirtilir ve bu aya ulaşanların oruç tutması emredilir (el-Bakara

2/185). Hadis kaynaklarında da Hz. Peygamber'den nakledilen, ramazan ayının fazileti, başlangıcının ve sonunun nasıl tesbit edileceği, süresi ve bu aya mahsus ibadetlerle ilgili çok sayıda rivayet yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, "rmḍ" md.). Klasik ve çağdaş literatürde ramazana dair hadisleri derleyen müstakil eserler mevcuttur (bk. bibl.). Resûl-i Ekrem, "mübarek bir ay" olarak nitelendirdiği ramazan ayı girdiğinde cennet kapılarının açılıp cehennem kapılarının kapandığını ve şeytanların bağlandığını (Buhârî, "Ṣavm", 5; Müslim, "Ṣıyâm", 1, 2), inanarak ve karşılığını Allah'tan bekleyerek ramazan orucunu tutan kişinin geçmiş günahlarının bağışlanacağını (Buhârî, "Ṣavm", 6; Müslim, "Müsâfirîn", 175) haber vermektedir. Nitekim rivayetler ramazan geldiğinde Resûlullah'ın mânevî yaşantısında farkedilecek derecede bir değişiklik meydana geldiğini, bu ayda Cebrâil ile buluşup karşılıklı Kur'an okuduklarını, özellikle bu günlerde onun cömertliğinin doruk noktasına ulaştığını (Buhârî, "Ṣavm", 7; Müslim, "Feżâʾil", 50), ramazan ayının son on günü girdiğinde onun geceleri ihya edip ev halkını uyandırdığını ve kendisini tamamen ibadete hasrederek eşleriyle ilişkisini kestiğini (Buhârî, "Leyletü'l-Ḳadr", 5; Müslim, "İʿtikâf", 7, 8) bildirmektedir.

Müslümanlarca sabır, ibadet, rahmet, mağfiret ve bereket ayı olarak kabul edilen, büyük bir coşku ve heyecanla karşılanan ramazanın başlıca özellikleri şu şekilde sıralanabilir: 1. Kur'ân-ı Kerîm bu ayda indirilmeye başlanmış olup âyet ve hadislerde bin aydan daha hayırlı olduğu bildirilen (el-Kadr 97/3; Nesâî, "Ṣıyâm", 5) Kadir gecesi de bu ayın içindedir. Bir âyette Kur'an'ın ramazan ayında, bir başka âyette mübarek bir gecede, bir diğerinde Kadir gecesinde inmeye başladığı haber verilmektedir (el-Bakara 2/185; ed-Duhân 44/ 1-3; el-Kadr 97/1). Kadir gecesi ramazan içinde mübarek bir gece olduğundan âyetler arasında bir çelişki yoktur. 2. İslâm'ın beş şartından biri olan oruç bu ayda tutulur (el-Bakara 2/183-185; Buhârî, "Ṣavm", 1; Müslim, "Îmân", 8). 3. Hz. Peygamber'in inanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek kılan kişinin geçmiş günahlarının bağışlanacağını bildirdiği ve kendisi de bizzat kılarak ümmeti için sünnet olduğunu gösterdiği (Buhârî, "Ṣalâtü't-terâvîḥ", 1, 2; Müslim, "Müsâfirîn", 173-178) teravih namazı bu aya mahsus ibadetlerdendir. 4. Malî bir ibadet olan fitrenin (fıtır sadakası) bu ayın sonunda ve bayramdan önce ödenmesi gerekir. Bu ayda yapılan diğer yardımların da öteki aylara göre daha sevap ve faziletli olduğuna dair hadisler vardır (Buhârî, "Ṣavm", 7; Müslim,

“Feżâʾil”, 50; Tirmizî, “Zekât”, 28). Bu sebeple, ramazanda ödenmesi gerekli olmamakla birlikte müslümanlar zekâtlarını bu ayda ödemeyi âdet haline getirmişlerdir. 5. Bu ayın sonunda itikâfa girmek sünnettir. Kaynaklar Resûl-i Ekrem’in ramazanın son on gününde itikâfa girdiğini ve bu âdetini vefatına kadar devam ettirdiğini, onun ardından hanımlarının da itikâfa girdiğini (Buhârî, “İʿtikâf”, 1; Müslim, “İʿtikâf”, 5) haber vermektedir. 6. Bazı hadislerde bu ayda umre yapanın hac sevabı alacağı (Buhârî, “ʿUmre”, 4; Müslim, “Ḥac”, 221-222), diğer ibadet ve amellere de öteki aylara göre daha çok mükâfat verileceği (Müsned, I, 224, 338-339; II, 75, 131) bildirilmiştir. 7. Kur’an ayı denilen ramazan ayında çokça Kur’an okuyup tefekkür etmek müstehap kabul edilmiştir. Hz. Peygamber’in Cebrâil ile karşılıklı Kur’an okumasına dayanan mukabele uygulaması da bu aya mahsus geleneklerdendir.

Ramazan ayının girmesi orucun vücûb sebebini oluşturduğundan bu ayın başlangıç ve bitişinin nasıl tesbit edileceği hususu fıkıh kitaplarında geniş biçimde incelenmiş, günümüz şartlarında bu konuda izlenebilecek yöntemlerin belirlenip müslümanlar arasında birliğin sağlanması amacıyla toplantılar düzenlenmiştir (bk. HİLÂL). Her zaman sevinç ve coşkuyla karşılanan ramazan ayında çeşitli etkinlikler gerçekleştirilmektedir. Bu çerçevede ülkemizde ve İslâm dünyasında ramazana has

birçok dinî ve sosyal içerikli gelenek oluşmuştur. Camilerde kandillerin yakılması, minareler arasına mahya kurulması, iftar davetleri, ihtiyaç sahiplerine yardımların arttırılması sokaklarda davul çalınıp mâniler söylenerek sahur vaktinin halka duyurulması, ramazan gecelerinde oyun ve eğlencelerin tertiplenmesi, ramazana has yiyeceklerin hazırlanması gibi uygulamalar farklı şekillerde de olsa varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “rmḍ” md.; Müsned, I, 224, 338-339; II, 75, 131; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, el-Eyyâm ve’l-leyâlî ve’ş-şühûr (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 45-46; İbn Ebü’d-Dünyâ, Feżâʾilü ramażân

(nşr. Abdullah b. Hamed el-Mansûr), Riyad 1415; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), II, 204-208; Bîrûnî, el-Âs̠ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 60-63, 68-69, 325, 331-333; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, IV, 201-202; a.mlf., Feżâʾilü'l-evḳāt (nşr. Adnân Abdurrahman Mecîd el-Kaysî), Mekke 1410/1990, s. 135-324; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, I, 247-250; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), II, 187; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb: et-Tefsîrü'l-kebîr, Beyrut 1410/1990, V, 89-90; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), II, 401-407; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 255-256; X, 254-255; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Feżâʾilü'ş-şühûr ve'l-eyyâm (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 44-54; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 76-80; Elmalılı, Hak Dini, I, 642-644; IV, 2529-2531; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 454-462; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s. 90-110; a.mlf., "Zur Entstehung des Ramaḍān", Isl., XVIII/3-4 (1929), s. 189-195; Enîs Ferîha, Esmâʾü'l-eşhür ve'l-ʿaded ve'l-eyyâm ve tefsîrü meʿânîhâ, Trablus 1988, s. 73-75; M. Plessner, "Ramaḍān", EI² (İng.), VIII, 417-418; "Rüʾyetü'l-hilâl", Mv.F, XXII, 22-40; "Ramażân", a.e., XXIII, 140-146; A. Neuwirth, "Ramadān", Encyclopaedia of the Qur'ān (nşr. J. D. McAuliffe), Leiden 2004, IV, 338-348.

Hacı Mehmet Günay

Kültür ve Edebiyat.

Ramazanla birlikte sosyal hayatta görülen hareketlilik ve değişmeler kültür, edebiyat ve sanat dünyasına yansımış ve bir ramazan folkloru ortaya çıkmıştır. Ramazan, divan edebiyatında ramazâniyye ve bayramiyye gibi şiir türleri yanında kaside ve gazellerden beyit ve müfredlere kadar değişik formlarda estetik yönleriyle yer bulmuştur. Dinî-tasavvufî Türk edebiyatında ise ramazanın yansımaları daha çok didaktik örneklerle ortaya konmuştur. Batı tesiri altında gelişen yeni Türk edebiyatında da ramazana dair şiir, fıkra, hâtıra, deneme, mektup türlerinde zengin bir edebî birikim bulunmaktadır.

Edebî eserlere ramazanla ilgili olarak yansımış bulunan uygulamaları hilâlin görüldüğünü ve ramazanın başladığını ilân için atılan toplar, yakılan mahyalar ve uçurulan kandiller, ramazanda dolup taşan camiler, vaazlar, türbe ve kabir ziyaretleri, cami ve evlerde okunan mukabeleler, selâtin camileri avlularında açılan ramazan sergileri, çarşı ve pazarlar, iftar ziyafetleri, sahur yemekleri, ramazanın etkilemesiyle öne çıkan Bektaşîler, tiryakiler, ramazan mollaları, ramazan mânileri, hırka-i şerif ziyareti, Kadir alayları, Kadir gecesi ve bayram kutlamaları olarak kaydetmek mümkündür.

Ramazana ait edebî örnekler bazan müstakil eserlerde, bazan da farklı konularda yazılmış kitaplarda ayrı başlıklar altında yer almıştır. Ramazan ve oruçla beraber teravih, mukabele, Kadir gecesi ve faziletleri, bayram, fıtır sadakası gibi konular dinî-tasavvufî mesnevilerle din, ahlâk ve âdâb gibi konularda bilgi veren eserlerde ve manzum ilmihal kitaplarında ele alınmıştır. XV. yüzyılın ilk çeyreğinde yazılmış manzum bir ilmihal olan Devletoğlu Yûsuf'un Vikāyenâme'si, Hatiboğlu Mehmed'in Bahrü'l-hakāik adlı mesnevisinin ikinci bölümü, İbrâhim Tennûrî'nin Gülzâr-ı Ma'nevî'sinin 100 beyitlik "Beyân-i Savm-ı Ma'nevî" bölümüyle Nahîfî'nin Fazîlet-i Savm adıyla neşredilen mesnevisi bu tür eserler hakkında fikir veren örneklerdendir.

İftar ve sahur sofralarından ziyaret edilecek camilere ve çeşitli ramazan âdetlerine kadar geniş bir alanı içine alan ramazan destan ve mânileri ramazan edebiyatına ayrı bir renk katmıştır. Eyüplü Mustafa Şükrü'nün Ramazan ve Bayram Davulcusu (İstanbul 1338 r./1340), Mehmed Halid Bayrı'nın Bekçi ve Ramazan Manileri (İstanbul 1959), Âmil Çelebioğlu'nun Ramazannâme'si (İstanbul 1973), M. Sabri Koz'un Bekçi Baba: Ramazan Fasılları (İstanbul 1998) adlı derlemesi bu gibi destan ve mânileri ihtiva etmektedir.

Dinî Türk mûsikisinde önemli bir yer tutan ramazan ilâhileri de güfteleri itibariyle bu edebiyatın türleri arasında yer alır (bk. RAMAZAN İLÂHİSİ). Adında latife, letâif, fıkra gibi kelimelerin bulunduğu kitaplarda ramazanla ilgili fıkralar yer almaktadır. Bunların birçoğu ramazan fıkraları genel başlığı altında bir araya toplanarak yayımlanmıştır. Mehmed Hilmî b. Osman'ın Ramazan Geceleri Eğlenceleri (İstanbul 1326) ve Gülünçlü

Letâif-i Ramazan'ı (İstanbul 1327), Fikret Madaralı'nın Top Patladı Oruç Bozuldu adlı eseri (İstanbul 1948), Selahattin Güngör'ün Ramazan Fıkraları ile (İstanbul 1954) Mahmut Bayraktaroğlu'nun Ramazan Fıkraları (İstanbul 1966) bunlar arasında sayılabilir. Bu tür eserlerde Bektaşî, Nasreddin Hoca, İncili Çavuş, Bekri Mustafa, tiryaki, ramazan mollası (ramazan ayında cerre çıkan medrese talebesi) gibi tiplere izâfetle anlatılan fıkraların yanı sıra daha genel anlamda kişi ve olaylara bağlı olarak anlatılan fıkralar da vardır.

Tezkere, risâle, tebrik ve davetiyeler de ramazandan bahseden edebî eserler arasında zikredilmelidir. Nâmık Kemal'in Tasvîr-i Efkâr'da neşrettiği 1283 (1867) ramazanına ait müşahedelerini aktaran Ramazan Mektubu türün en tanınmış örneğidir. Nurefşan Çağlaroğlu'nun derlediği, çocukların ramazana ait duygularını aktaran Ramazan Mektupları (İstanbul 2004) türün yeni bir boyutunu oluşturmaktadır.

Hâtırat türü eserlerde ramazanla ilgili zengin malzeme bulunmaktadır. Çaylak Tevfik'in İstanbul'da Bir Sene (1299-1300), Semih Mümtaz S.'nin

Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatlar (İstanbul 1948), Ahmed Esad Benim'in Ramazan Geldi Hoş Geldi (İstanbul 1949), Halit Fahri Ozansoy'un Eski İstanbul Ramazanları: Bütün Âdetleri, Eğlenceleri, Hatıraları, Fıkraları (İstanbul 1968), Balıkhâne Nâzırı Ali Rızâ Bey'in İstanbul'da Ramazan Mevsimi (haz. Ali Şükrü Çoruk, İstanbul 1998), Ahmet Süheyl Ünver'in Bir Ramazan Binbir İstanbul (haz. İsmail Kara, İstanbul 1997) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Bir tekke mensubu olan Ahmed Esad Benim'in eseri ramazanların toplum hayatına getirdiği değişikliklere zamanın tanınmış imam, hâfız ve vâizlerinin isimlerine varıncaya kadar temas etmiş olması bakımından önemlidir. XX. yüzyılın başlarında bazı yayınevleri tanınmış yazarlara ramazan dolayısıyla armağan türü kitaplar hazırlatmıştır. Abdullah Cevdet'in (İbn-i Ömer Cevdet adıyla) Ramazan Bahçesi'yle (İstanbul 1308) Muhammed Şemseddin (İstanbul 1308), Şerefeddin Mağmûmî (İstanbul 1311) ve Hâfız Mustafa Remzi'nin Ramazan Hediyesi (İstanbul 1338 r./1340) bunlar arasında zikredilebilir. Ramazan birçok şarkiyatçı ve yabancı yazarın ilgisini çekmiştir. Miss Julia Pardoe, Edmondo de Amicis, Charles White, Robert Mantran, Russell Aleksandre, Erwin Rüsehkamp gibi isimlerin hâtıra ve yazıları yanında Gérard de Nerval'in Doğuya Seyahat Ramazan Geceleri (trc. Muharrem

Taşcıoğlu, Ankara 1984) adlı eseri doğrudan ramazanı konu alan bir örnektir.

XIX. yüzyıldan itibaren gazete ve dergilerde ramazanın dinî ve folklorik yönlerini öne çıkaran birçok yazı yayımlanmıştır. Bu konudaki yazılarıyla bilinen Ahmed Râsim'in doğrudan ramazanla ilgili gazete yazıları Muzaffer Gökman tarafından sadeleştirilerek Ramazan Sohbetleri adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1967). Cenab Şahabeddin'in 1920 yılı ramazanında Alemdar gazetesinde çıkan yazılarını Abdullah Uçman İstanbul'da Bir Ramazan adıyla derlemiş (İstanbul 1994), eserin ikinci baskısına yazarın 1922'de Peyam-Sabah gazetesinde çıkan on üç makalesini de eklemiştir (İstanbul 2006).

Ramazan din hizmetleriyle vaaz ve irşad hayatına farklı yaklaşımlar getirmiştir. Osmanlı sarayının bu konudaki geleneksel uygulaması XVIII. yüzyılda başlayıp XX. yüzyıla kadar sürmüş olan huzur dersleridir (bk. HUZUR DERSLERİ). Halk arasında yaygın olan irşad uygulaması kürsü şeyhlerinin ve vâizlerin selâtin camilerinde verdiği vaazlardır. Köyler dahil bütün yerleşim birimlerini kapsayan daha yaygın bir uygulama ise medreselerde okuyan talebenin dinî hizmetler için ülke sathına yayılmasıdır. Öğrencilerin hem pratiklerini geliştirme hem harçlıklarını çıkarma hem de kitlelere din hizmeti götürme yolundaki bu çalışmalarına halk arasında "cerre çıkma" adı verilmiştir. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren bu ay boyunca her gün yapılması gereken vaazlar için özel kitaplar hazırlanmıştır. Kâmil Miras'ın Ramazan Musâhabeleri (İstanbul 1949), Yakup Altın'ın Otuz Ramazan Otuz Mevıza Vaaz Notlarım (İstanbul 1969), Abdullah Nasıh Ulyan'ın Otuz Ramazan-ı Şerif Vaazı (İstanbul, ts.) bu tür eserlerin örneklerindendir.

Kıraati düzgün imam ve hâfızların saray, konak ve evlerde teravih kıldırmak, mukabele okumak üzere ücretle tutulması ramazana has bir uygulamadır. Mukabele okutan kişiler Kadir gecesi veya bayram öncesinde devrin bir duahanına hatim duası yaptırırlardı. Duahanların ağdalı bir Türkçe ile yaptıkları bu duaların özelliği hatim sahiplerinin bütün geçmişlerinin dua metni içinde adları sayılarak zikredilmesidir. İftar sofralarında ve özellikle padişahların verdiği iftarlarda topluca yapılan dualarla ramazan vaazları öncesi ve sonrasında yapılan dualar da burada

zikredilmelidir. Edirne Müftüsü Fevzi Efendi'nin Mevhibetü'l-vehhâb fî ta'bîrâti'l-elkāb ve münâcâti rabbi'l-erbâb adlı kitabında (İstanbul 1314) bu tür dualara birçok örnek mevcuttur.

Gazete ve dergilerde eskiden beri ramazan sayfaları hazırlanmış, bu gelenek daha sonra yaygınlaşan radyo ve televizyon yayınlarıyla da sürdürülmüştür. Eyüp Sabri Hayırlıoğlu, Mustafa Âsım Köksal, Mustafa Runyun, Kemal Edip Kürkçüoğlu gibi isimler Türkiye radyolarında dinî sohbetlerin yayımlanmaya başlandığı 1952'den itibaren radyoda bu ayla ilgili konuşmalar yapmışlardır; bu konuşmalar daha sonra kitap haline getirilmiştir: Radyo Konuşmaları: Ramazan 1966-1967 (Ankara 1967), Radyoda 1967 Ramazanı Dinî Ahlâkî İftar Sohbetleri (Ankara 1963). Kemal Edip Kürkçüoğlu'nun Ramazan'a Girerken adlı eseri (Ankara 1956) özellikle dinî konuların anlatımında geliştirdiği ifade tarzıyla dikkati çekmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayımladığı Radyoda Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar adlı hacimli eserde de (Ankara 1954-1955) ramazan konusunda birçok konuşma metni yer almaktadır.

Yeni Türk edebiyatında ramazanla ilgili şiirler bir hayli yekün tutar. Bunların bir kısmında Osmanlı Devleti'nin çöküş süreci içinde bulunduğu yıllarda yazılmış olmaları sebebiyle bir münâcât havası hâkimdir. Mehmed Âkif Ersoy'un 1910 yılında kaleme aldığı, "Yâ rab, şu muazzam ramazan hürmetine / Kaldır aradan vahdete hâil ne ise" beytiyle başlayan şiiri bunların karakteristik örneğidir. Tevfik Fikret'in "Ramazan", yine Mehmed Âkif'in "Bayram", Yahya Kemal Beyatlı'nın "Atik Valde'den İnen Sokakta" isimli şiirleri de ramazanla ilgili tanınmış örnekler arasında zikredilebilir. Fevziye Abdullah Tansel'in Dinî Şiirler (Ankara 1962), Filiz Kılıç ve Muhsin Macit'in Türk Edebiyatında Ramazan Şiirleri: Güldeste (Ankara 1995) adlı derlemelerinde bu tür şiirlerin değişik örnekleri bulunmaktadır. Özlem Olgun'un hazırladığı Ramazan Kitabı da (İstanbul 2000) bu çeşit yazı ve hâtıraların pek çoğunun yer aldığı hacimli bir antolojidir.

BİBLİYOGRAFYA

Fazıl Yenisey, “Bursa’nın Eski Ramazanları”, Bulletin officiel de la chambre de commerce française en Turquie, İstanbul 1955, s. 97-105; Özege, Katalog, IV, 1432; Dursun Yıldırım, Türk Edebiyatında Bektaşi Tipine Bağlı Fıkralar, Ankara 1976, s. 40-42, 62-63; Tarihte Ramazan (haz. Ertuğrul Tarık Kara), İzmir 2006; Tolga Uslubaş, Böyleydi Osmanlı’nın Ramazanı, İstanbul 2006; Edebiyatımızda Ramazan (haz. Adem Çevik), İzmir 2006; Nurullah Tilgen, “Eski Yılların Ramazan Eğlencelerine Dair Notlar”, Sanat Dünyası, IV/75, İstanbul 1959, s. 8-9; M. Halit Bayrı, “Bekçi ve Ramazan Manileri”, TFA, V/117 (1959), s. 1886-1887; Münevver Alp, “Eski İstanbul’da Ramazan”, a.e., VIII/174 (1964), s. 3273-3275; Raufi Manyas, “Eski Ramazanlar”, a.e., VIII/174 (1964), s. 3277-3278; M. Şakir Ülkütaşır, “Eski Ramazan Davulcuları ve Davulcu Manileri”, a.e., XII/245 (1969), s. 5471-5472; Âmil Çelebioğlu, “Süleyman Nahifi ve Fazileti Savm (Zuhru’l-Âhire) Adlı Eseri”, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, X/112-113, Ankara 1971, s. 342-350; a.mlf., “Edebiyatımızda Ramazan”, TY, X/32 (378) (1990), s. 47-49; Atıf Kahramanoğlu, “Türkiye’de İlk Ramazan Güreşi ve Sultan II. Abdülhamid”, TK, XI/ 122 (1972), s. 43-47; Erdem Yücel, “Hayri Bey’in Ramazan Manileri”, TFA, XV/291 (1973), s. 6778-6780; Théophile Gautier, “Bir Ramazan Gecesi” (trc. Gönül Yılmaz), Batı Dil ve Edebiyatları Araştırmaları Dergisi, II/3, Ankara 1976, s. 215-238; Sedit Yüksel, “Edebiyatımızda Ramazan”, TDe., VII (1977), s. 35-39; Saim Sakaoğlu, “Halk Şiirinde Ramazan”, Töre, XI/123, Ankara 1981, s. 15-19; Nuri Özcan, “Ramazanda Dini Musiki”, San’at ve Kültürde Kök, sy. 6, İstanbul 1981, s. 24-26; Saadettin Kocatürk, “Ramazan Edebiyatı”, KaDeFe: Kadın Dernekleri Federasyonu Dergisi, VIII/2, Ankara 1984, s. 22-29; “Ramazan ve Bayram Gelenekleri”, Folklor, IV/1, İstanbul 1984, s. 57-62; M. Reşidoğlu, “Ramazan Ayında Musıkî”, Mızrap, II/22-23, İstanbul 1984, s. 4-6; Konur Ertop, “Edebiyatımızdan Çizgilerle İşgal İstanbul’unda Ramazan”, Milliyet Sanat Dergisi, sy. 144, İstanbul 1986, s. 14-17; Necdet Sakaoğlu, “1892 Ramazanı’nda Direklerarası”, TT, XIII/ 76 (1990), s. 50-53; Sermet Muhtar Alus, “Direkler Arasında Ramazan Piyasası”, a.e., XXII/122 (1994), s. 32-34; “Reşit Rıza’nın Gözüyle 1910 İstanbul Ramazanı ve Dini Hayat” (trc. Suat Mertoğlu), İstanbul Araştırmaları, sy. 4, İstanbul 1998, s. 191-197; Hüseyin Elmalı, “Erzurum’dan Ramazan

Hatıraları”, Diyanet Dergisi, sy. 122, Ankara 2001, s. 36-43; Nesimi Yazıcı, “Ramazan Tenbihnameleri”, AÜİFD, XLVI/2 (2005), s. 1-11.

Mustafa Uzun

RAMAZAN BAYRAMI

(bk. BAYRAM).

RAMAZAN BEY

(ö. 755/1354 [?])

Adana yöresinde hüküm süren Ramazanoğulları Beyliği’nin kurucusu ve ilk beyi

(bk. RAMAZANOĞULLARI).

RAMAZAN EFENDİ, Mahfî

(ö. 1025/1616)

Halvetiyye-Ahmediyye tarikatının Ramazâniyye kolunun kurucusu.

949'da (1542) Afyon Sandıklı'da doğdu. Tahsilini burada tamamladı. Halvetî şeyhi Kasım Lârendevî'ye intisap ederek halifesi Muhyiddin Karahisârî'den hilâfet aldıktan sonra kırk dört yaşlarında iken İstanbul'a gidip Kocamustafapaşa'da Bezistânî Hüsrev Çelebi tarafından 994'te (1586) Mimar Sinan'a yaptırılan Bezirgân Tekkesi'nde irşad faaliyetine başladı. Ardından kendi adıyla anılan bu tekkede otuz yıla yakın irşad faaliyetini sürdürdü. Vefatında tevhidhânenin bitişiğindeki türbesine defnedildi. “Geçti şeyh bugün”, “rızâ-yı pâk” ve “Kâ‘betü'l-uşşâk” ifadeleri ölümüne tarih düşürülmüştür. Günlerini genellikle oruçla geçirdiği, inzivâ ve halvete çok düşkün olduğu için “Mahfî” unvanıyla tanınan Ramazan Efendi'nin tarikat silsilesi Muhyiddin Karahisârî, Lârendevî Kasım Çelebi, Hacı İzzeddin Ali Karamânî vasıtasıyla Halvetiyye tarikatının dört ana şubesinden Ahmediyye'nin kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî'ye ulaşır. Ramazâniyye, Ramazan Efendi'nin halifeleri vasıtasıyla Cihangîriyye, Buhûriyye, Hayâtiyye, Raûfiyye ve Cerrâhiyye adlı beş şubeye ayrılmıştır (bk. RAMAZÂNİYYE). Yûsuf Sünbül Sinan'ın (ö. 936/1529) o zamanlar bahçe halinde olan türbesinin bulunduğu yerden geçerken, “Buradan tevhid kokusu geliyor” diyerek Ramazan Efendi'nin geleceğine işaret ettiği kaydedilir. Rüya tabiri konusunda zamanın İbn Sîrîn'i olarak vasıflandırılan Ramazan Efendi'nin bazı kaynaklarda eserleri olduğundan bahsedilmekteyse de bu eserlerin ona aidiyeti kesinlik kazanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 603; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 596; Mehmed Nazmi Efendi, Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği-Hediyyetü'l-İhvân (haz. Osman Türer), İstanbul 2005, s. 486; Harîrîzâde, Tibyân, II, 66; Mehmed Sâmi, Esmâr-ı Esrâr, İstanbul 1316, s. 41; Tomar-Halvetiyye, s. 233; Osmanlı Müellifleri, I, 75; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 6; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 63, 64; Mehmet Cemal Öztürk, Cerrâhîlik, İstanbul 2004, s. 38-41.

Mehmet Cemal Öztürk

RAMAZAN EFENDİ CAMİİ

(bk. BEZİRGÂNBAŞI CAMİİ).

RAMAZAN İLÂHİSİ

Cami ve tekkelerde cemaatle kılınan teravih namazının her dört rek‘atı arasında okunan ilâhi.

Bu tarzın, selâtin camilerinde uygulanan cumhur müezzinliğinin bir parçası halinde cami mûsikisine taşınarak geliştiği anlaşılmaktadır. Teravihin farklı makamlardan ilâhiler eşliğinde kılınmasına dair esasların Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi tarafından belirlendiği kabul edilir. Bundan hareketle ramazan ilâhilerinin ortaya çıkışını onun yaşadığı XVII. yüzyıl öncesine kadar götürmek mümkündür.

Teravih namazına başlanırken okunan, “Sübhânellāhi ve’l-hamdü li’llâhi ve lâ ilâhe illâllāhu va’llāhu ekber; ve lâ havle ve lâ kuvvete illâ bi’llâhi’l-aliyyi’l-azîm” şeklindeki tesbihin ısfahan makamında olması gerekir. Klasikleşmiş sıralamaya ilk dört rek‘atla

ardından okunacak ilâhinin rast, ikinci dört rek‘atla bunu takip eden ilâhinin uşşak, üçüncü dört rek‘atla bunun arkasından okunacak eserin sabâ, dördüncüsünün eviç, beşincisinin acem-aşiran makamında olması gerekir. Teravihin ramazan ilâhileriyle birlikte kılınmasının unutulmaya yüz tuttuğu günümüzde rek‘at aralarında topluca salât-ı ümmiyye okunmakta, son dört rek‘atın ardından bu salât üç defa tekrarlanmaktadır. Bazan salât-ı ümmiyye yerine mâhur makamındaki, “Allāhümme salli ale’l-Mustafâ / Bedîu’l-cemâli ve bahri’l-vefâ” şuğulünün okunduğu da görülmektedir. Ramazan ilâhileri beş ayrı makamdan seçilen beş ilâhiden meydana gelen bir takım halinde tertiplenmiştir (Okur, s. 2). Uygulamalardan, her gece aynı ilâhi takımı okunabileceği gibi değişik makamlarda bestelenmiş farklı ilâhilerin de okunduğu anlaşılmaktadır.

Şuğul adı verilen Arapça ilâhiler arasında ramazan için tertiplenmiş olanlar da vardır. “Esselâmü aleyke yâ şehre’l-lutfi ve’l-ihsân / Esselâmü aleyke yâ şehre’n-nûri ve’l-îmân // Ente şehrün azîmün ünzile fîke’l-Kur’ân / Ente dayfün kerîmün vu‘ide fîke’l-gufrân” bunlara bir örnektir (notası için bk. Türk Mûsıkîsi Klasiklerinden İlâhîler, II, 124). XIX. yüzyıldan itibaren bazı

şuğullerin ramazan ilâhisi şeklinde okunmaya başlandığı görülmektedir (örnekler için bk. Okur, s. 8, 20, 21). Ancak bu uygulama günümüzde ortadan kalkmıştır. Güftelerinin çoğu Farsça olan Mevlevî âyinlerinin - meselâ Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'ye ait hüzzam âyininin birinci selâmının ilk kısmı gibi-bazılarından alınmış kısa bölümlerin ramazan ilâhisi olarak okunduğu bilinmektedir (a.g.e., s. 6, 8, 10, 12, 14, 15).

Ramazan ilâhilerinin güfteleri genellikle Üftâde, Aziz Mahmud Hüdâyî, Bursalı İsmâil Hakkı, Erzurumlu İbrâhim Hakkı gibi mutasavvıf şairlere aittir. Besteleri çoğu tekke mensubu olan klasik Türk mûsikisi bestekârları tarafından yapılmıştır. Ramazanın ilk on gecesinde okunan ilâhilerin güfteleri çoğunlukla, "Merhabâ yâ şehr-i ramazân / Hoş geldin yâ şehr-i mağfiret ve'l-gufrân / Yâ şehr-i nüzûl-i sûre" gibi mısralarla başlar veya benzer mısra ve beyitler nakarat halinde beyit aralarında yahut sonlarında tekrar edilirdi. İkinci on gecede bu ay hürmetine Allah'tan rahmet ve merhamet dilenir, son on gecede ise, "Elvedâ yâ şehr-i ramazân / Elvedâ şehr-i saâdet elvedâ" gibi mısra ve nakaratlara yer verilirdi.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren güfteleri ramazanla ilgili olmayan, dinî, tasavvufî ve ahlâkî öğütler veren eserler de ramazan ilâhisi olarak okunmuştur. Rifâî şeyhi Hayrullah Taceddin (Yalım) Efendi'nin Ramazan-ı Şerîfe Mahsus Mecmûa-i İlâhiyyât (İstanbul 1326), Hâfız Yaşar Okur'un Ramazan-ı Şerîfe Mahsus Elli Yıllık Ünlü İlâhiler (İstanbul 1963) adlı derlemeleri içinde bu tür ilâhiler de yer almaktadır. El yazması ilâhi mecmualarında da pek çok ramazan ilâhisi güftesi bulunmaktadır (Özcan, Onsekizinci Asırda Osmanlılarda Dînî Mûsikî, tür.yer.).

Güfteleri ve mûsiki yapıları, özellikle de usulleri bakımından cami ve tekke ilâhileri kısmen birbirinden farklıdır. Ancak her iki türde sevilen eserler hem cami hem tekkelerde, bazan da dinî toplantılarda okunmuştur. Güftesinin Yûnus Emre'ye ait olduğu söylenen, Zekâi Dede'nin uşşak makamında bestelediği, "Ey enbiyâlar serveri / Ey evliyâlar rehberi / Ey ins ü can peygamberi / Ehlen ve sehlen merhabâ" mısralarıyla başlayan, güftesi ve bestesi itibariyle tevşîh formundaki ilâhi ramazan ayında, "Yâ merhabâ dost merhabâ / Mâh-ı mübârek merhabâ" veya, "Yâ elvedâ dost elvedâ / Şehr-i ramazan elvedâ" nakaratının ilâvesiyle teravih namazının ilk dört rek'atından sonra okunduğu gibi minareden verilen temcidlerde de

okunurdu. Ayrıca Hz. Peygamber vasfında yazılmış tevşîhlerin ramazan ilâhisi şeklinde okunduğuna işaret edilmelidir. Bu tevşîhlerin en tanınmışları arasında yer alan Dede Ömer Rûşenî'nin, "Çün doğup tuttu cihan yüzünü hüsnün güneşi / Kim ola sevmeye bu vechile sen mâhveşi" matla'lı na'tı ile Nazîm, Nahîfî, Kânî, Râkım, Müstakimzâde gibi şairlerin yaptığı tahmîs veya tanzîrlerin başta Itrî, Ali Rıza (Şengel), Muallim İsmâil Hakkı Bey gibi bestekârlar tarafından tevşîh formundaki yirmi beşten fazla bestenin birçoğu ramazan ilâhisi şeklinde okunmuştur.

Hz. Hüseyin'in şehâdeti dolayısıyla yazılmış mersiye ve muharremiyyelerin ramazan ilâhisi şeklinde okunduğu bilinmektedir. Bazı Arapça tesbihler de güfteleri itibariyle ramazan ilâhisi niteliğindedir. Çoğu "sübhâneke" diye başlayan, bir kısmının başında bulunan, "Sübhâne'l-meliki'l-mevlâ, sübhâne'l-meliki'l-a'lâ" mısralarının ardından esmâ-i hüsnâdan bazı isimlerin zikredildiği mısraların yer aldığı bu tür tesbihler "merhabâ (elvedâ) yâ şehr-i ramazân" mısraıyla son bulmaktadır (örnek için bk. Türk Mûsıkîsi Klasiklerinden İlâhîler, II, 125). Nevâ makamındaki şu eser bu türün güzel bir örneğidir: "Yâ ibâde'llāhi yâ ehle'l-kelâm / Kad etâ şehre's-sıyâmi ve'l-kelâm / Ma'şere'l-ihvân kūlû merhabâ / Merhabâ yâ merhabâ şehre's-sıyâm / Sübbûhun, kuddûsün rabbü'l-melâiketi ve'r-rûh." Güfte ve bestesi İmâm-ı Sultânî İbrâhim Efendi'ye ait bûselik makamındaki ilâhi de bu gruba giren eserlerdendir: "Yâ mürîde'l-hayri yâ sadre'l-kirâm / Merhabâ kūlû yâ şehre's-sıyâm / Verdı annâ inde hallâkı'l-enâm / Yâ kerîme'd-dayfi yâ şehre's-sıyâm."

Sayısı az olan Türkçe tesbihler de bir ramazan ilâhisi hüviyeti göstermektedir. "Hamd ü minnettir sana ey hâlik-ı müsteân / Mürde dilleri ihyâ kıldı şehr-i ramazân" ilâhisi mecmualarda bûselik makamında tesbih olarak kayıtlıdır. Abdülkadir Töre bu ilâhinin beste-ısfahan makamında "ramazana mahsus cumhur ilâhi" kaydıyla Zekâîzâde Hâfız Ahmed Efendi'ye, Sadettin Nüzhet Ergun ise acem-aşiran makamında ve Zekâi Dede'ye ait olduğunu söylemiştir.

Ramazan ayında serbest veya besteli olarak minarelerden cumhur halinde okunan temcidleri de ramazan ilâhileri arasında saymak mümkündür. Nitekim Sultan II. Mustafa'nın, "Şerm-sâr etme Hudâyâ rûz-ı mahşerde beni / Hürmetine hâtemin yandırma dûzahta beni" matla'lı şiiri bir

mecmuada temcid olarak kayıtlıdır (güftenin tamamı ve cumhur ilâhisi olarak bestelenmiş şekli için bk. Töre, V, 114-115; VIII, 126-127). Güfte, 1235 (1820) yılı Ramazanında teravih kılındıktan sonra II. Mahmud'un isteği üzerine camide Şâkir Ağa tarafından ilâhi olarak okunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmua, İÜ Ktp., TY, nr. 1049, vr. 56b; Hayrullah Taceddin [Yalım], Ramazân-ı Şerîfe Mahsus Mecmûa-i İlâhiyyât, İstanbul 1326, tür.yer.; Türk Mûsıkîsi Klasiklerinden İlâhîler, İstanbul 1933 (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), II, 120-136; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I, 85; II, 400, 583; Selahaddin Gürer, Âşık Yunus Emre'nin Bestelenmiş Şiirleri, İstanbul 1961, s. 52; Yaşar Okur, Ramazan-ı Şerîfe Mahsus Elli Yıllık Ünlü İlâhiler, İstanbul 1963, tür.yer.; Nuri Özcan, Onsekizinci Asırda Osmanlılarda Dînî Mûsikî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; a.mlf., "Ramazanda Dînî Mûsıkî", San'at ve Kültürde Kök, sy. 6, İstanbul 1981, s. 24-26; a.mlf., "İstanbul Tekkelerinde Musiki", İstanbul, sy. 45, İstanbul 2003, s. 75-77; a.mlf., "Itrî Efendi, Buhûrîzâde", DİA, XIX, 221; Töre, İlâhîler, V, 114-115; VII, 24-25; VIII, 126-127; Recep Tutal, Türk Din Mûsıkisinde Na't, Tesbih ve Temcidler (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 54, 56-58, 62-63, 65, 68, 75, 77, 80, 82, 83, 88, 91, 96, 125, 151-182, 184; Cemâleddin Server Revnakoğlu, "Yûnüs'ün Bestelenmiş İlâhîleri Nerede ve Nasıl Okunurdu?", TY, V/319

(1966), s. 133-134; a.mlf., "Minâre Musikîmizde Temcidler", Tarih Konuşuyor, VI/36, İstanbul 1967, s. 2996-2997; Halil Can, "Dinî Türk Musikisi Lügatı", MM, sy. 221 (1966), s. 147; a.mlf., "Dînî Musiki", a.e., sy. 300 (1974), s. 28; sy. 308 (1975), s. 23-24; Mustafa Uzun, "Dede Ömer Rûşenî", DİA, IX, 83.

Mustafa Uzun

RAMAZAN b. İSMÂİL

(رمضان بن إسماعيل)

(ö. 1091/1680)

Osmanlı hattatı.

İstanbul’da medresede öğrenim görürken Abdullah b. Cezzâr’dan aklâm-ı sitteyi meşkederek icâzet aldı. Bu sahada celî sülüs çalışmalarıyla yeteneğini geliştirdi. Özellikle ilgi duyduğu nesih yazıda ilerledi. İlim ve sanatıyla IV. Mehmed devrinin ünlüleri arasında öne çıktı. Mevlânâkapı Mimar Kasım caddesinde Yayla (eski adı Yaylak) Mescidi’nde (Kethüdâ Mescidi, Kurşunlu Cami) imamlık yaptı. Her gün mushaftan yarım cüz yazmayı âdet edinmişti. Yazdığı 400 mushafla en çok mushaf yazan hattatlar arasında yer aldı. Şeyh Hamdullah ekolünün en iyi temsilcilerindendi. Çağdaşı Derviş Ali, Suyolcuzâde Mustafa ve Hâfız Osman yakın dostlarındandı. Hoşsohbet bir insan olan Ramazan Efendi 1091 Ramazanında (Ekim 1680) Kadir gecesinde vefat etti. Ebced hesabıyla “ramazan” kelimesi ölüm tarihini verir. Kabri kendisinin yenilediği, günümüzde arsasında gecekondular bulunan Mevlânâkapı Gavsî Efendi Kādirî Dergâhı hazîresindeydi. Yetiştirdiği talebelerden oğlu Hüseyin babası seviyesinde ünlü bir hattattır. Diğer talebeleri arasında Çinicizâde Abdurrahman Efendi, onun oğlu Derviş İbrâhim, Ebûbekir (Kastamonulu), Seyyid Hasan Hâşimî (Seyyid Abdullah’ın babası), Hüseyin b. Resûl, Halil Hâfız (Halepli), Seyyid Sinâneddin, Ali b. Ebû Bekir, Seyyid Ali, damadı Mehmed Tozkoparanzâde ve Mehmed b. Ca‘fer’in isimleri sayılabilir. İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde (nr. 465) 1059 (1649) tarihli, Sakıp Sabancı Müzesi hat koleksiyonunda 1053 (1643) tarihli ve Ekrem Hakkı Ayverdi hat koleksiyonunda 1065 (1655) tarihli mushafları Ramazan Efendi’nin günümüze ulaştığı bilinen eserlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4359, vr. 88b, 89a; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 219; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 204; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 152; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 34; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 117; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 48, 49; M. Uğur Derman, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 68, 69; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 120.

Muhittin Serin

RAMAZÂNİYYE

(رمضانيّة)

Divan şiirinde ramazan ayını konu edinen manzumelerin genel adı.

Divan şairlerinin ramazan ayı vesilesiyle padişahlara, yüksek rütbeli kişilere ve hâmilerine sundukları çoğu kaside şeklindeki ramazâniyyelerin beyit sayısı genellikle on-yirmi arasında değişmektedir. Nesîb bölümünden sonra şiirin sunulduğu kişinin övülmesine geçilir. Enderunlu Fâzıl'ın on üç bendden oluşan terkibibendi yanında gazel, murabba, mesnevi, ilâhi, tarih, tuyuğ, rubâî ve müfred gibi farklı nazım şekillerinde yazılan örnekler varsa da bunların sayısı çok azdır.

XVII. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan ramazâniyyeler XVIII. yüzyıl ve sonrasında yaygınlaşmıştır. En çok ramazâniyye yazan divan şairi bu türde on üç kasidesi bulunan Enderunlu Fâzıl'dır. Sâbit, Nazîm, Edirneli Kâmî, Nedîm, Koca Râgıb Paşa, Şeyh Galib, Enderunlu Vâsıf, Sünbülzâde Vehbî gibi isimler dikkat çeken ramazâniyye şairleri arasında sayılabilir. Bihiştî gibi bazı şairler de ramazanı ve orucu vesile ederek dinî-tasavvufî gazeller yazmışlardır (Behiştî Divanı, s. 424). Koca Râgıb Paşa'nın, ramazan ayının ramazâniyyelerde konu edilen yönleri üzerinde durarak yazdığı gazeli makta' beytinin son kelimesinden dolayı "iftâriyye" adıyla anılmış olup bu konuda tek örnektir.

Ramazâniyyeleri ramazan ayının dinî yönünü işleyenlerle daha çok folklorik ve kültürel taraflarını ele alanlar olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür. İlk gruptaki manzumelerin en tanınmış örneği Nazîm'e aittir. Çoğunluğu oluşturan ikinci gruptaki manzumeler divan şiirinin toplum hayatını yansıttığını göstermesi bakımından önem taşır. Ramazâniyyelerde sosyal hayatı ilgilendiren birçok konu dile getirilmiştir. Hilâlin görülmesinin halka top atılarak kandil yakılıp münâdîler çıkarılarak ilân edilmesinin toplumda bir heyecana sebep oluşu Edirneli Kâmî'nin, "Yevm-i şek deyü boğaz cengin ederken yâran / Zâhir oldu âlem-i nusreti şehr-i ramazân" beytiyle başlayan kasidesiyle buna nazîre yazan Nedîm'in,

“Bağteten sâbit olup gurre firâşında imam / Hâb için yatmış iken etti terâvîhe kıyam” beytiyle başlayan kasidesinde ifade edilmiştir. Yine Nedîm’in tiryakinin ağzından söylediği, “Bilemem bende mi şâhidde mi takvîmde mi / Hele bir kizb var ortada budur sıdk-ı kelâm” beytinin ardından,“Olacak oldu heman çâre ne şimden sonra / Edelim hükm-i kazâ destine teslîm-i zimam” beytinde ramazanın gereklerine uymaktan başka çare olmadığını anlatır.

Ramazanın rahmet ve bereket mevsimi olarak gelmesini Enderunlu Vâsıf, “Açıldı yine mısra-ı dervâze-i gufran / Hak’tan taleb-i mağfirete vakt ü zamandır” ve, “Ol mâh-ı fazîlet ki beher rûz-ı şerîfi / Sad mâha bedel olsa ayn-ı ziyandır” mısralarıyla anlatır. Sâbit’in, “Çilleye vesvesesiz girdi kapandı zâhid / Hapsolur tâ ramazan âhir olunca şeytan” beytiyle Vâsıf’ın, “Ol mâh-ı muazzam ki bu mâh içre şeyâtîn / Mü’minler için beste-i zencîr-i girandır” mısraları ramazanın sonuna kadar şeytanların zincirlerle bağlanarak hapsedildiğini belirten hadisin nazmen tercümesi gibidir.

Sâbit, “Dehen ü destini meyhâre yudu sahbâdan / Kûze-i bâdeyi ibrîk-i vuzû etti heman” beytinde nükteli bir dille ramazanın ilânı üzerine sarhoşların bile bu ayı ihya için ellerindeki içki sürahisini abdest ibriğine dönüştürdüklerini anlatır. Tütün tiryakilerinin durumuna Vâsıf, “Tiryâkiye nâgeh ramazan geldi denilse / Lâ havle-künan der eleminden ne zamandır” beytiyle işaret etmektedir. İftarını tütünle açan tiryakileri Sâbit, “Vakt-i imsâkteki micmere-i anberden / Hoştur âlüfteye

iftârda bir lûle duhan” beytiyle tasvir etmekte, kahve tiryakilerinin durumları da, “Kadeh-i rıtl-i giran mertebesi keyf verir / Kahve-âşâma ağır kahve ile bir fincan” mısralarıyla anlatılmaktadır. Çocukların ramazanda oruç tutmak istemeleri Vâsıf’ın, “Sıbyân-ı heves ni‘met-i savm ile demekte / Bu şeb beni cânım nene sahûra uyandır” mısralarına yansımıştır.

Camiler Sâbit’in, “Kalb-i mü’min gibi mescid mütesellî ma‘mûr / Dil-i fâsık gibi meyhâne harâb u vîran” beytinde ifade ettiği gibi şenlenir, dışarıdan her türlü kötülüğün merkezi gibi görünen meyhâneler ise bu ayda viran olur. Vâsıf’ın, “Mağfirethân olalım hüzn ile şeb tâ-be-seher / Edip ihlâs-ı derûn ile terâvîhe kıyam” beytinde teravih teşvik edilirken, ”Alınır mı ramazan sofularından mushaf / Rahlenin nevbetini beklemeyince insan”

beytinde camilerde Kur'an kıraatine ve mukabele dinleme âdetine dikkat çekilir. Nazîm, kandil ve mahyalarla aydınlatılmış camileri çırağan âlemleriyle mukayese ederek, "Lâlezâr-ı dîn çerâğânı kıyâs eyler gören / Her menâr üzre saf-ı kandîl kim sûzân olur" der. Fâzıl mahyalarla aydınlatılmış camileri parıldayan gökyüzü ve Süreyyâ yıldızıyla karşılaştırır: "Eşkâl-i Süreyyâ-yı felek yeknesak üzre / Mâhiyyesi her gece bunun başka nişandır." Ramazâniyyelerde mahya ve kandiller için de pek çok beyit yazılmış, değişik mazmun ve teşbihlere yer verilmek suretiyle birçok sanat ortaya konmuştur.

Sâbit ramazanda çarşı pazarın bereketini, "Donanıp al akîdeyle şekker tablaları / Etti her kûşe-i İstanbul'u sûk-ı mercan" beytiyle ifade ederken İstanbul'un önemli bir ticaret merkezi olan Mercan Çarşısı'nı telmihle mercan parçalarına benzeyen akîde şekerlerinin şehrin her tarafında satıldığına işaret eder. Ramazanda tatlı, reçel ve şeker tüketiminin arttığı düşünülürse beyit daha da önem kazanır. Sâbit buna da, "Can verir râhat-ı hulkūma esîr-i helvâ / Gelse efsürdegî-i savm ile hulkūmuna can" beytiyle temas eder.

İftarlar bu ayın en önemli zaman dilimidir. Enderunlu Vâsıf, "Gösterme sakın sofrada yer sûfiye yoksa / Dilsîr olamaz tâba pilâv yahni kapandır" diyerek tekke veya imaret yemekleriyle karnını doyurmaya alışmış olanların iftar sofrasında kendilerine hâkim olmalarının güçlüğünü vurgular. "Gördükçe hilâl-i feleği gürisne-çeşman / Ser-sofra-i çarh üzre sanır pâre-i nandır" beyti aç gözlülerin gökyüzündeki ayı bile sofradaki ramazan pidesine benzettiğini, "Kurs-ı mehe bu diş bileyiş var iken onda / Mehdir o değil nan deyü ersen inandır" beyti de onları aksine inandırmanın çok zor olduğunu nükteli bir dille anlatmaktadır.

Ramazâniyyelerde üzerinde önemle durulan konulardan biri de Kadir gecesidir. Enderunlu Vâsıf bunu, "Bil kadrini zîrâ ki bu şehrin şeb-i Kadri / Bîşek sebeb-i mağfiret-i âlemiyandır" beytiyle anlatır. Kadir gecesi şairlerin kadir ve kıymetinin bilinmesi için tevriye yolunu açmakta, bunun yanında övgüye geçmeye de vesile olmaktadır. Nazîm'in Kırım Hanı Selim Giray'ı övmek için kaleme aldığı ramazâniyyesinin girizgâh beyti bu anlayışa örnektir: "Böyle şebde kadre ermek dilese bir rûzedâr/ Vâsıl-ı hân-ı nevâlî hân-ı âlîşân olur." Ramazâniyyelerin sonunda şair bayramın hasretle

beklendiğini ifade ederek çeşitli nükteler yapar. Nedîm'in, “Şevkimiz şimdi ana düştü ki inşâallah / Ola sıhhatle selâmetle meh-i rûze tamam // Kıla erbâb-ı dili âb-ı hayâta sîrâb / Erişip Hızr gibi âh mübârek bayram” beyitleri bu anlayışı aksettirir. Ramazan bayramı için kaleme alınan ıydiyyelerde de ramazanın çeşitli yönlerine atıflar yapılmaktadır (bk. IYDİYYE).

Bazı mutasavvıf şairlerin ramazanla ilgili şiirleri ramazan ilâhisi olarak bestelenecek muhteva ve yapıdadır. Bunlara İsmâil Hakkı Bursevî'nin ramazanın gelişi dolayısıyla yazılmış, “Sâye saldı ehl-i îmân üstüne / Hamdülillâh geldi mâh-ı ramazân / Doğdu ol nur ehl-i irfân üstüne / Hamdülillâh geldi mâh-ı ramazân” kıtasıyla başlayan şiiri ile Hz. Üftâde'nin bu ayın sona erişini konu edinen, “Ey dostlarım ağlaşalım / Oruç ayı gitti yine / Hasret ile inleşelim / Oruç ayı gitti yine” kıtasıyla başlayan şiiri örnek verilebilir.

Mehmet Emin Ertan ramazâniyyeler üzerinde iki tez çalışması yapmıştır: Ramazaniyeler (Yüz İki Matbu Divanın İncelenmesiyle) (lisans tezi, 1975, İÜ Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü); Divan Edebiyatında Ramazaniyeler Üzerine İncelemeler (doktora tezi, 1995, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Behiştî Divanı (haz. Yaşar Aydemir), Ankara 2000, s. 424; Nef'î Divanı (haz. Metin Akkuş), Ankara 1993, s. 72; Bosnalı Alaeddin Sâbit, Divan (haz. Turgut Karacan), Sivas 1991, s. 302-307; Nedim, Dîvan (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1972, s. 44-47; Vâsıf, Dîvân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî, İstanbul 1257, s. 13-14; Necla Pekolcay v.dğr., İslâmî Türk Edebiyatı: Giriş, İstanbul 1981, s. 239-255; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 340-341; Filiz Kılıç - Muhsin Macit, Türk Edebiyatında Ramazan Şiirleri: Güldeste, Ankara 1995; Vildan Serdaroğlu, Sosyal Hayat Işığında Zâtî Divanı, İstanbul 2006, s. 243-250; J. Rypka, “Sābit's Ramazanijje, Herausgegeben, übersetzt, und erklärt”, Islamica, III, Leipzig 1927, s. 435-

478; İbnülemin Mahmud Kemal, “Divan Edebiyatında Ramazan”, Çınaraltı, sy. 11, İstanbul 1941, s. 5-7; Sedit Yüksel, “Edebiyatımızda Ramazan”, TDe., VII (1977), s. 35-39; a.mlf., “Koca Ragıp Paşa’nın Ramazaniyyesi”, a.e., s. 41-46; Mustafa Uzun, “Edebiyatımızda Ramazan ve Ramazaniyeler”, Nesil, sy. 11, İstanbul 1979, s. 18-26; Abdülkadir Karahan, “Ramazan Edebiyatı ve Ramazaniyyeler”, Diyanet Dergisi, XXVI/2, Ankara 1990, s. 95-99; Âmil Çelebioğlu, “Edebiyatımızda Ramazan”, TY, X/32 (1990), s. 47-49; Halit Dursunoğlu, “Klasik Türk Edebiyatında Ramazan Konulu Şiirler”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 22, Erzurum 2003, s. 9-30; Atabey Kılıç, “Klasik Şiirimizde Ramazan Üzerine”, Yedi İklim, sy. 177, İstanbul 2004, s. 32-35.

Mustafa Uzun

RAMAZÂNİYYE

(رمضانيّة)

Halvetiyye-Ahmediyye tarikatının Ramazan Efendi'ye (ö. 1025/1616) nisbet edilen kolu.

Halvetiyye tarikatında "orta kol" diye anılan Ahmediyye tarikatının dört şubesinden (diğerleri Sinâniyye, Uşşâkıyye, Mısriyye) biridir. Tarikat, Ramazan Efendi'nin vefatından sonra Kocamustafapaşa'daki Ramazânî Âsitânesi'nin yanı sıra İstanbul ve Bursa'da açılan tekkelerde faaliyet göstermiş, daha sonraki dönemlerde kurulan Hayâtiyye şubesi vasıtasıyla Balkan şehirlerinde de yayılmıştır. Ramazan Efendi'nin yerine büyük oğlu Abdülhalim Efendi (ö. 1026/1617), ardından diğer oğlu Abdullah Efendi (ö. 1033/1623) postnişin olmuş, daha sonra küçük oğlu Mehmed Celâleddin Efendi ile (ö. 1077/1667) Abdullah Efendi'nin halifesi Fennî Hüseyin Efendi (ö. 1085/ 1674) irşad görevini sürdürmüştür. Âsitâne, Celvetî şeyhi Mûsâ Şekûrî Efendi (ö. 1099/1687) döneminde Celvetiyye'ye daha sonra Sünbüliyye'ye intikal etmiştir. Ramazâniyye'nin İstanbul'da faaliyet gösterdiği tekkelerden biri Cağaloğlu'ndaki Çâlâk Tekkesi'dir. Ramazan Efendi'nin şeyhi Muhyiddin Karahisârî'nin halifeleri için inşa edilen bu tekke Çâlâk (Çaylak) Ahmed Efendi (ö. 1123/1711), Mehmed Efendi (ö. 1140/1727) ve Çâlâkzâde Mustafa Efendi (ö. 1171/1757) ile önce Ramazâniyye'ye, daha sonra Cerrâhiyye'ye bağlanmıştır. Eminönü'ndeki Yıldız Dede Tekkesi'nde Sinobî Mustafa Efendi ile (ö. 1166/1753) oğulları

Mehmed Efendi (ö. 1190/1776) ve Ömer Efendi (ö. 1209/1795) Ramazâniyye'yi temsil etmiş, ardından tekke Cerrâhî şeyhlerinin tasarrufuna geçmiştir.

Ramazan Efendi'nin halifelerinden Şerbetçi (Şerbettâr, Şerbetî) Mehmed Efendi (ö. 1052/1642) Çapa'da Molla Gürânî civarında bir tekke açmış, yerine Seyyid Mustafa Nehcî'yi halife bırakmıştır. Bu tekke sonraları Rifâiyye'ye intikal etmiştir. Ramazâniyye, Şerbetçi Mehmed Efendi'nin diğer halifesi Yâkub Fânî (ö. 1052/1642) vasıtasıyla Bursa'ya yayılmıştır.

Bursa’da kendi adına yaptırdığı tekkede irşad faaliyetinde bulunan Yâkub Fânî’nin ölümünün ardından tekkenin postnişinliğini oğlu ve halifesi Yâkubzâde Mehmed Efendi (ö. 1077/1666) üstlenmiştir. Bestekâr ve şair olan Mehmed Efendi’nin Tarîkatnâme-i Halvetiyye isimli bir eseri olduğu kaydedilmektedir. Mehmed Efendi’den sonra yerine geçen oğlu İbrâhim Efendi (ö. 1122/ 1710) Yâkub Efendi Tekkesi’nde yaklaşık kırk beş yıl şeyhlik yapmıştır. Devrinin önemli mûsikişinaslarından Kefeli Derviş Abdi, Mehmed Efendi’nin müntesiplerindendir. Hasan Burhâneddin Cihangîrî, Çamlıcalı Mehmed Efendi, Üçbaş şeyhi Mehmed Efendi, Sadrazam Ferhad Paşa’ya yakınlığı ile tanınmış Şeyh Mahmud Efendi ve Ebûbekir Zâkirî Efendi gibi şahsiyetler Yâkub Fânî Efendi’nin halifeleridir. Ramazâniyye’yi Bursa’da devam ettirenlerden biri de “Kara Zâkir” lakabıyla meşhur Ebûbekir Zâkirî’dir. Bursa Zağferanlık Mescidi’nde şeyhlik ve imamlık yapan Ebûbekir Zâkirî döneminin mûsiki üstatlarındandır. Vefatından sonra yerine halifesi Abdüllatif Efendi (ö. 1118/1706) geçmiştir.

Ramazâniyye, Mahfî Ramazan Efendi’nin halifelerinden Mestçi Ali Rûmî Edirnevî (ö. 1030/1621) ve oğlu Mestçizâde İbrâhim Edirnevî (ö. 1036/1626) vasıtasıyla Rumeli’ye yayılmıştır. Bu silsileden gelen Lofçavî Ali Fâzıl Efendi’nin (ö. 1095/1683) halifesi Köstendil Müftüsü Alâeddin Ali Efendi (ö. 1143/1730-31) padişah iradesiyle Üsküdar’daki Selâmi Ali Efendi Celvetî Tekkesi şeyhliğine tayin edilmiş, tekke bu vesileyle Ramazâniyye’ye intikal etmiş, daha sonra postnişin olan Pazarbaşı Ömer Efendi ile (ö. 1175/1761) tekrar Celvetîliğe geçmiştir. Ramazâniyye, Ramazan Mahfî’nin halifelerinden Kırîmî Şeyh Murad Efendi’nin halifesi Divriğili Nakşî-i Akkirmânî Ali ile (ö. 1065/1655) bugün Ukrayna sınırları içinde bulunan Akkirman’a kadar ulaşmıştır. Nakşî-i Akkirmânî vefatına kadar Sultan II. Bayezid’in Akkirman Kalesi içinde inşa ettiği tekkede postnişinlik yapmıştır.

Ramazâniyye’den Buhûriyye, Cihangîriyye, Cerrâhiyye, Raûfiyye ve Hayâtiyye adlı beş şube meydana gelmiştir. Buhûriyye’nin kurucusu Mehmed Buhûrî’nin (ö. 1039/ 1630) silsilesi Mestçizâde İbrâhim Edirnevî, Mestçi Ali Rûmî vasıtasıyla Ramazan Efendi’ye ulaşır. Üsküdar’daki Saçlı Şeyh Hüseyin Efendi Tekkesi’nin bir süre Buhûrî Tekkesi olarak faaliyet gösterdiği, daha sonra Sünbüliyye’ye intikal ettiği kaydedilmektedir. Cihangîriyye’nin kurucusu Hasan Burhâneddin Cihangîrî’nin (ö. 1074/

1663) tarikat silsilesi Şeyh Yâkub Fânî, Şerbetçi Mehmed Efendi vasıtasıyla Mahfî Ramazan Efendi'ye ulaşır. Cihangîriyye İstanbul Cihangir'deki âsitânesinden başka Davudpaşa'daki Abdal Yâkub, Eminönü'ndeki Akbıyık, Şehremini'ndeki Kelâmî tekkelerinde bir müddet faaliyet göstermiş, bu tekkeler daha sonra başka tarikatlara bağlı şeyhler tarafından idare edilmişlerdir. Ramazâniyye'nin en yaygın şubesi Nûreddin Cerrâhî (ö. 1133/1721) tarafından kurulan Cerrâhiyye'dir (bk. CERRÂHİYYE; NÛREDDİN CERRÂHÎ).

Raûfiyye'nin kurucusu Ahmed Raûfî'nin (ö. 1170/1757) silsilesi Köstendilli Ali Efendi, Lofçavî Ali Fâzıl Efendi, Debbâğ Ali Rûmî, Mestçizâde İbrâhim Edirnevî, Mestçi Ali Rûmî Edirnevî vasıtasıyla Ramazan Efendi'ye ulaşır. Ahmed Raûfî, Üsküdar Koca Sinan Paşa Camii yakınlarındaki tekkesinde irşad faaliyetinde bulunmuş ve yirmi kadar halife yetiştirmiştir. Raûfiyye, Ahmed Raûfî'nin Hâfız Mehmed Efendi (ö. 1208/1793), İsmâil Efendi (ö. 1184/1770), Karabaş Ahmed Efendi (ö. 1147/1735) adlı halifelerinin İstanbul'da açtıkları tekkelerde faaliyet göstermiş, Hâfız Mehmed Efendi'nin Beykoz'da açtığı tekkenin yedinci şeyhi Mehmed Tevfik Efendi (ö. 1883), Cerrâhî Âsitânesi postnişini Abdülaziz Zihni Efendi'den hilâfet alarak tekkede Cerrâhî şeyhliği de yapmıştır. Mehmed Tevfik Efendi, Ahmed Raûfî'nin diğer halifesi İsmâil Efendi'nin Yeniköy'deki tekkesinde vekâleten şeyhlik yaptığından bu tekke de Cerrâhîliğe bağlanmıştır. Karabaş Ahmed Efendi açtığı tekkenin altıncı şeyhi Çöpatlamaz Âtıf Efendi (ö. 1835) Abdülaziz Zihni Efendi'nin halifelerindendir.

Hayâtiyye'nin kurucusu Mehmed Hayâtî Efendi (ö. 1180/1766-67) Buhara'da doğmuş, ilk tahsilini burada yaptıktan sonra Edirne'ye gelmiş, Edirne'den Serez'e geçerek Lofçavî Ali Fâzıl Efendi'nin halifelerinden Hüseyin Sirozî'den sülûkünü tamamlayarak günümüzde Makedonya sınırları içinde bulunan Kırçova şehrine yerleşmiştir. Kırçova'dan Ohri'ye gelen Mehmed Hayâtî, şehir yöneticilerinin kendisini istememesi üzerine Ohri dışında açtığı tekkede vefatına kadar irşad hizmetinde bulunmuş, birçok halife yetiştirip çevredeki bölgelere göndermiştir. Kendisinden sonra tekkesinde posta oturan şeyhler sırasıyla şunlardır: Şeyh Osman (ö. 1198/ 1783-84), Şeyh Abdülkerîm b. Osman, Şeyh Abdülhâdî b. Abdülkerîm, Şeyh Mehmed b. Abdülhâdî, Şeyh İsmâil Hakkı (ö. 1915), Şeyh Zekeriyyâ

(ö. 1938), Şeyh Mustafa (ö. 1961), Şeyh Yahyâ (ö. 1989). Kırçova, Usturga, Manastır (Bitola), İştip, İlbasan (Elbasan), Ergirikasrı (Gjirokaster) gibi şehirlerde Hayâtiyye tekkeleri bulunmaktadır. Hayâtî Efendi'nin şeyhi Hüseyin Sirozî aynı zamanda Halvetiyye'nin Şâbânî-Karabaşî koluna müntesip olduğundan Hayâtiyye Karabaşiyye'nin kolu olarak da değerlendirilmektedir.

Hayâtiyye silsilesinde yer alan Hüseyin Yeniceli'nin halifelerinden Osman Baba Prizrenî'nin (ö. 1165/1752) Kosova-Prizren'de kurduğu Saraçhane Tekkesi Ramazâniyye'nin Rumeli'deki âsitânesi durumundadır. Osman Baba'nın halifelerinden Hasan b. Ali Tiran'da, Şeyh Süleyman Rahova'da (Rahoveç), Şeyh İbrâhim Damyan'da ve Şeyh Ahmed İşkodra'da Ramazânî tekkeleri inşa etmişlerdir. Bunların dışında Kosova-Mitroviça, Yakova, Topaniça, Gilan, Deçan, Makedonya Üsküp-Vardar, Köprülü, Arnavutluk-Has, Luma, Aşağı Debre, Elbasan, Berat gibi Balkan şehirlerinde Ramazânî tekkeleri açılmıştır. Ramazâniyye'de evrâd olarak diğer bütün Halvetiyye şubelerindeki gibi Seyyid Yahyâ Şirvânî'nin tertip ettiği vird-i settâr (vird-i Yahyâ) okunur. Cehrî ve devrânî zikrin uygulandığı Ramazânîlik'te devran tarzı Halvetî-Sünbüliyye'deki gibidir.

BİBLİYOGRAFYA

Divan Edebiyatı Müzesi, Revnakoğlu Dosyaları, nr. 12, 54, 202, 209, 258; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 603; Mehmed Nazmi Efendi, Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği-Hediyyetü'l-İhvân (haz. Osman Türer), İstanbul 2005, s. 486; Harîrîzâde, Tibyân, II, 66; Mehmed Sâmi, Esmâr-ı Esrâr, İstanbul 1316, s. 41-42; Osmanlı Müellifleri, I, 75; Tomar-Halvetiyye, s. 91-99; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, V, 13-71; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 63-64; Baha Tanman, İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri (doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 131; N. Clayer, Mystique, état et société: Les halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours, Leiden 1994, s. 202-205, 256-259;

Mehmed Şemseddin [Ulusoy], Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî (haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 603-608; Necdet Yılmaz,

Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 156-167; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 168-169; Hür Mahmud Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 175; Mehmet Cemal Öztürk, Cerrâhîlik, İstanbul 2004, s. 38-66; Metin İzeti, Balkanlar'da Tasavvuf, İstanbul 2004, s. 184-186.

Mehmet Cemal Öztürk

RAMAZANOĞLU, Mahmut Sami

(1892-1984)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Adana'da doğdu. Babası Ramazanoğulları diye bilinen aileden Müctebâ Bey, annesi Ümmügülsüm Hanım'dır. Adana'da rüşdiye ve idâdîde okuduktan sonra İstanbul'a gidip Dârülfünûn Hukuk Fakültesi'ne kaydoldu. Mezuniyetin ardından İstanbul'da askerlik hizmetini yaptığı dönemde Kelâmî Dergâhı şeyhi Esad Erbîlî'ye intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamlayınca Esad Erbîlî tarafından kendisine Nakşibendî hilâfeti verildi (söz konusu icâzet, Erbîlî'nin 1922'de ilk baskısı yapılan Mektûbât'ı içinde yer aldığına göre [134. mektup] bu tarihten önce verilmiş olmalıdır). Ardından Adana'ya yerleşen Mahmut Sami Efendi birkaç yıl sonra irşad faaliyetiyle meşgul olmaya başladı. Tekkelerin kapatılması ve dönemin hassasiyeti sebebiyle faaliyetlerini daha ziyade özel sohbetler şeklinde sürdürdü. El emeğiyle çalışıp kazanmaya önem verdiği için bir ticarethanenin muhasebe defterlerini tutarak geçimini temin etti. 1946 yılında hacca gitti. 1950'de Adana Ulucamii'nde vaaz vermeye başladı. 1951'de gittiği İstanbul'da iki yıl kaldı. 1953'te ikinci hac dönüşü Şam'a yerleşmeye karar verdi. Buradaki Türk öğrencilere Rûḥu'l-beyân ve Mektûbât gibi eserleri okutarak tasavvuf sohbetleri yaptı. Ertesi yıl Şam'a yerleşme kararından vazgeçip İstanbul'a döndü. Erenköy'de Zihnipaşa Camii'nde vaaz verirken bir yandan da özel sohbetler yaparak irşad vazifesini sürdürdü. Bu dönemde de geçimini bir ticarethanenin muhasebe işlerinde çalışarak temin etti. 1979'da ailesiyle birlikte yerleştiği Medine'de 12 Şubat 1984'te vefat etti ve Cennetü'l-bakī' Kabristanı'na defnedildi.

Mahmut Sami Efendi sohbetlerinde bazı sûre tefsirlerine, önceki peygamberlerle Hz. Muhammed ve ashabının hayat hikâyelerine yer verir; edep, tevazu, gönül eğitimi, sohbet, az yeme, az uyuma, teheccüd ve evvâbîn namazları gibi konular üzerinde önemle dururdu. Bütün hareketlerinin dinî kurallara uygun olmasına özen gösterir, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi takdir etmesine rağmen halk anlayamaz diye onun

görüşlerine sohbetlerinde yer vermezdi. Müridlerin eğitiminde halvet ve erbaîni uygulamaz, râbıta konusunda şeyhe muhabbetin yeterli olduğunu söylerdi. Nakşibendiyye'den başka Kādiriyye'den de hilâfeti olan Sami Efendi müridlerine Nakşibendî evrâdının yanı sıra Kādirî evrâdı da telkin ederdi. Vefatından sonra sevenlerinin sohbet ve irşad hizmetlerini daha çok Musa Topbaş devam ettirmiştir. Hayatı ve şahsiyeti hakkında Sâdık Dânâ (Musa Topbaş) Sultânü'l-ârifîn eş-Şeyh Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu (İstanbul 1991), Osman Karabulut Ârifler Sultanı Ramazanoğlu Mahmud Sami (Konya 1994), Mustafa Özdamar Ramazanoğlu Mahmud Sami Efendi (İstanbul 2000) adlı eserleri kaleme almışlardır.

Eserleri. Mükerrem İnsan (İstanbul 1983); Hazreti İbrâhim aleyhisselâm (İstanbul 1984); Hazreti Yûsuf aleyhisselâm (İstanbul 1984); Yûnus ve Hûd Sûreleri Tefsîri (İstanbul 1984, 4. bs.); Bedir Gazvesi ve Enfâl Sûresi Tefsîri (İstanbul 1985, 4. bs.); Uhud Gazvesi (İstanbul 1984); Tebük Seferi (İstanbul 1984); Hazreti Ömer'ul-Fâruk radıyallâhu anh (İstanbul 1984); Hazreti Ali'yyül-Murtezâ radıyallâhu anh (İstanbul 1984); Hazreti Hâlid bin Velid radıyallâhu anh (İstanbul 1984); Ashâb-ı Kirâm Menâkıbı (I-II, İzmir, ts.); Musâhabe (I-VI, İstanbul 1984); Hazreti Ebû Bekir Sıddîk radıyallâhu anh (İstanbul 1985); Bakara Sûresi Tefsîri (İstanbul 1985); Fâtiha Sûresi Tefsîri (İstanbul 1987); Duâlar ve Zikirler (İstanbul 1987, 3. bs.); Hazreti Osman Zinnûreyn radıyallâhu anh (İstanbul 2003); Bayram Sohbetleri (İstanbul 2005; Sami Efendi'nin sohbetlerinden yazıya geçirilmiştir).

BİBLİYOGRAFYA

Esad Erbîlî, Mektûbât (nşr. H. Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz), İstanbul 1983, s. 358-361; Vehbi Vakkasoğlu, Maneviyat Dünyamızda İz Bırakanlar, İstanbul 1987, s. 145-155; Sâdık Dânâ, Sultânü'l-ârifîn eş-Şeyh Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu, İstanbul 1991; H. Kâmil Yılmaz, Altın Silsile, İstanbul 1994, s. 224-235; a.mlf., "Ramazanoğlu Mahmûd Sâmi Efendi", Sahâbeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1996, X, 241-259; Mustafa Kara, Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri, İstanbul 2002, s. 367-368;

Osman Şevket Yardımedici, “Şam Günleri”, Altınoluk, sy. 204, İstanbul 2003, s. 7-11; Mehmet Demirci, “Sâmi Efendi”, Yeni Dünya, sy. 136, İstanbul 2005, s. 28-29.

Necdet Tosun

RAMAZANOĞULLARI

Adana ve Çukurova yöresinde beylik kuran bir Türkmen hânedanı (1352-1608).

Oğuzlar'ın Üçok koluna bağlı Yüregir boyuna mensup olup Moğol istilâsı üzerine Anadolu'ya gelen, Bozok ve Üçok adlarıyla iki kola ayrılan kalabalık bir Oğuz (Türkmen) topluluğu içinde yer almıştır. Üçoklar, Çukurova yöresinde yurt tutmuş, Yüregir kolu ise Adana'nın güneyindeki Ceyhan-Seyhan ırmakları arasında kışlamaya başlamıştır. Bu boy içinde Ramazan adlı bir beyin özellikle XIV. yüzyılın ortalarına doğru ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. 753'te (1352) Dulkadırlılar'ın başı ve Elbistan Emîri Karaca Bey'in Memlük Sultanı el-Melikü's-Sâlih'e karşı bir isyana katılması sonucu Türkmen emirliğinden azledilmesi üzerine bu göreve Ramazan getirilmiştir. İki yıl sonra Ramazan Bey'in oğlu, Dımaşk'ta bulunan sultanın katına gelerek ona ve büyük emîrlere 1000 Türk atı takdim etmiş ve kendisine babasına olduğu gibi dirlikle birlikte Türkmenler'in emirliği verilmiştir. Ayrıca maiyetinde bulunanlara tablhâne ve "onlar" emirlikleri tevcih edilmiştir (Cemâziyelevvel 755 / Haziran 1354). Buna göre Ramazan Bey Haziran 1354'ten önce vefat etmiş ve Memlük Devleti tarafından yerine oğlu tayin edilmiştir. Böylece Ramazanoğulları adını alan aile ortaya çıkmıştır.

Sîs'i Memlükler'in elinden almak isteyen Ramazanoğlu İbrâhim Bey, Dulkadıroğlu Halil Bey ile ittifak yaptı. Bunun üzerine Üçoklar'ı te'dip için Çukurova'ya Halep Valisi Timurbay (Temür Bay) kumandasında kalabalık bir ordu gönderildi. Memlük ordusuna karşı koyamayacaklarını anlayan Türkmen beyleri Ayas'ta bulunan

Timurbay'ın yanına giderek itaatlerini bildirdilerse de onun bölgede sert davranıp yağma hareketlerine girişmesi Türkmenler'in büyük tepkisine yol açtı. Bir araya gelen Türkmenler, Belen'i (Bâbülmelik) tutup Memlük ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattılar, Timurbay'ı da esir aldılar (780/1379). 783'te (1381) İbrâhim Bey Türkmenler'in başbuğu, 785 (1383) yılında da Adana valisi (nâib) olarak anılmaya başlandı; ancak Özer ve Burnaz

oğulları ile birlikte yol kesmek, Anadolu hacıları ve tâcirlerini soymak, Sîs'i ele geçirmek için Karaman Hükümdarı Alâeddin Bey ile ittifak kurmakla itham edildi. Üzerine yollanan Memlük ordusu karşısında yanındaki Karamanlı Türkmenler'le birlikte dağlara çekilip oradan Sîs dolaylarına geldi. Fakat Memlükler'in Sîs nâibi Taş Boğa beklenmedik bir zamanda oğullarını ve karısını esir aldı, İbrâhim Bey'i de Makrîzî'ye göre Bayatlar'a sığınmaya mecbur bıraktı. Daha sonra İbrâhim Bey kardeşi Kara Mehmed ve annesiyle birlikte yakalanıp Sîs'e getirildi ve burada idam edildi. İbrâhim Bey, Çukurova'yı Memlük hâkimiyetinden kurtarma amacını taşımakla birlikte bunu gerçekleştirebilecek güçlü bir askerî destekten yoksun olduğu için başarılı olamadı.

İbrâhim Bey'den sonra beyliğin başına kardeşi Ahmed Bey geçti. 803 yılı sonlarında (Temmuz 1401) Halep Valisi Timurtaş, Arap emîri Nuayr'ın şehri kuşatması üzerine Ahmed Bey'den yardım istedi. Yardıma gelen Ahmed Bey Nuayr'ı mağlûp ederek şehri kurtardı. Ertesi yıl Memlükler'e isyan eden Timurtaş'ın yanında yer aldı. Ancak her ikisi de yeni Halep Valisi Tokmak tarafından bozguna uğratıldı. Makrîzî'ye göre 803'te (1400-1401) Sultan Ferec'e gelen bir mektupta Ahmed Bey'in diğer bazı Türkmen beyleriyle birlikte Halep'i Timur'un askerlerinden kurtarıp onlardan 3000'den fazla kişiyi öldürdükleri bildirilmişti. Fakat bu haber diğer kaynaklarca teyit edilmemiştir. Ertesi yıl Ahmed Bey, kendisine iltica eden Dımaşk Valisi Emîr Seyfeddin Tağrîberdî'yi (İbn Tağrîberdî'nin babası) bir yıl kadar yanında misafir etti. Ardından Antakya Emîri Doğancıoğlu'nu (İbn Sâhibülbâz) cezalandırmak isteyen Halep Valisi Timurtaş'a katıldı. Dulkadıroğlu Ali'yi davet eden Timurtaş aralarında düşmanlık bulunan Ahmed Bey ile onu barıştırdı; böylece uzun süredir birbirine düşman olan Bozoklar ile Üçoklar'ın aralarını buldu. Daha sonraki yıllarda Ahmed Bey, Memlük emîrlerinden el-Melikü'l-müeyyed Şeyh ile Nevrûz arasındaki mücadelelerde Şeyh'in tarafını tuttu. 813 (1410) yılında Ahmed Bey damadı olan Memlük Sultanı Ferec'i ziyaret etmek için Mısır'a gitti. Ahmed Bey'in kızı sultanın başhatunu idi. Ardından ülkesine dönen Ahmed Bey, 818'de (1415) yedi ay kuşatmadan sonra Tarsus'u Karamanoğlu'nun elinden alarak hutbeyi Memlük Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh adına okuttu ve oğlu İbrâhim'i şehrin valiliğine tayin etti. Ramazanlı hânedanının bu ünlü beyi 819 (1417) yılının sonlarında vefat etti. Hânedanın en önemli şahsiyeti olan Ahmed Bey, Adana'dan başka Sîs, Ayas, Misis ve Tarsus'u

idaresi altında bulundurmuştur.

Ahmed Bey'in ölümü üzerine oğulları arasında mücadele başladıysa da bu uzun sürmedi. İbrâhim Bey kardeşlerini bertaraf ederek beyliğin başına geçti. Memlük Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed, Tarsus'u Karamanlılar'ın elinden almak için Hama'ya geldiğinde Ramazanoğlu ile Özeroğlu'nun elçileri beyleri adına sultandan özür dilediler. Kaynaklarda bunun sebebi hakkında bilgi yoktur. İbrâhim Bey az sonra yanında kardeşi, annesi ve ailenin diğer mensupları olduğu halde Halep'te sultanın huzuruna geldi. Sultan, İbrâhim Bey'i çok iyi karşıladı. Ardından Halep Valisi Koçkar'ı Tarsus'un zaptına memur etti. Şehir kısa bir zamanda barış yoluyla Karamanlılar'dan tekrar alındı ve bir vali tayin edildi. Fakat İbrâhim Bey, Tarsus'un kendisine verilmemesine öfkelenerek orayı kuşattı (821/ 1418), Karaman Hükümdarı Mehmed Bey de yardıma gelmişti. Bunun üzerine el-Melikü'l-Müeyyed, İbrâhim Bey'i azledip beyliğin başına İbrâhim Bey'in kardeşi İzzeddin Hamza'yı getirdi. Aynî ve ondan naklen İbn Hacer, Hamza'nın İbrâhim Bey'in oğlu olduğunu yazarsa da onun İbrâhim Bey'in kardeşi olduğuna dair Makrîzî'nin verdiği bilgi daha doğrudur.

Tarsus çok geçmeden Karamanoğlu Mehmed Bey'in oğlu Mustafa Bey tarafından alındı (Ramazan 821 / Ekim 1418). Zilhicce 821'de (Ocak 1419) İbrâhim Bey'in annesi Kahire'ye giderek sultandan oğlunu bağışlamasını rica etti. Hükümdar ricasını yerine getirmediği gibi onu hapse attırdı. İbrâhim Bey ise Adana hâkimi olma durumunu koruyordu. el-Melikü'l-Müeyyed, oğlu İbrâhim kumandasında önemli bir kuvveti kuzeyden Karamanoğlu Mehmed Bey'in üzerine gönderdiği gibi Şam Valisi Tanıbek Mıyık'ı da Tarsus'un zaptıyla görevlendirdi. Hamza Bey, Amik ovasında Şam valisiyle buluştu, Özeroğlu da sefere katıldı. Bunlar İbrâhim Bey'le Karamanoğlu Mustafa Bey'i bozguna uğratıp Adana ile Tarsus'u ele geçirdiler (822/1419). İbrâhim Bey kaynatası Karamanoğlu Mehmed Bey'in yanına gitti ve Eylül 1419'da onun Kayseri seferine katıldı. Ancak Memlükler'in baskısı üzerine kaçmak zorunda kaldı. Aynı yıl içinde Ramazanoğlu hânedanından Emîr Sadaka'nın Sîs'te öldürüldüğüne dair bilgilere rastlanır. Sadaka'nın İbrâhim Bey'le akrabalık derecesi bilinmediği gibi onun ne sebeple öldürüldüğü de mâlûm değildir. Bunun gibi İzzeddin Hamza Bey'in beyliği hakkında güvenilir bilgi yoktur. İ. Hakkı Uzunçarşılı, kaynak göstermeden İbrâhim Bey'in oğlu kabul ettiği İzzeddin Hamza'nın

babası, amcaları Ali ve Mehmed beylerle mücadele ettiğini ve 829 (1426) yılında öldürüldüğünü yazar. 828'de (1425) Özeroğlu ile Ramazanoğlu arasında bir savaş vuku bulmuştu. Bu hadisedeki Ramazanoğlu'nun kim olduğu da bilinmemektedir. 830'da (1427) Karamanoğlu İbrâhim Bey'in, eniştesi Ramazanlı İbrâhim Bey'i Memlük sultanının talebi üzerine Kayseri'yi geri alma müsaadesi ve yardımı karşılığında teslim ettiği görülmektedir. Kahire'ye götürülen İbrâhim Bey, buraya gelen Ramazanoğulları'ndan Mehmed Bey tarafından iki amcasını, kardeşlerini ve onların çocuklarını öldürdüğü gerekçesiyle suçlandı; ardından İbrâhim Bey öldürüldü (Rebîülevvel 830 / Ocak 1427) ve makamı Mehmed Bey'e verildi. Bu olaydan beş yıl sonra Çukurova'dan geçen Fransız seyyahı Bertrandon de la Broquière her yerde İbrâhim Bey'in hâtırasını duyduğunu nakleder. Bundan anlaşıldığına göre yiğit bir insan olan İbrâhim Bey, Karamanlılar'ın yardımları ile Çukurova'yı Memlük hâkimiyetinden kurtarıp müstakil olarak idare etme gayesini taşımıştır. İbrâhim Bey'den sonra Sîs, Tarsus ve Ayas Kahire'den gönderilen valiler tarafından yönetilmek üzere Çukurova'da Memlük hâkimiyeti kuvvetle yerleştirildi. Ramazanoğulları Beyliği önemini kaybetti, beyleri de boy beyi durumuna düştü.

833'te (1430) Memlük Sultanı Barsbay'ı ziyarete gelen Türkmen beyleri arasında Özer oğlu Dâvud ve Varsak beyleri yanında Adana ve Misis hâkimi Ramazanoğlu Mehmed Bey'in de adı geçer. 838 Zilkadesinde (Haziran 1435) Halep valisine ulaşan bir haberde Barsbay'ın hasmı olan Canbeg Sûfî ile Ramazanoğlu Mehmed b. Gündoğdu'nun Elbistan'a vardıkları bildirilir. Ertesi yıl Karamanoğlu İbrâhim Bey yanında Ramazanoğlu olduğu halde Kayseri üzerine yürüdü ve Dulkadıroğlu Nâsırüddin Mehmed Bey'i yenerek bu şehri geri aldı. Kaynaklarda İbrâhim Bey'e refakat eden

Ramazanoğlu'nun kimliği açıklanmamaktadır.

843 (1439-40) yılında Ramazanlı beyi olarak Eylük'ün adına rastlanır ve Adana ve Misis hâkimi olarak anılır. Eylük Bey, aynı yıl Kahire'ye giderek âsi Halep valisi Tanrıvermiş'e yardımda bulunduğu için Mûsâ b. Kara'nın cezalandırılmasını Sultan Çakmak'tan rica etti. Çakmak, Eylük'e emirlik tevcih ettikten başka Halep valisine ona her türlü yardımı yapmasını

emretti. Halep valisi, Ramazanlı beyine binbaşı Hoşkadem kumandasında 100 atlı verdi. Eylük de Ramazanlı ve Özerli Türkmenleri'nden 1000 kişi topladı. Bir geçitte yapılan vuruşmada Mûsâ öldüğü gibi Eylük ve Hoşgeldi de aynı âkıbete uğradı. Halep'ten gelen askerlerden ancak altı kişi yaralı olarak geri dönebildi ve ağırlığın hepsi Emîr Mûsâ'nın Varsaklar'ı eline geçti (843/1439-40).

861'de (1457) Ramazanoğulları'nın başında Dündar Bey bulunuyordu. Dündar Bey, bu tarihten az önce Karamanoğlu İbrâhim Bey'in eline geçmiş olan Tarsus'u geri almak için Mısır'dan gönderilen Devâdâr Sungur'a yardım etmişti. Vuku bulan savaşta Karamanlılar yenildi ve Tarsus geri alındı. Âlî Mustafa Efendi, Dündar Bey'in 866'da (1461-62) Ramazanlı beyi olduğunu yazdıktan sonra Dündar'a Hasan Bey'in, ona da Gazi Bey'in halef olduğunu bildirir.

Dulkadırlı Şehsuvar Bey'in Memlükler'e karşı giriştiği istiklâl mücadelesinde Ramazanoğlu Memlükler'e sâdık kaldı. 874'te (1469-70) Malatya Valisi Korkmaz'la birlikte Şehsuvar Bey'i ağır bir yenilgiye uğrattığı gibi Şehsuvar'ın adamlarından Sîs'i geri aldı. Fakat ertesi yıl Şehsuvar Bey ile karşılaşan Ramazanoğlu yenildi ve Ayas Kalesi Dulkadırlılar'ın eline geçti. Adı kaynaklarda belirtilmeyen bu Ramazanoğlu'nun Ömer Bey olduğu anlaşılmaktadır. 875'te (1470-71) Memlük ordusu başkumandanı Yaş (Yaşı) Bek ez-Zâhirî'nin sağ yanında Dulkadıroğlu Şah Budak, Eslemezoğlu Mehmed (Avşar), Bozcaoğlu Halil (Bayat), İnaloğlu Hamza (Bayat ?), Gündüzoğlu (Avşar) olmak üzere Bozoklar, sol yanında da Ramazanoğlu Ömer (Yüregir), kardeşi Dâvud ve diğer beyler olmak üzere Üçoklar oturmuştu. Memlük Sultanı Kayıtbay 882'de (1477) Antakya'da iken huzuruna gelen Ramazanoğlu'nun bu Ömer Bey olduğu anlaşılmaktadır. Onun 890'da (1485) hâlâ beyliğin başında bulunduğu bilinmektedir. Aynı yıl Ömer Bey, Özeroğlu Mekkî Bey ve Gündüzoğlu Mehmed Bey ile birlikte, Adana'yı almış bulunan Osmanlı kuvvetlerine karşı giriştiği bir savaşta yenildi ve esir alınarak İstanbul'a gönderildi. Ömer Bey'in âkıbeti hakkında bilgi yoktur.

XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarında Ramazanoğulları Beyliği'nin başında Halil Bey bulunuyordu. Halil Bey'in mezar kitâbesinde babasının Dâvud olduğu yazılıdır. Bu bey Ömer Bey'in kardeşi Dâvud'dur.

Cenâbî ve Âlî Mustafa Efendi'ye göre Dâvud beylik etmiştir. Âlî'ye göre Dâvud 885'te (1480) Diyarbekir taraflarında yapılan bir savaşta ölmüş ve Halep'te gömülmüştür. Burada zikredilen savaşla, aynı yıl Memlükler ile Akkoyunlular arasında yapılan ve birincilerin yenilmesiyle sonuçlanan Ruha (Urfa) savaşı kastedilmiş olmalıdır. Bu savaşta Memlük ordusunun başkumandanı Yeşbeg esir alınarak hayatına son verilmiştir. Âşıkpaşazâde'nin bildirdiği üzere Ömer Bey 890 (1485) yılında hâlâ Ramazanoğlu beyi olduğuna göre Dâvud'un Ömer Bey'den önce beylik yaptığını veya Ömer Bey'in bir ara mâzul bulunduğunu, Dâvud'un ölümünden sonra tekrar beyliğin başına geçtiğini kabul etmek gerekir. Diğer taraftan kitâbelerde ve Osmanlı kaynaklarında Dâvud'un babasının İbrâhim adını taşıdığı görülür. Bu İbrâhim'in 830'da (1427) öldürülen İbrâhim Bey olduğu şüphelidir. Âlî Mustafa Efendi de Dâvud'un babası İbrâhim'in babasının Mehmed olduğunu yazar, ancak bu İbrâhim'e dair hiçbir işaret yoktur. Bu sebeple Dâvud ile Ömer beyler, kesin olmamakla birlikte 1427'de Kahire'de hayatına son verilen İbrâhim Bey'in oğulları kabul edilebilir.

Halil Bey'in otuz yıl beylik yaptığı söylenir. Buna göre o 890'da (1485) Osmanlılar tarafından esir alınan Ömer Bey'in yerine geçmiş olabilir. Halil Bey mezar kitâbesine göre 919 (1513) yılında vefat etmiştir. Onun ardından kardeşi Mahmud, Ramazanlı beyi olduysa da 920'de (1514) azledilerek yerine amcasının oğlu Selim Bey getirildi. Bu sebeple Mahmud Bey İstanbul'a gidip Yavuz Sultan Selim'e sığındı. Yavuz Sultan Selim, Mahmud Bey'e büyük itibar gösterdi, 200.000 akçelik dirlik verdi, seferde yanında bulunma imtiyazını bahşetti (Şâban 921 / Eylül 1515) ve ertesi yıl yapılan Memlük seferine Mahmud Bey de katıldı. Ordu Malatya'dan Halep üzerine yürürken Ramazanoğulları'ndan bir diğeri gelerek padişaha itaatini bildirdi. Mercidâbık zaferini (25 Receb 922 / 24 Ağustos 1516) müteakip yapılan tevcihler esnasında Mahmud Bey'e Ramazanoğulları Beyliği verildi. Mısır seferinde büyük yararlılık gösteren Mahmud Bey, Ridâniye'de yapılan savaşta (28 Zilhicce 922 / 22 Ocak 1517) sol kolda yer aldı ve çarpışmalar sırasında hayatını kaybetti; yerine Kubâd Bey getirildi. Fakat az sonra yine Ramazanoğulları'ndan birine (herhalde Halil Bey'in diğer oğlu Pîrî Bey) Çukurova hâkimliği verildi, bundan dolayı Kubâd Bey'in elinde yalnız Adana şehri kaldı.

Çok geçmeden Ramazanoğulları Beyliği sadece Pîrî Bey'e tevcih edildi. Pîrî Bey'e ait ilk kitâbe 926 (1520) tarihlidir. Âli Mustafa Efendi'ye göre Pîrî Bey, Kanûnî Sultan Süleyman'ın teveccühüne nâil olmuştur. Hatta onun beylik yapması için Kubâd Bey ve diğer kardeşleri bir müddet Rumeli'nde oturtulmuştur. Pîrî Bey'in, 932'de (1526) Bozok'ta Sevgülen boyu beyi Mûsâ ve Dulkadır hânedanından Zünnûn'un birlikte çıkardıkları isyanın bastırılmasında yardımı görüldüğü gibi kendi idaresindeki yerlerde Velî Halîfe (Karaisalı kazasında), Domuzoğlan (Berendi'de) ve Yenice Bey (Tarsus'ta) gibi Safevî taraftarlarının giriştikleri ayaklanmaları da bastırdığı bilinmektedir. Pîrî Bey daha sonra Karaman, Halep ve Şam beylerbeyiliklerinde bulundu, yeniden Adana hâkimliğine döndü ve burada vefat etti. 974'te (1567) Adana sancağına

küçük oğlu Derviş Mehmed Bey tayin edildi. Avcı kuşların tedavisinde ihtisas sahibi, dürüst ve cömert bir insan olan Derviş Bey içki ve esrara düşkünlüğü yüzünden ancak altı ay beylik yapabildi, vefatı üzerine Sîs sancak beyi olan ağabeyi İbrâhim Adana hâkimi oldu. İbrâhim Bey amcasının oğlu Hüseyin ile birlikte Kıbrıs seferine katıldı (978/1570) ve 991'de (1583) İran seferine çıkan Serdar Ferhad Paşa'nın ordusuna ilhakı istendi. Fakat bu karar değiştirilerek oğullarından Sîs sancak beyi Ahmed'in İran seferine katılması, kendisinin de Halep'in muhafazasında bulunması bildirildi (21 Rebîülâhir 993 / 22 Nisan 1585). Receb 995'te (Haziran 1587) oğlu Mehmed Bey Adana hâkimi idi. Buna göre İbrâhim Bey Rebîülâhir 993 (Nisan 1585) ile Receb 995 (Haziran 1587) tarihleri arasında ölmüştür. Osmanlı belgelerinden İbrâhim Bey'in hâkimliği zamanında Tarsus'ta Ahmed'in (988/1580) ve ertesi yıl Ömer Bey'in sancak beyi olduğu anlaşılmaktadır. Bu beylerin Ramazanoğulları hânedanından olmaları muhtemeldir.

III. İbrâhim Bey'in Mehmed, Ahmed ve İsmâil adlı oğullarından Mehmed Bey Adana hâkimi oldu. Mehmed Bey 14 Ramazan 1013'te (3 Şubat 1605) öldü, yerine oğullarından Pîr Mansûr tayin edildi. Ancak Mehmed Bey, paşa unvanı ile başka eyaletlerde beylerbeyilik yaparken oğullarından İbrâhim Bey Adana hâkimliğinde bulundu. Bu IV. İbrâhim Bey olup 1013 (1605) yılında hayattaydı. Pîr Mansûr'un 1017'de (1608) beyliği bıraktığına dair bir rivayetin bulunduğu bildirilir. Pîrî Mehmed Paşa'nın kardeşi Kubâd Bey ise Karaman, İçil, Aclûn ve Trabzon'da sancak beyliği yaptıktan sonra

Basra beylerbeyi oldu, ardından Halep ve Van'da beylerbeyilikte bulundu ve 966 (1558-59) yılında vefat etti. Âlî Mustafa Efendi, Pîrî Reis'in öldürülmesinde onun İstanbul'a ulaştırdığı gerçek dışı sözlerin önemli rolü olduğunu yazar. Kubâd Paşa'nın oğulları da beylerbeyilik mevkiine kadar yükselmiştir.

Ramazanoğulları, Çukurova'da Üçoklar üzerinde hâkimiyet kurup onları kendilerine tam olarak bağlayamadıkları gibi Özeroğulları, Kara Îsâ, Kuştemür (Koştemür), Kosunlu, Ulaş ve diğer aileler de onları metbû tanımamış görünmektedir. Bunun asıl sebebi Çukurova'da Ayas, Sîs ve Tarsus olmak üzere üç Memlük valiliğinin bulunmasıdır. Bu valilikler Ramazanoğulları'nı, Özeroğulları'nı ve diğer Üçoklu aileleri göz altında tutuyordu. Ramazanoğulları'nın Karamanoğulları ile münasebetleri daima dostça olmuştur. Osmanlı sınırları Toroslar'a dayanınca Üçoklu Türkmenleri'nin durumu ile yakından ilgilenilmiş ve onların Ertuğrul Bey'in babası Süleyman Şah'ın emrindeki Oğuz topluluğundan oldukları söylenilerek kendilerine sahip çıkılmıştır.

Memlükler devrinde Ramazanoğulları umumiyetle sadece Adana ve Misis yörelerini idare etmiştir. Bu topraklar üzerindeki idarelerine Memlükler'in karışmadığı ve elde edilen gelirlerin tamamen kendi tasarruflarında olduğu bilinmektedir. Osmanlı devrinde beyliğin hukukî statüsü "ocaklık" diye nitelendirilmiştir. Bundan dolayı onlara "hâkim" unvanı ile hitap edilmekte, yazılarda Kırım hanlarına olduğu gibi "cenâb-i emâret-meâb" unvanı verilmekteydi. Fakat Ramazanoğulları, Osmanlı devrinde yalnız Adana hâkimleri diye tanınır. Adana hâkimleri, bu yörede kendilerine dirlik olarak tahsis edilen yerin geliriyle geçinmek zorunda bırakılmıştır. Bu sebeple Ramazanoğulları'nın durumu sancak beylerinkinden çok farklı değildir; tek istisna hâkimliğin babadan oğula geçmesidir. Ramazanoğulları'nın Adana ve Tarsus'ta çeşitli imar faaliyetlerinde bulundukları bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 69, 177, 229, 550, 969; İbn Hatîb en-Nâsıriye, ed-Dürrü'l-münteḫab, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2036, vr. 68b, 70a; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), II, 874, 921; III, 449, 504, 506, 511, 929, 966, 1039, 1142; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, I, 273, 275-276; II, 138-139, 140-141; V, 4, 19; VII, 168, 226, 227-228, 258, 303-304, 313, 355, 362; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2395, vr. 565b; nr. 2396, vr. 271, 417, 442, 464, 467, 476 vd., 571, 605, 607, 619, 670; Bertrandon de la Broquière, Le Voyage d'outremer (ed. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 87, 90 vd., 117 vd.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), VI, 8, 58, 344, 365, 392, 400, 404, 732; İbn Ecâ, Târîḫu'l-emîr Yeşbek eẓ-Ẓâhirî (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 73; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 216, 225 vd.; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 38, 48; IV, 118, 191, 193, 268, 378; Haydar Çelebi, Rûznâme (Feridun Bey, Münşeât içinde), I, 470, 478 vd., 485, 491, 495; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Tabakātü'l-memâlik, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4423, vr. 130b, 132b; Cenâbî Mustafa Efendi, el-ʿAylemü'z-zâḫir, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 608, vr. 483b, 484a; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İstanbul, ts., III/3, s. 56-62; M. von Oppenheim, Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien, Leipzig 1909, s. 109-114; Düvel-i İslâmiyye, s. 313-318; Yılmaz Kurt, "Ramazanoğulları Beyliği", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VI, 816-823; Faruk Sümer, "Çukurova Tarihine Dâir Araştırmalar (Fetihten XVI. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar)", TAD, I/2 (1963), s. 1-112; a.mlf., "Ramazan Oğullarına Dair Bazı Yeni Bilgiler", TDA, sy. 33 (1984), s. 1-10; a.mlf., "Ramazan-Oğulları", İA, IX, 612-620; Halil Sahillioğlu, "Ramazanoğullarından Davud Bey Oğlu Mahmud Bey Vakfiyesiyle Fağfur Paşa Oğlu Ali Bey Vakfiyesi", VD, sy. 10 (1973), s. 136-160; Ahmet Avanas, "Osmanlı Hakimiyetinde Ramazanoğulları Beyliği", Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 4, Konya 1990, s. 81-88.

Faruk Sümer

MİMARİ.

Ramazanoğulları devrine ait mimari eserler başta Adana olmak üzere Kızıldağ yaylası, Tarsus ve Ceyhan'da bulunmaktadır. Adana'da Ramazanoğulları'na ait en eski eser 812 (1409) tarihli Akçamescid'dir.

Kesme küfeki taşından inşa edilmiş kare planlı yapının üzeri tuğladan örülü pandantiflerle geçişi sağlanan kubbeyle örtülüdür. 1830 ve 1867 yıllarında tamir görmüştür. Tamir kitâbesinin yanında vaktiyle iki kuş figürünün yer aldığı bilinmektedir. Bu figürler ebced hesabıyla yapının inşa tarihini (kuş: 406 × 2 = 812) belirtiyordu (bk. AKÇAMESCİD). 898'de (1493) inşa edilen Halil Bey Mescidi içten 6,70 × 5,60 m. ölçülerinde olup duvarları kesme taş ve moloz taş örgülüdür. Üzeri içten çapraz tonozla örtülü olan yapı dıştan düz toprak damlıdır. Ulucaminin doğusunda medresenin kuzeybatı köşesinde yer alan yapı halk tarafından Küçük Mescid olarak tanınmaktadır. Selçuklu ve Osmanlı mimarisiyle güneyden gelen Zengî ve Memlük mimarisi etkilerinin bir arada görüldüğü ulucami 914-948 (1508-1541) yılları arasında yapılmıştır. Cami, yatık dikdörtgen planda mihraba paralel çapraz tonozlarla örtülü iki nefli bir yapı olup mihrap önü kubbelidir (bk. ULUCAMİ [Adana]). Caminin doğu yanına bitişik 6,30 × 5,50 m. ölçüsündeki türbe Pîrî Mehmed Paşa tarafından yaptırılmıştır. Üzeri sivri bir kubbe ile örtülüdür. Alt katta beşik tonoz örtülü bir mumyalık vardır. Burada üçünde

gömü yapılmış olarak toplam on altı kabir yeri belirlenmiştir. Türbede üç çini lahit Ramazanoğulları'ndan Emîr Halil Bey, Pîrî Mehmed Paşa'nın oğullarından Mehmed Şah ve Mustafa Bey'e aittir. Duvarları kaplayan çinilerin XVIII. yüzyıl Tekfur Sarayı imalâtı olduğu kabul edilmektedir. Türbenin kuzeyinde üzeri çapraz tonozla örtülü dikdörtgen planlı bir ziyaret mekânı vardır; duvarları çini, mihrabı siyah ve beyaz mermer kaplamalıdır.

Caminin doğusunda yer alan medrese taçkapıdaki kitâbesine göre 947 (1540) yılında inşa ettirilmiştir. Kareye yakın bir alanı kaplayan yapıda avluyu doğu, batı ve güney yönlerinde beşik tonoz örtülü on altı medrese odası çevrelemektedir. Kuzeyde yer alan dikdörtgen planlı ve iki kubbeli dershane mekânı eyvan biçiminde avluya açılmaktadır. Yapının batı yönündeki taçkapının alınlığında iki satırlık inşa kitâbesi mevcuttur. Avluda mevcut sekizgen planlı, üzeri meyilli bir çatıyla örtülü şadırvan XIX. yüzyılın ilk yarısında yaptırılmıştır. Caminin kuzeybatısında tuğladan inşa edilmiş bir yapı grubu bulunmaktadır. Bu yapıların daha erken bir devreye ait olduğu söylenebilir. Batıda yer alan 948 (1541) tarihli taçkapının arkasında dıştan mukarnaslı konik kule ile bunun altında ortada bir servi motifine doğru ağzını açmış yılan-ejder kabartması yer almaktadır. Bu

bölümün bir dârüşşifâ olduğu düşünülebilir. Güneydeki tuğla minare kalıntısından burada daha erken dönemde inşa edilmiş (XIV. yüzyıl sonu veya XV. yüzyıl başı) bir caminin bulunduğu anlaşılmaktadır. Vakıf kayıtlarından 1530 yıllarından itibaren bir imaretin olduğu, buna bağlı olarak misafirhanenin bulunduğu anlaşılmaktadır. 1570 yılı kayıtlarında dârülhadis, dârüşşifâ, ulucami ve medrese içinde birer kütüphanenin kurulduğu belirtilmektedir.

Eskicami (Yağ Camii) ve Medresesi, Halil Bey'in emriyle Zilkade 906'da (Mayıs-Haziran 1501) kiliseden camiye çevrilmiş, Muharrem 932 (Ekim-Kasım 1525) tarihli ilk minaresi Pîrî Mehmed Paşa tarafından yaptırılmıştır. 965 (1558) yılındaki eklemelerle cami enine dikdörtgen bir mekâna sahip olmuştur. Mihraba dik beşik tonozlu beş nefli yapıda orta nef daha geniş, yanlar daha dardır. Sivri kemerlerin bodur sütunlara oturtulması ile mekânda basık bir etki meydana gelmiştir. Son cemaat yeri dört sütuna oturan beş kemerli açıklıklı olup üzeri meyilli bir sundurma ile örtülüdür. Doğu yönündeki minare kare kaide üzerinde silindirik gövdelidir. Caminin yanına eklenen medrese 965'te (1558) inşa edilmiştir. Kapısının yanında yer alan basamaklardan vaktiyle iki katlı olduğu anlaşılan yapının bugün güneydeki odaları ile dershanesi ayaktadır. Büyük sivri kemerli açıklığı ile eyvan şeklinde düzenlenmiş kare planlı dershane tromplu kubbeyle, medrese odaları beşik tonozla örtülmüştür. Cuma Fakih Mescidi ve Medresesi'nin 948'de (1541) inşa edildiği kabul edilmektedir. Son yıllarda yapılan onarımlarla özgünlüğünü kaybeden yapının minaresi yoktur; alt katı günümüzde dükkân olarak kullanılmaktadır. Caminin güneybatısında yer alan medrese harap durumda olup ince uzun bir avlu etrafında sıralanan odalardan meydana gelmiştir. Kemeraltı Camii (Savcızâde Camii) 955'te (1548) Hacı Mustafa tarafından inşa ettirilmiştir. Caminin yanında bir de medresenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kesme taştan yapılan kare planlı harimin üzeri kubbe ile örtülü olup doğusunda ve kuzeyinde ikişer kubbeli son cemaat yeri bulunmaktadır. Mihrabı sivri kemerli nişli ve mukarnas kavsaralı, taş minberi ise boyalıdır. Kuzeydoğu köşesinde yer alan minare kare kaide üzerinde onikigen gövdelidir.

XVI. yüzyılın ortalarında Hasan Ağa adlı bir kişi tarafından inşa edilen Hasan Kethüdâ Camii kare planlı harimle bunun iki yanında dikdörtgen planlı birer mekâna sahip olup vaktiyle önünde revaklı bir avlusu

bulunmaktaydı. 1814 ve 1946 yıllarındaki tamirlerde iki yandaki mekânlar değişikliğe uğratılmış ve avludaki revaklar kaldırılmıştır. Bugün yapının önünde üç kubbeli ve ahşap sundurmalı çift son cemaat yeri mevcuttur (bk. HASAN AĞA CAMİİ). Tahtalı Camii 1591-1595 yılları arasında Sevindikzâde adlı bir kişi tarafından yaptırılmıştır. Yamuk dikdörtgen planlı yapı ahşap tavanla örtülüdür. Silindirik gövdeli minaresi kapının sağına yerleştirilmiş, minber ve mihrabı 1948 yılında yenilenmiştir. Vakıf kayıtlarından 945'te (1538) inşa edildiği anlaşılan Çukur Mescid günümüze ulaşmamıştır. 967 (1559-60) tarihli Mümine Hatun Mescidi ise kare planlı kubbeli bir yapı olup bugün ticarethane olarak kullanılmaktadır.

Çarşı Hamamı 936 (1529-30) yılında Pîrî Mehmed Paşa tarafından yaptırılmıştır. Kesme taştan inşa edilen yapının sivri kemerli taçkapısı bitkisel motiflerle süslenmiştir. Kare planlı soyunmalık bölümünün üzeri aydınlık fenerli kubbeyle örtülüdür. Ilıklık bölümü dikdörtgen planlı iki birimden oluşur. Bunlardan soldaki kubbe, sağdaki ise eliptik kubbe ile örtülmüştür. Sıcaklık bölümü dört eyvanlı ve dört köşede halvet hücrelerinden meydana gelmiştir. Orta birim ve halvet hücreleri kubbeli, eyvanlar ise beşik tonoz örtülüdür. XVI. yüzyıl sonlarına ait Irmak Hamamı, Seyhan ırmağına yakınlığından dolayı Yalı Hamamı olarak da tanınmıştır. Eski bir Roma hamamının harabeleri üzerine kurulmuş olan yapı kare planlı kubbeli

soyunmalık, dikdörtgen planlı ve üç kubbeli ılıklık ile kubbeli sıcaklık bölümlerinden oluşur. Sıcaklıkta orta mekân sekizgen olup dört yönde eyvanlıdır. İki yanda çok derin tutulan kubbeli birer eyvan daha vardır. Bu eyvanların iki yanına kubbeli dört halvet hücresi yerleştirilmiştir. Gön Hanı 936 (1529-30) yılında Pîrî Mehmed Paşa tarafından yaptırılmıştır. Bugün Vakıflar Çarşısı olarak adlandırılan yapının yalnızca sivri kemerli taçkapısı orijinalliğini koruyabilmiştir. Ulucaminin bitişiğinde yer alan ve kapısı üzerindeki kitâbesine göre Şâban 900 (Mayıs 1495) tarihinde Halil Bey tarafından inşa ettirilen üç katlı yapının Ramazanoğulları Sarayı'nın harem dairesi olduğu kabul edilmektedir. 16 × 10 m. ölçülerindeki yapının zemini kesme taş, üst katları tuğladır. Kuzeyinde yer alan ve Tuz Hanı olarak da adlandırılan, 903 (1497-98) yılına tarihlenen yapı muhtemel sarayın selâmlık dairesidir. Üzeri toprak damla örtülü yapının yanında yalnızca sıcaklık bölümü günümüze ulaşmış hamam ve kare planlı kubbeli bir

mescid vardır.

Tarsus’ta Eskicami XIV. yüzyıl sonları-XV. yüzyıl başlarında kiliseden camiye çevrilmiş, yapıya minare ve mihrap eklenmiştir. Tarsus Ulucamii, 987’de (1579) III. İbrâhim Bey tarafından inşa ettirilmiştir. Mihraba paralel üç nefli yapının önünde kubbeli revaklı bir avlu vardır. Avlu taçkapısı siyah-beyaz taş işçiliğiyle dikkat çekicidir. Ulucami bitişiğinde yer alan Kırkkaşık Bedesteni’nin inşa tarihi bilinmemekte, bundan dolayı ulucami ile birlikte yapıldığı kabul edilmektedir. Dikdörtgen planlı yapıda orta alan beş kubbe ile, çevredeki dükkânlar ise beşik tonozla örtülüdür. Tarsus’ta 964’te (1557) Kubâd Paşa tarafından yaptırılan Kubad Paşa Medresesi kesme taştan inşa edilmiş olup dikdörtgen bir avlu etrafında iki eyvanlı olarak düzenlenmiştir. Kapı karşısındaki ana eyvan kubbe, odalar ise çapraz ve beşik tonozlarla örtülüdür. Yakın zamanda tamir gören yapı 1970 yılından itibaren müze olarak kullanılmaktadır. Mahmud Paşa’nın vakfından olduğu belirtilen Eski Hamam’ın inşa tarihi belli değildir. Harap durumda olan yapıda sıcaklık bölümünün dört eyvanlı olduğu bilinmektedir. Ceyhan ilçe merkezine 14 km. mesafede eski Halep kervan yolu üzerinde bulunan Kurtkulağı Köyü Camii kitâbesinden anlaşıldığına göre 1010 (1601-1602) yılında Haydar Ağa tarafından yaptırılmıştır. Eser, kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilmiş iki kubbeli dikdörtgen planlı cami mekânı ile bunun doğusunda yer alan çapraz tonoz örtülü ve sivri kemerli açıklıklı eyvandan oluşan yazlık mescidden meydana gelmektedir. Eyvanın önü avlu olarak düzenlenmiştir. Kuzeydoğu köşesinde avlu girişi ve kare kaideli silindirik gövdeli bodur minare yer almaktadır. Haydar Ağa bu köyde bir de namazgâh yaptırmıştır. Ayrıca Karaisalı ilçesinin Kızıldağ yaylasında Pîrî Mehmed Paşa tarafından inşa edilen cami, medrese ve imaret biriminden imaret günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sibel Öztunç, Adana Ramazanoğulları ve Osmanlı Devri Yapıları (lisans tezi, 1965), İÜ Ed. Fak., s. 12-41; Ahmet Menzi, Adana’da Ramazanoğullarından Kalan Mimari Eserler (lisans tezi, 1965), İÜ Ed.

Fak.; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, II, 240-247; Sefa Akgül, Tarsus Türk Mimari Eserleri (lisans tezi, 1976), İÜ Ed. Fak.; Zahit Sun, Tarsus Türk Mimari Eserleri (lisans tezi, 1979), İÜ Ed. Fak.; Nusret Çam, Ramazanoğulları Mimari Eserleri (doktora tezi, 1979), AÜ İlâhiyat Fak.; a.mlf., Adana Ulu Camii Külliyesi, Ankara 1988; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 6-23, 32, 34-39, 55-59; Şerife Cengiz, Adana'da Türk Mimari Eserlerinde Süslemeler (yüksek lisans tezi, 1986), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf. (Özüdoğru), "Ramazanoğulları Beyliği Mimari Eserlerinde Süslemeler", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VIII, 143-155; Atanur Meriç, "Mimari Özellikleri ve Süslemeleri Açısından Adanadaki Eski Camiler ve Günümüzdeki Durumları", II. Uluslararası Karacaoğlan-Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu, Bildiriler, Adana 1993, s. 281-286; Yılmaz Kurt - M. Akif Erdoğru, Çukurova Tarihinin Kaynakları IV: Adana Evkaf Defteri, Ankara 2000, s. XIX-LXVIII; Taha Toros, "Akça Mescid ve İki Kuş", Görüşler, sy. 10, Adana 1938, s. 10-13; Sabih Erken, "Saklı Kalmış Mimari Anıtlarımız", Önasya, sy. 66, Ankara 1971, s. 10-11, 19; Ali Osman Uysal, "Adana Ulu Camii", VD, sy. 19 (1985), s. 277-284.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

RAMAZANZÂDE MEHMED ÇELEBİ

(bk. MEHMED ÇELEBİ, Ramazanzâde).

RÂMHÜRMÜZÎ

(الرامهرمزي)

Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî (ö. 360/971)

Hadis usulüne dair ilk eseri yazdığı bilinen muhaddis.

265 (879) yılı civarında İran'ın güneybatısında Ahvaz'a bağlı Râmhürmüz'de doğdu. Dedesine nisbetle İbn Hallâd veya Hallâdî diye anıldı. Hocaları arasında babasının da yer alması onun bir ilim muhitinde yetiştiğini göstermektedir. Öğrenimine 290 (903) yılında başladı, hadis öğrenmek için Şîraz'a ve Mekke'ye gitti. Kendilerinden hadis öğrendiği 200'e yakın hocası arasında İbn Ebû Hayseme, Ahmed b. Muhammed el-Birtî, Muhammed b. Gālib ed-Dabbî, Mûsâ b. Hârûn el-Bağdâdî, Mutayyen, Yûsuf el-Kādî, Ebû Ca'fer İbn Ebû Şeybe, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, Abdân el-Ahvâzî, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî gibi âlimler yer almaktadır. Sika, me'mûn, sebt, hâfız gibi ta'dîl lafızlarıyla nitelendirilen, müttaki ve güzel ahlâklı olduğu belirtilen, kendi beldesinin merkez camisinde dersler verdiği bilinen Râmhürmüzî'nin talebeleri arasında İbn Cümey' el-Gassânî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Muhammed el-Keşşî eş-Şîrâzî, İbn Merdûye gibi muhaddisler vardır. Râmhürmüzî tarih, şiir ve edebiyatla da meşgul olmakla birlikte hadis ilminde şöhret bulmuştur. Hadis usulüne dair kaleme alınan ilk eser kabul edilen el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâʿî'si, hem dirâyetü'l-hadîs hem rivayet âdâbı konusunda daha sonraki çalışmalara kaynak olmuştur.

Râmhürmüzî'nin yaşadığı dönem siyasî bölünmelerin ve tefrikaların baş gösterdiği, Abbâsî yönetimine bağlılıkları sembolik kalan bölgesel yönetimlerin hüküm sürdüğü, bu sebeple Abbâsî hilâfetinin Bağdat ve civarıyla sınırlı kaldığı bir dönemdi. Büveyhîler 326'da (938) bölgenin kontrolünü ele geçirmeden önce Râmhürmüzî Hûzistan'da kadılık yapmaktaydı. Daha sonra dönemin idarecilerine yazdığı şiirler sayesinde

onlarla iyi ilişkiler kurdu. Aynı zamanda şair olan Büveyhî Veziri Mühellebî'nin 345'te (956) vezirlik görevine

tayini vesilesiyle şiirler yazdı; Mühellebî tarafından kendisine yeniden Hûzistan kadılığı teklif edildiyse de kabul etmedi. Ayrıca Büveyhî Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd ile yazışmalar yaptı ve onun Rey'e gitmesi hususundaki davetini de geri çevirdi. Râmhürmüzî, Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle ile de yazıştı; idareci ve vezirlerle olan iyi ilişkileri sayesinde fikirlerini çekinmeden onlara anlatabildi. Yâkūt el-Hamevî onun bu yazışmalarından ve şiirlerinden örnekler vermiştir (Muʿcemü'l-üdebâʾ, IX, 6-16). 345 (956) veya 346 (957) yılında kendisine teklif edilen görevleri büyük ihtimalle yaşlılığı sebebiyle kabul etmeyip doğum yeri olan Râmhürmüz'e döndü ve hayatının son yıllarını burada geçirdi. Çoğunluğun kanaatine göre 360 (971) yılında burada vefat etti.

Râmhürmüzî'nin yaşadığı dönemde fıkhî ve itikadî görüş ayırılıkları artmış, Râmhürmüz'de Mu'tezilî görüş güçlenmiş ve önde gelen Mu'tezile âlimlerinden Ebû Muhammed Abdullah b. Abbas er-Râmhürmüzî vasıtasıyla burada Basra'dan sonra Mu'tezile'nin ikinci kütüphanesi kurulmuştu. Râmhürmüzî'nin sünnete karşı lâkayt davrandıklarından ve hadis ehlini küçük gördüklerinden bahsettiği, dolayısıyla kitabının yazılmasına sebep olduklarını söylediği kimseler (el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl, s. 159) muhtemelen Mu'tezile mezhebi mensuplarıydı. Onun, Câhiz'in yolundan gittiği şeklindeki bir değerlendirmeye bakarak (İbnü'n-Nedîm, s. 172) Mu'tezilî olduğu iddiasını (Librande, LVII [1980], s. 4-5) mevcut eserleriyle bağdaştırmak mümkün değildir. İbnü'n-Nedîm, Râmhürmüzî'nin Câhiz'in yolunu takip ettiğini söylerken muhtemelen dirayetini, üslûbunu, erken bir dönemde çeşitli alanlarda eser vermesini ve asrının ilmî hayatına yaptığı katkıyı kastetmiştir. Öte yandan Büveyhîler ile yakın ilişkisine ve er-Reyḥâneteyn el-Ḥasen ve'l-Ḥüseyn adlı bir kitap yazmasına bakarak onun Şiî olduğu ileri sürülmüşse de (a.g.e., LVII [1980], s. 6-7) mevcut eserlerindeki Sünnî yaklaşımı destekleyen ifadeleri bu iddiayı geçersiz kılmaktadır.

Eserleri. 1. el-Muḥaddibü'l-fâṣıl* beyne'r-râvî ve'l-vâʿî. Hadis usulüne dair yirmi iki meseleye yer veren eser hadis ilminin bütün konularını içermemekte, daha önceki âlimlerin belirli konulara dair uygulamalarına yer

vermektedir. Kitabı Muhammed Accâc el-Hatîb yayımlamıştır (Beyrut 1391/1971, 1404/1984). 2. Emṡâlü'l-ḥadîṡ. Râmhürmüzî'nin hadislerde geçen va'd-vaîd, helâl-haram, iman-küfür gibi konularda emsale benzer 140 meseli yedi cüz halinde toplayıp âyet, hadis ve şiirlerle şerhettiği bir çalışmadır. Eser Abdülalî Abdülhamîd el-A'zamî (Haydarâbâd 1388; Bombay 1404/1983), Ahmed Abdülfettâh Temmâm (Beyrut 1409/1988; Emṡâlü'l-ḥadîṡi'l-merviyye ʿani'n-Nebiyyi ṣallallāhü ʿaleyhi vesellem) ve Emetülkerîm el-Kureşiyye (Bonn 1959; Haydarâbâd 1388/ 1968; İstanbul, ts.) tarafından neşredilmiştir. Rıdvân el-Hasan eseri yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir (Câmiatü Dımaşk). İbn Hacer el-Askalânî, müellifin Ḥadîṡü (Fevâʾidü) Ebî Bekr İbn H̱allâd adlı eserinin birinci ve ikinci cüzlerini çeşitli hocalarından okuduğunu belirtmektedir (el-Mecmaʿu'l-müʾesses, II, 401). Müellifin ayrıca muhtemelen rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden bir müsnedi bulunduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü Edebi'l-mevâʿid, Kitâbü Edebi'n-nâṭıḳ, Kitâbü'l-Felek fî muẖtâri'l-aẖbâr ve'l-eşʿâr, Kitâbü'l-ʿİlel fî muẖtâri'l-aẖbâr, Kitâbü İmâmi't-tenzîl fî (ʿilmi)'l-Ḳurʾân, Kitâbü'l-Menâhil ve'l-aʿṭân ve'l-ḥanîn ile'l-evṭân, Kitâbü Mübâsaṭati'l-vüzerâʾ, Kitâbü'n-Nevâdir ve'ş-şevârid, Kitâbü Rabîʿi'l-müteyyem fî aẖbâri'l-ʿuşşâḳ, Kitâbü'r-Riṡâ (Merâṡî) ve't-teʿâzî, Kitâbü'r-Reyḥâneteyn el-Ḥasen ve'l-Ḥüseyn raḍıya'llâhu ʿanhümâ, Kitâbü Risâleti's-sefer, Kitâbü'ş-Şeyb ve'ş-şebâb.

BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, neşredenin girişi, s. 9-25; a.mlf., Emṡâlü'l-ḥadîṡ (nşr. Abdülalî Abdülhamîd el-A'zamî), Bombay 1404/1983, Muktedâ Hasan Yâsîn'in girişi, s. s-r; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 172; Sem'ânî, el-Ensâb, VI, 52-53; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IX, 5-17; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 73-75; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 905-907; İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1415/ 1994, II, 397-398, 401; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1121, 1612, 1683; G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1983, s. 29, 47, 66, 135, 141; a.mlf., "al-Rāmahurmuzī", EI² (İng.), VIII, 420-421; Kays

Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 416-421; İzzet Tosun, Dirâyetü'l-hadîs İlminin Doğuşu ve el-Muhaddisü'l-fâsıl (yüksek lisans tezi, 1986), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 81-91; Ali Halîl Mustafa Ebü'l-Ayneyn, "el-İhtimâmâtü't-terbeviyye ʿinde İbn Ḫallâd er-Râmhürmüzî", Min aʿlâmi't-terbiyyeti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye, Riyad 1409/1988, II, 27-62; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, I, 530-531; İsmail L. Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 2003, s. 216; L. Librande, "A Reconsideration of Ibn Khallad's Place in the Buwayhid Lands", Isl., LVII (1980), s. 3-8; A. Âsaf Fikret, "İbn Ḫallâd Râmhürmüzî", DMBİ, III, 440-441; M. Yaşar Kandemir, "Mesel", DİA, XXIX, 298.

İbrahim Hatiboğlu

RÂMÎ

(رامي)

Şerefüddîn Hasen b. Muhammedi Râmî-i Tebrîzî (ö. 795/1393 [?])

İranlı şair ve edip.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Yaşadığı dönem hakkında eserlerini takdim ettiği, şiirlerinde övdüğü veya andığı şahsiyetler sayesinde fikir edinilmektedir. Enîsü'l-ʿuşşâḳ ve Ḥaḳāʾiḳu'l-ḥadâʾiḳ'i Celâyirliler'den Sultan I. Üveys Bahâdır (1356-1374) adına kaleme almıştır. Onunla ilgili en eski kaynak olan Devletşah'ın Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾında Muzafferîler'den Şah Mansûr zamanında (1387-1393) Irak ve Azerbaycan melikü'ş-şuarâsı olduğu belirtilmektedir. Enîsü'l-ʿuşşâḳ'ta hocası olarak Hasan b. Mahmûd-i Kâşî'nin (ö. 710/ 1310) adını vermesinden hareketle bu zatın vefatı sırasında ona öğrenci olabilecek yaşta bulunduğu ve dolayısıyla altmış-altmış beş yaşlarında iken Sultan Üveys'in çevresinde, daha ileri yaşlarda da Şah Şücâʻın (1375-1384) sarayında yer edindiği düşünülebilir. Son dönem kaynaklarında Râmî'nin vefat tarihi olarak kaydedilen 795 (1393) yılı Devletşah'ın tezkiresinde Şah Mansûr için verilmiştir ve şairin vefat tarihiyle doğrudan bir ilgisi yoktur. Şairin bu tarihe kadar hayatta bulunup bulunmadığı da bilinmemektedir. Râmî'nin eserlerinde örnek olarak aktardığı beyitlerden, aynı yıllarda yaşayan ve özellikle Sultan Üveys'in çevresinde yer alan Selmân-ı Sâvecî (ö. 778/1376) gibi birçok şairle bir arada bulunduğu anlaşılmaktadır. Kâtib Çelebi'nin Enîsü'l-ʿuşşâḳ'ın 826'da (1423) ve Reşîdüddin Vatvât'ın eserinden bahsederken Şeḳāʾiḳu'l-ḥadâʾiḳ adıyla kaydettiği Ḥadâʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ'in 878'de (1473) yazıldığını belirtmesi yukarıdaki tarihlerle hiçbir şekilde uyuşmamaktadır. Şemseddin Sâmi'nin Enîsü'l-ʿuşşâḳ için telif tarihi olarak verdiği 831 (1428) yılı da yanlış bir nakilden ibarettir. Şiirlerinde "Şeref" ve "Râmî" mahlaslarını kullanan Şerefeddin Hasan edebî sanatlar ve mazmunlarla ilgili eserleriyle ün kazanmıştır. Râmî, dönemindeki diğer şairler gibi edebî sanatların belirli şekillerde uygulandığı masnûʻ ve güçlü kasideler yazmaya özen göstermiştir.

Eserleri. 1. Enîsü’l-ʿuşşâḳ. Farsça’da kendi alanında ilk çalışma olup bir mukaddime, on dokuz bab ve bir tetimmeden oluşan eserde her bölüm “mûy”, “cebîn”, “ebrû”, “çeşm” ve “müjgân” gibi sevgilinin bir organı için kullanılan kelimeleri,

mazmunları, teşbih ve istiareleri içermektedir. Tetimmede şiirde tenâsüple lafız ve mâna özellikleri üzerinde durulmaktadır. Bazıları müellife ait olmak üzere birçok şairden nakledilen Farsça beyitlerle işlenen bölümler, Farsça ve Türkçe klasik şiirin anlaşılması ve güzellik kavramının değerlendirilmesi açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Çok ilgi gören Enîsü’l-ʿuşşâḳ benzer eserlerin yazılmasına öncülük etmiş, Osmanlı âlimi Muslihuddin Mustafa Sürûrî, Baḥrü’l-maʿârif adlı eserinin üçüncü makalesine “Teşbîhât ve Mesâil-i Enîsü’l-uşşâk Beyânındadır” başlığını koymuştur. Bölüm sayısını yirmi sekize çıkaran Sürûrî, Enîsü’l-ʿuşşâḳ’taki beyitlerin hemen tamamını eserine almıştır. XVI. yüzyıl şairlerinden Muîdî de Miftâhu’t-teşbîh adlı risâlesinde Enîsü’l-ʿuşşâḳ’ı örnek kabul etmiş ve aynı sistemde bir eser yazmıştır. Çok sayıda nüshası bulunan Enîsü’l-ʿuşşâḳ, Abbas İkbâl-i Âştiyânî tarafından neşredilmiş (Tahran 1325), Clement Huart tarafından Fransızca’ya tercüme edilmiştir (Anīs el-ʿochchāq. Traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté, Paris 1875). Eser aynı adla ve özensiz bir şekilde Türkçe’ye de çevrilmiştir (trc. Turgut Karabey v.dğr., Ankara 1994). 2. Ḥaḳāʾiḳu’l-ḥadâʾiḳ. Sultan Üveys’in isteğiyle kaleme alınan edebî bilgiler ve sanatlarla ilgili eser iki bölümdür. Elli babdan oluşan birinci bölüm Reşîdüddin Vatvât’ın Ḥadâʾiḳu’s-sihr adlı Farsça kitabının bir şerhi niteliğindedir. Râmî, Vatvât’ın eserinde bulunan Farsça ve Arapça beyitleri dönemindeki yaygın Farsça beyitlerle ve kendi şiirleriyle değiştirmiştir. On babdan meydana gelen ikinci bölüm sonraki şair ve ediplerin kullandıkları terimleri içermektedir. Devletşah’ın eserinde ve bazı yazmalarda Ḥadâʾiḳu’l-ḥaḳāʾiḳ adıyla anılan eseri Kâtib Çelebi sıralamada Ḥaḳāʾiḳu’l-ḥadâʾiḳ olarak tanıtırken başka yerlerde aynı eseri kastetmesine rağmen Ḥaḳāʾiḳu’l-ḥaḳāʾiḳ ve Şeḳāʾiḳu’l-ḥaḳāʾiḳ adlarını yazmaktadır. Eser Seyyid Kâzım Muhammed İmâm tarafından açıklamalarla birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1341 hş.). 3. Dîvân. Devletşah’ın Irak ve Azerbaycan’da meşhur olduğunu söylediği eser günümüze ulaşmamıştır. Şairin kaside, kıta ve rubâî gibi bazı şiirleri tezkirelerde yer almaktadır.

Râmî’nin bunların dışında Bedâyiʿu’ṣ-ṣanâyiʿ (Münzevî, III, 2127-2128) veya Tuḥfetü’l-faḳīr diye anılan bir risâlesiyle Muḥtaṣar-ı Ṣanâyiʿ-i Şiʿrî (a.g.e., III, 2149) adlı bir özeti bulunan Ṣanʿat-i Şiʿr ve Şuʿarâʾ (a.g.e., III, 2142) isimli bir eserinin ve Mes̱nevî vezninde Sultan Üveys Celâyirî adına yazılmış Deh Faṣl (a.g.e., IV, 2817-2818) adlı bir manzumesinin yazmaları mevcuttur. Ayrıca Baba Kûhî ve Duḫter-i Melik isimli yetmiş üç beyitlik bir mesnevisinden söz edilmektedir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, IX, 511). Kâtib Çelebi muhtevasını belirtmediği Ḥilyetü’l-meddâḥ adlı bir eseri ona nisbet etmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 691).

BİBLİYOGRAFYA

Râmî, Enîsü’l-ʿuşşâḳ (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1325 hş.; a.mlf., Ḥaḳāʾiḳu’l-ḥadâʾiḳ (nşr. Muhammed Kâzım İmâm), Tahran 1341 hş., neşredenin girişi, s. 9-46; Devletşah, Tez̠kire, s. 308-309; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 198, 634, 672, 691; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbaycân, Tahran 1314 hş., s. 189-191; Safâ, Edebiyyât, III/1, s. 297; III/ 2, s. 1313-1315; Münzevî, Fihrist, III, 2127-2128, 2133-2134, 2142, 2149; IV, 2817-2818; V, 3527-3530; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, VI, 284; VII, 83; IX, 511; Muhammed Deyhîm, Tez̠kire-i Şuʿarâ-yi Âẕerbaycân, Tebriz 1367 hş., II, 307-314; M. Rızâ Şefîî Kedkenî, Suver-i Ḫayâl der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1366 hş., s. 161-164; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Naḳd-i Edebî, Tahran 1369 hş., I, 249-251; Yakup Şafak, Sürûrî’nin Bahrü’l-ma’ârif’i ve Enîsü’l-uşşâk ile Mukayesesi (doktora tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Enîsü’l-uşşâk Tercümesine Dair”, Yedi İklim, sy. 60, İstanbul 1995, s. 70-73; İsmail E. Erünsal, “Mu’îdî’nin Mîftâhu’t-teşbih’i”, Osm.Ar., sy. 7-8 (1988), s. 215-254; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 2256-2257; IV, 2849; E. Berthels, “Râmî”, İA, IX, 622-623; a.mlf. - [J. T. P. de Bruijn], “Rāmī Tabrīzī”, EI² (İng.), VIII, 422-423; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), VII, 10363.

Adnan Karaismailoğlu

RÂMİ MEHMED PAŞA

(ö. 1119/1708)

Osmanlı sadrazamı.

1065'te (1655) İstanbul Eyüp'te Nişancı mahallesinde doğdu. Terazici Hasan Ağa'nın oğludur. Gençlik yıllarında bir müddet baba mesleği olan suyolculuk yaptıktan sonra şiir ve inşâya kabiliyeti sebebiyle Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne girdi ve zamanla kâtipliğe yükseldi. Şiirdeki mahareti dolayısıyla dönemin şairleri arasında tanındı, Sâmî ve Nâbî ile yakınlık kurdu. İkinci vezir Damad Musâhib Mustafa Paşa'nın yanında masraf kâtipliği yaptı. Nâbî'nin 1089-1090'daki (1678-1679) hac yolculuğunda onunla birlikte bulundu. Hac dönüşü Mustafa Paşa, Nâbî'yi kethüdâlığına getirince onu da divan efendiliğine tayin etti. Paşanın kaptan-ı deryâlığı sırasında (1095/ 1684), Mora'ya gönderilmesinde (1096/ 1685) ve aynı yıl Boğazhisarı muhafızlığı yaparken vefatına kadar Nâbî ile birlikte maiyetinde bulundu. Ardından Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne döndü, bir müddet kesedarlık yaptıktan sonra beylikçiliğe tayin edildi. 28 Rebîülevvel 1106'da (16 Kasım 1694) reîsülküttâblığa getirildi. Ancak Vezîriâzam Elmas Mehmed Paşa ile arası iyi olmadığından Receb 1108'de (Ocak-Şubat 1697) bu görevden azledilerek evinde ikamete mecbur tutuldu. Elmas Mehmed Paşa'nın Zenta'da ölümüyle sadârete

Amcazâde Hüseyin Paşa getirilince 1 Rebîülâhir 1109'da (17 Ekim 1697) yeniden reîsülküttâb oldu.

II. Viyana Kuşatması'nın ardından başlayıp yaklaşık on dört yıldır sürmekte olan Avusturya-Rusya-Venedik-Lehistan ittifakı ile barış yapılmasına karar verilince görüşmeler için "ruhsat-ı kâmile" ile murahhas oldu. Râmî Efendi'nin Karlofça'da müzakereler sırasında gösterdiği diplomasi, vukuf ve dirayet karşı taraf elçilerini de hayrete düşürmüştü. Zorlu geçen celselerde bu özellikleri sayesinde başarılı oldu. Avrupa'da hıristiyan delegelerin Osmanlılar tarafından aldatıldığı söylentisi çıktı. Râmi Efendi dönüşte padişahın iltifatına mazhar oldu, ancak vezirlik teklifini kabul

etmedi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 756). Vezîriâzam Amcazâde Hüseyin Paşa kendisine son derece güvendiği için devlet işlerini âdeta ona havale etmişti. Fakat Amcazâde'den sonra vezîriâzam olan Daltaban Mustafa Paşa ile geçinemedi, azledilip sürülmesi istendiğinde Şeyhülislâm Feyzullah Efendi buna karşı çıktığı gibi onu sadrazamlığa yükseltmek amacıyla vezâret haslarıyla üç tuğlu kubbe veziri tayin ettirdi (8 Şâban 1114 / 28 Aralık 1702). Daha sonra da kendisine karşı tertip içinde bulunan Daltaban Mustafa Paşa'yı görevden aldırıp yerine Râmi Mehmed Paşa'yı getirtti. Râmi Mehmed Paşa, sadrazamlığı sırasında Feyzullah Efendi'nin müdahalelerinden dolayı büyük sıkıntı içine düştü, kendi başına hiçbir iş yapamaz oldu. Şeyhülislâmın gücünü kırmak amacıyla, İstanbul'da sadâret kaymakamı olan Moralı Hasan Paşa ile iş birliği yaparak birtakım tertiplere girişti. O sırada ulûfeleri kesildiği için şikâyete gelen 200 kadar cebeciyi el altından isyana teşvik etti (10 Ramazan 1114 / 28 Ocak 1703; tayin tarihi 6 Ramazan / 24 Ocak olarak da gösterilir). Giderek yayılan isyan artık kontrol edilemez duruma geldi ve Edirne Vak'ası (9 Rebîülâhir 1115 / 22 Ağustos 1703) adı verilen isyan sonucu II. Mustafa tahttan indirilip III. Ahmed tahta çıkarıldı. Feyzullah Efendi, Edirne'de işkence ile öldürülerek cesedi Tunca nehrine atıldı. Râmi Mehmed Paşa, bundan iki gün önce 6-7 Rebîülâhir (19-20 Ağustos) gecesi Edirne'de II. Bayezid evkafı kâtibi Arabacızâde Ahmed Efendi'nin evinde gizlenerek hayatını kurtarabildi. Böylece sadâretten feragat etmiş sayıldı, ancak sadrazamlık mührü kendisinde kaldı. Bir müddet Eyüp'teki çiftliğinde saklandı, ardından ortaya çıkarak eski müttefiki Sadrazam Moralı Hasan Paşa, Şeyhülislâm ve Rumeli Kazaskeri Yahyâ Efendi'ye 800 kese para verip kendini affettirdi. İsteği üzerine Kıbrıs'a vali tayin edildi, kendisinde bulunan mühr-i hümâyun alınarak Hazîne-i Âmire'ye konuldu (15 Safer 1116 / 19 Haziran 1704). Kısa bir süre sonra (7 Cemâziyelâhir 1116 / 7 Ekim 1704) Süleyman Paşa'nın yerine Mısır valisi oldu. Ancak valiliği döneminde Mısır'da hüküm süren kıtlık ve artan yiyecek fiyatları yüzünden büyük sıkıntı yaşadı. Başarısızlığa uğrayarak Cemâziyelâhir 1117'de (Eylül-Ekim 1705) azledildi ve Rodos adasında ikamete gönderildi. Bu sırada Girit adasındaki Grabusa'ya nakledilmesi konusunda bir hatt-ı hümâyun çıktı. Mübâşir Mehmed Ağa 16 Zilhicce 1119'da (9 Mart 1708) Rodos'a ulaştığında bir müddetten beri şiddetli bağırsak enfeksiyonuna yakalanmış olan Râmi Paşa 15 Zilhicce (8 Mart) gününün gecesi ölmüştü. Aynı gün Rodos Kadısı Mustafa Efendi, Rodos Valisi Abdurrahman Paşa ve ümerâ huzurunda muhallefâtı tesbit

edilerek defteri tutuldu. Kapıcıbaşı adaya ulaştığında yeniden mal sayımı yapıldı, bütün eşyaları, hizmetçileri ve haremi, Abdülkadir Paşazâde Ahmed Paşa'nın çekdirisine konularak Kapıcıbaşı Mehmed Ağa ile İstanbul'a gönderildi (BA, Cevdet-Maliye, nr. 15351). Naaşı Rodos'ta Murad Reis Tekkesi hazîresine defnedildi.

Râmi Mehmed Paşa sadârete geçtiğinde ilk olarak sınırları ve iç güvenliği kontrol altında bulundurmak için bazı önlemler almış, Vidin ve Tımışvar'daki mîrî emlâkin vergi düzeninde değişiklik yaparak süregelen savaşlar sebebiyle azalan bölge nüfusunun yeniden artmasını sağlamıştır. Bu düzenlemeden sonra bölgeden daha önce göçmüş olan 8000 kişi yeniden eski topraklarına yerleşmiştir (Hammer, VII, 65). Ayrıca Bağdat valisine milis birliklerini güçlendirmesi için para göndermiş, böylece âsi Arap aşiretlerinin denetime alınmasını sağlamış ve hac yolunu da güven altına almıştır. Amcazâde Hüseyin Paşa zamanında alınan malî tedbirlerle düzelmekte olan iktisadî durumu harcamalarda yapılan tasarruflarla destekleyerek gelir gider dengesini kurmuştur. Avrupa'ya olan bağımlılığı azaltmayı amaçlayarak sanayi ile ilgilenmiş, Selânik kumaş imalâthaneleri ve Bursa ipek imalâthaneleri sahiplerine verdiği emirle dokunacak kumaşın miktar ve çeşitliliğini arttırmaya çalışmıştır. Yine Selânik ve Boğdan'dan dokumacılık işinden anlayan işçiler getirterek İstanbul'da büyük kumaş fabrikası kurdurmuş, ancak bu fabrika dört yıl faaliyet gösterebilmiştir (Jorga, IV, 302). Edirne'nin içinde bulunduğu su sıkıntısının halledilmesi için su bentlerini ve su yollarını ıslah etmiş, Hızırlık Sarayı yakınında bulunan Yonca suyunu Edirne'ye getirtmiştir.

Kendisi de kalemden yetişmiş bir bürokrat olduğundan Bâbıâli bürokrasisini yakından takip etmiş, uygunsuz hareketlerinden dolayı bazı kâtipleri cezalandırmıştır (Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 128). Onun ulemâ ile yakınlık kurduğu, sadâreti sırasında sık sık onlara ziyafet verip meclisler tertip ettiği bilinmektedir (Uşşâkīzâde İbrâhîm, I, 539). Makam sahibi iken başka şairleri yanında bulundurmuş, Karlofça görüşmelerine kâtip olarak Şefik Mehmed Efendi'yi götürmüş, sadrazamlığı sırasında onu vak'anüvisliğe tayin etmiştir. Mısır valisi iken şair Râsih Yûsuf'u kendisine divan efendisi yapmıştır (Belîğ, s. 110; Şeyhî, IV, 463). Râşid, Mehmed Paşa'yı "her fenden mâyesi ve her hünerden sermayesi olan, hoşsohbet, zarif ve vüzerâ arasında benzeri nâdir bir kişi" olarak tasvir eder (Târih, III,

242). Eyüp'te Nişancı Camii'nin yanında bir mektep ve bir çeşme yaptırmış, reîsülküttâblığı sırasında Hayrabolu'da bir cami inşa ettirmiştir (BA, A.RSK, nr. 170/78).

Eserleri. 1. Münşeât. Eserde Mekke şeriflerine, Acem şahına ve Doğu'daki çeşitli hanlıklara, Avrupa devletlerine yazılan nâmeler, Kırım hanlarına yazılan mektuplar, valilere yazılan fermanlar ve resmî olmayan mektupların yanı sıra reîsülküttâblığı sırasında devlet adamlarına kendisinin yazdığı çeşitli mektuplar, vâlide sultan ve saray ağaları tarafından yazılan tezkireler vb. sayısı 1400'ü bulan yazışma örneği bir araya getirilmiştir. Kitapta Musâhib Mustafa Paşa ve şair Nâbî ile olan yakınlığını gösteren pek çok mektup sûreti de yer almaktadır. Bir nüshası Viyana Österreichische Nationalbibliothek'te kayıtlıdır (nr. 296). 2. Sulhnâme (Vekāyi'-i Musâlaha). Murahhas olarak bulunduğu Karlofça Antlaşması'nı anlatan, antlaşmanın hazırlık safhalarından itibaren müzakerelerin cereyanı ve antlaşma maddeleri hakkında bilgi veren bir eserdir. Millet (Reşid Efendi, nr. 685) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 268) kütüphanelerinde nüshaları vardır. 3. Divan. Devrinin önemli şairlerinden kabul edilen Râmi Mehmed Paşa'nın şiirlerini ihtiva eden divanını Ali Fuat Bilkan Râmi Paşa Divançe adıyla neşretmiştir (İstanbul 1998). Divandan bazı şiir örnekleri damadı Sâlim'in Tezkire'sinde yer almaktadır (İstanbul 1315, s. 255-258). Ayrıca sadâretteki halefi Daltaban Mustafa Paşa'nın dilinin bozukluğunu anlatan Istılâhât-ı Daltabaniyye adlı bir risâle yazdığı belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 500, 641, 756; Silâhdar, Nusretnâme: Tahlil ve Metin (haz. Mehmet Topal, doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 332, 575-577, 657, 665; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 128; Uşşâkīzâde İbrâhim, Uşşâkīzâde Târihi (haz. Raşit Gündoğdu), İstanbul 2005, I, 537-539; II, 704-705, 776, 785, 787; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 110-111; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, IV, 463; Râşid, Târih, III, 241-242; Sefînetü'r-rüesâ, s. 49-51; Hammer, Büyük Osmanlı Tarihi (trc. Vecdi Bürün), İstanbul 1986,

VII, 15, 65; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, IV, 302; Rifa’at A. Abou-el-Haj, “Karlofça’da Osmanlı Diplomasisi” (trc. Yasemin Saner Gönen), TT, XXXII/ 191 (1999), s. 38-44; XXXII/192 (1999), s. 39-45; Abdülkadir Karahan, “Nâbî”, İA, IX, 3-4; Bekir Sıtkı Baykal, “Râmî Mehmed Paşa”, a.e., IX, 623-624; Münir Aktepe, “Şefik Mehmed”, a.e., XI, 384.

Recep Ahıshalı

RÂMİZ

(رامیز)

(ö. 1202/1788)

Tarih ve tezkire yazarı, şair.

1148 (1735-36) yılında İstanbul Fatih'te Cebecibaşı Ali Ağa mahallesinde doğdu. Asıl adı Hüseyin olup Azîzzâde diye anılır. Babası Rumeli kadılarından Mustafa Naîm Efendi'dir. Anne tarafından dedesi de Rumeli kadılarındandı. Dedelerinden başlayarak babası, ağabeyi ve dayıları gibi kadıların çok olduğu, şiirle meşgul olan bir ilim ve irfan ortamında yetişen Ramiz çok küçük yaşta babasını kaybetti. Dönemin ileri gelen hocalarından ilim tahsil ederek kendini yetiştirdi. On altı yaşlarında iken Şeyhülislâm Vassâf Abdullah Efendi'den dördüncü teşrifatçılık vazifesiyle 5 Şâban 1165 (18 Haziran 1752) tarihinde ilmiye mesleğine girip dedeleri gibi müderrisliğe intisap ettiyse de geçim sıkıntısı yüzünden kadılık yolunu seçmek zorunda kaldı. Daha sonra Rumeli kazaskerliğinde bulunan şahıslardan yirmi yıl boyunca mahkeme yazışmaları hakkındaki sak usulünü tahsil etti. Hayatının büyük kısmını edebiyat ve tarihle meşgul olarak geçiren Râmiz'in, şuarâ tezkiresinde Îsâzâde Mehmed Sâlih Sahvî Efendi'nin hal tercümesini verirken ondan "mürşidimiz" diye bahsetmesine bakılarak Halvetiyye tarikatının Şemsiyye şubesine mensup olduğu söylenebilir. Gayretli, titiz ve hoşsohbet kişiliğiyle tanınan Râmiz Efendi, bilhassa biyografi alanında verdiği eserlerle XVIII. yüzyılın önemli simaları arasında yer almıştır. Nesrindeki akıcı üslûba karşılık çoğu kendi eserlerinde rastlanan şiirlerinde pek başarılı olamamıştır. Râmiz İstanbul'da vefat etti.

Eserleri. 1. Zübdetü'l-vâkıât. 1182 (1768) yılı başlarında yazılmaya başlanan eserin mukaddimesinde Receb 1182 - Zilhicce 1188 (Kasım 1768 - Şubat 1775) tarihleri arasındaki altı buçuk yıllık olayları kapsayacağı kaydedilmekle birlikte İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan (TY, nr. 2395) yegâne nüshada Cemâziyelevvel 1187 (Temmuz 1773) tarihine

kadar gelen III. Mustafa devri (1757-1774) olayları anlatılmıştır. İmlâ bakımından yer yer hatalar ihtiva eden bu nüsha, I. Abdülhamid devrinde sadrazam kethüdâsı olup sonradan sadrazam olan Moralı Derviş Mehmed Paşa'ya takdim edilmiştir. 2. Âdâb-ı Zurefâ*. Sâlim Mehmed Emin Efendi'nin Tezkiretü'ş-şuarâ'sına zeyil olarak kaleme alınmıştır. Tezkirede 1132-1198 (1720-1784) yılları arasında yetişmiş 376 şairin biyografisi hakkında ayrıntılı bilgi verilmiş ve isabetli değerlendirmeler yapılmıştır. Eserin bizzat müellif tarafından yazılıp hattat Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi'nin düzelttiği orijinal nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 3873). Âdâb-ı Zurefâ üzerine bir doktora çalışması yapılmış (1987), bu çalışma daha sonra neşredilmiştir (bk. bibl.). Râmiz'in Âdâb-ı Zurefâ'sı ile Zübdetü'l-vâkıât'ında rastlanan şiirleri yanında kaynaklarda bazı eserleri gösterilmektedir. Hadîkatü'l-vüzerâ Zeyli, Devhatü'l-meşâyih Zeyli, Hamîletü'l-kübrâ Zeyli, Keşfü'z-zunûn Zeyli ve sak usulünü anlatan Zahîr-i Hükkâm bunlar arasında sayılabilir. Râmiz'in ayrıca sadâret kaymakamı, kaptan paşalar ve "âgā-yı dûdmân-ı Bektâşiyân"ın menkıbelerini toplamış olduğu belirtilmektedir (Levend, s. 320).

BİBLİYOGRAFYA

Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ (Tezkire), Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873, vr. 7a, 31b, 81b; a.e.: Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, hazırlayanın girişi, s. XV-XXIX; a.mlf., Zübdetü'l-vâkıât, İÜ Ktp., TY, nr. 2395, vr. 1b; Sicilli Osmânî, II, 388; III, 371-372; IV, 424; Osmanlı Müellifleri, III, 48; "Âdâb-ı Zurafâ-Râmiz Tezkiresi", TCYK (1947), 7. fas., s. 604-605; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 320-323; Ali Canib [Yöntem], "Onikinci Asır Tezkirecilerinden Râmiz Efendi ve Eseri", HM, II/27 (1927), s. 3-4; Mehmet Halit [Bayrı], "Tezkereler ve Tezkereciler", a.e., V/107 (1928), s. 44-45; Abdülbâki Gölpınarlı, "Şuara Tezkireleri ve Tezkireciler", AA, 2. seri: I (1949), s. 28-31; J. Stewart-Robinson, "The Tezkere Genre in Islam", JNES, XXIII (1964), s. 57-65; a.mlf., "The Ottoman Biographies of Poets", a.e., XXIV (1965), s. 57-74; "Ramiz

Efendi”, TA, XXVII, 221; “Âdab-ı Zurafâ”, TDEA, I, 30; “Râmiz”, a.e., VII, 278-279.

Sadık Erdem

RÂMİZ ABDULLAH PAŞA

(1768 [?]-1813)

Osmanlı kaptan-ı deryâsı.

Kırım'da doğdu. Kırım ulemâsından Abdi Velipaşazâde Seyyid Feyzullah Bey'in oğludur. 1189'da (1775) ailesiyle birlikte İstanbul'a göç etti. Babasının vefatından sonra Tevfik Molla'nın himayesinde bir medreseye yerleştirildi. Medrese tahsilini bitirince ilmiye sınıfına girdi. İlk olarak Kudüs nâibi oldu. Burada Kādirî şeyhi Ebüssuûd Efendi'ye intisap ederek nâiblikten ayrıldı ve iki yıl kadar onun hizmetinde bulundu. İstanbul'a döndüğünde bir yıl Mahmud Paşa Mahkemesi'nde nâiblik yaptı. Mısır'ın Fransa tarafından işgali sırasında (1798) Mısır ordusuna kadı tayin edildi. Bu görevde iken devlet ricâlinin dikkatini çekti ve küçük rûznâmçe mansıbıyla mülkiye sınıfına geçti. Mısır'ın geri alınmasından sonra Mısır emlâkinin tahriri için Mısır'da kaldı. Ordunun ayrılması üzerine meydana gelen isyanda Mısır Defterdarı Recâi Efendi'nin idam edilmesi sırasında gizlenerek

hayatını kurtarıp İstanbul'a döndü. III. Selim'in sırkâtibi Ahmed Efendi'nin aracılığıyla hâcegânlık pâyesini aldı. Bundan sonra önemli işlerde istihdam edildi. Boğaziçi'nde kurulan kâğıt ve çuha imalâthanesinin inşasında bina eminliği yaptı (Câbî Ömer Efendi, I, 39). Humbarahâne ve Hendesehâne'nin kuruluş aşamasında "fenn-i hey'et ve hendesedeki kemâli"nden dolayı Humbarahâne ve Hendesehâne nezâretleri ilâve olarak verildi. III. Selim'in emriyle her iki kurumun nizamnâmesini hazırladı ve ardından başmuhasebeci oldu.

Rusya seferine memuriyeti gereği ordu ile birlikte katıldı. Ordunun Şumnu'da bulunduğu sırada İstanbul'da saltanat değişikliği meydana geldi. III. Selim taraftarlarının tasfiyesi sebebiyle görevden alınıp Kavala'ya sürüldü. Sürgün yerine giderken Filibe'ye vardığında Alemdar Mustafa Paşa'nın kethüdâsı ve kendisinin arkadaşı olan Köse Kethüdâ Ahmed Efendi onu Rusçuk'a Alemdar Mustafa Paşa'nın yanına gönderdi. Böylece

Rusçuk’ta Alemdar Mustafa Paşa’nın yakın çevresi içine, Osmanlı siyasî tarihinde Rusçuk yâranı adıyla anılan ihtilâl grubuna dahil oldu.

Alemdar Mustafa Paşa ile Râmiz Abdullah Efendi arasındaki münasebet kısa sürede III. Selim’in tekrar tahta çıkarılması hususunda bir anlaşma derecesine vardı, Mustafa Refik ile Ahmed Behiç efendiler de bu anlaşmaya katıldı. İttifakın planı IV. Mustafa’yı görünüşte zorbaların elinden kurtarmak, gerçekte ise III. Selim’i tekrar tahta çıkarmaktı. Bu plan çerçevesinde İstanbul’a giden Alemdar Mustafa Paşa’nın III. Selim’in katli üzerine II. Mahmud’u tahta oturtması ve sadâret makamına geçmesiyle Râmiz Abdullah Efendi’ye vezâret rütbesi verildi ve Silistre valiliğine tayin edildi (15 Ağustos 1808; Sırkâtibi Feyzullah Efendi Rûznâmesi, s. 60). Ancak Alemdar Mustafa Paşa devleti yönetme tecrübesinden yoksun olduğunu bildiğinden İstanbul’un durumunu bilen, devlet tecrübesine sahip en mutemet adamlarından Râmiz Paşa’nın yanında kalmasını uygun buldu. Bu sebeple Silistre’ye gitmeden kaptan-ı deryâlığa getirildi (1 Receb 1223 / 23 Ağustos 1808; a.g.e., s. 61).

Râmiz Paşa, kısa süren kaptan-ı deryâlığı esnasında İstanbul’da önemli siyasî faaliyetlerde ön plana çıktı. III. Selim’in hal‘inde rol oynayanların istisnasız sürgün edilmesinde ısrarcı oldu. Sened-i ittifakın hazırlanmasını sağladı ve yazılan metne imza koydu. İstanbul’un bozulan asayişiyle yakından ilgilendi; bu çerçevede esnafı haraca kesen yeniçerileri kontrol altına aldı. Galata ve çevresindeki bekâr odalarında kalan kalyoncuların önderleri Kahvecioğlu Mustafa Kaptan’ı idam ettirerek zorbalıklarına son verdi (Mütercim Âsım Efendi, II, 238). Tersane’deki gereksiz harcamaları kesti. Yeniçerilere karşı yeni bir askerî gücün oluşturulmasında öncü rolü oynadı. Tersane’de Donanmayı Hümâyun cenkçisi adıyla bir asker sınıfı teşkil edildi. Levent Çiftliği’nde ve Üsküdar’da Sekbân-ı Cedîd askeri oluşturuldu.

Alemdar Vak‘ası olarak bilinen yeniçeri isyanında (16 Kasım 1808) Sekbân-ı Cedîd Nâzırı Kadı Abdurrahman Paşa ile beraber önce sekbanı Topkapı Sarayı’na yerleştirdi. Abdurrahman Paşa kumandasındaki sekban askeri Topkapı Sarayı’nın kale bedenleri üzerinden, Râmiz Paşa idaresindeki donanma askerleri Kurşunlumahzen önünde gemiden top atışları ile isyanı bastırmaya çalıştı. Bu çarpışmalar iki gün kadar sürdü; her

iki taraftan pek çok kişi öldü. Râmiz Paşa, ramazan bayramının ikinci günü sabahı (21 Kasım 1808) Kurşunlumahzen önünden ve Tersane'de gemilerden akşama kadar İstanbul tarafını Ağakapısı'nı topa tuttu, bu sırada Süleymaniye Camii ile pek çok ev vuruldu. Yeniçerilerin IV. Mustafa'yı tekrar tahta çıkarabilecekleri eğilimi belirince II. Mahmud'un emriyle IV. Mustafa'nın boğdurulması işini tertip eden Kadı Abdurrahman Paşa, Tersane Defterdarı Seyyid Ali Efendi ve İnce Mehmed Bey'den oluşan heyette yer aldı.

Ancak Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa'nın ölüm haberini duyunca yeniçerilere karşı direnişin bir fayda sağlamayacağını ve muhtemelen Sultan Mahmud'un kendilerini yeniçerilere teslim etmek zorunda kalacağını farkedip İstanbul'u terketmeye karar verdi. 22 Kasım 1808'de Üsküdar açıklarında hazır bulundurduğu bir gemiyle yanında Kadı Abdurrahman Paşa olduğu halde denize açıldı, Küçükçekmece civarında karaya çıkarak Selim Giray'ın çiftliğine sığındı (Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, s. 120). Peşlerinden gelen yeniçeriler çiftlik mensupları ve paşaların adamları tarafından püskürtüldü. Çiftlikte birkaç gün kaldıktan sonra Rumeli tarafına gitme kararı alındı. Râmiz Paşa, Vize yolu ile Pınarhisar âyanı Hacı Ali Ağa'nın yanına sığındı.

Tekirdağ âyanı Süleyman Ağa'ya Pınarhisar'da bulunan Râmiz Paşa'nın ölü veya diri ele geçirilmesi emri verilince (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1194) burada duramadı ve Rusçuk'a gitti. Rusçuk'ta iken Alemdar'ın ölümüyle Rumeli âyanları arasında baş gösteren huzursuzluğun giderilmesine ve düzenin sağlanmasına çalıştı. Fakat Rusçuk'ta da yeniçerilerin takibinden kurtulamadı. Zira Alemdar'ın güçlü adamlarından Şumnu âyanı Bekir Ağa'ya vezâret rütbesi verilmiş ve Râmiz Paşa'nın idamını sağlaması istenmişti. Durumu farkeden Râmiz Paşa, Kandıralı Mehmed Paşa'nın takibi neticesinde yakın dostu Köse Kethüdâ Ahmed, İnce Mehmed, sarrafı Manok efendiler ve diğer maiyetiyle beraber Tuna'yı geçip Bükreş'te Rus kuvvetleri kumandanı Sırp asıllı General Miloradoviç ile görüşerek iltica talebinde bulundu (27 Şubat 1809; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, s. 124). Ruslar'ın Tuna orduları başkumandanı Mareşal Prozorovski vasıtasıyla durum çara bildirildi. Petersburg'dan gelen tâlimat üzerine Râmiz Paşa ve beraberindekiler, Bükreş'te iki aya yakın kaldıktan sonra 7 Mayıs 1809'da Aksu nehri üzerinde bulunan Nikolayev şehrine götürüldü. Burada

ikametine bir konak tahsis edilerek gerekli ihtiyaçları dışında kendisine 50.000 kuruş aylık bağlandı.

Nikolayev'deki birkaç aylık ikametin ardından Odesa valisi Râmiz Paşa'yı ziyaret ederek Çar I. Aleksandr'ın Rusya'da bulunmasından duyduğu memnuniyeti ve selâmlarını ihtiva eden bir mesajını iletti. Çarın arzusu, Râmiz Paşa'yı Osmanlı-İngiltere ittifakının bozulması ve Osmanlı-Rus barış antlaşmasının temini için kullanmaktı. Nitekim çar mesajında Râmiz Paşa'nın Osmanlı hükümdarına ve devletine bağlı bir kişi olduğunu vurgulamış, iki devlet arasında bir anlaşma zemini oluşması noktasında Osmanlı Devleti'ne hizmette bulunabileceği gibi Rusya'ya da bir iyilik yapmış olacağını ifade etmişti. Ancak Râmiz Paşa, çarın kendisi hakkındaki bu iltifatkâr tutumuna teşekkürlerini bildirerek anlaşmanın temini hususunda herhangi bir girişimde bulunamayacağını, sadece bir misafir olduğunu ve zaten yetkisinin de bulunmadığını ifade ile mâzur görülmesini istedi.

Birkaç ay sonra çar tarafından davet edilen Râmiz Paşa 1809 kasım başlarında Petersburg'a gitti. Rusya'nın saltanat merkezinde iyi karşılandı ve Çar I. Aleksandr tarafından sarayda kabul edildi. Petersburg Sarayı'nda devlet erkânının ileri gelenleri, çarın annesi, karısı ve küçük kardeşiyle de görüştü. Buradan Kırım'a geçti. Dedelerinden kalan vakıf eserlerini tamir ettirdikten sonra Nikolayev şehrine gitti (a.g.e., s. 122). Rusya'da bulunduğu zaman zarfında II. Mahmud'a bölge ahvali, Rusya'nın faaliyetleri, Avrupa'nın durumu ile Vehhâbîler'e dair bilgileri içeren

mektuplar gönderdi. Bu mektuplardan ikisi oğlu Mehmed İzzet tarafından kaleme alınan Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ'da yer almaktadır (s. 123-190).

Bükreş Antlaşması'ndan sonra Râmiz Paşa'nın Belgrad muhafızlığı göreviyle dönüşüne izin verildi. Ancak bu izin Râmiz Paşa'nın yakalanmasını temin içindi. Sened-i İttifak'ın müelliflerinden biri olduğu ve IV. Mustafa'nın katli işine karışmış bulunduğundan hakkında daha önce gizlice çıkarılan bir fermanla idamı kararlaştırılmıştı. Rusçuk'ta bulunan Osmanlı ordusuna katılmak üzere yola çıkan Râmiz Paşa, Yerköy civarına geldiğinde Hurşid Paşa'nın yolun iki tarafına yerleştirdiği yeniçerilerce pusuya düşürüldü, vücuduna isabet eden üç kurşunla içinde bulunduğu

arabada öldürüldü. İstanbul'a gönderilen kesik başı “hâin-i devlet” yaftasıyla Saray Meydanı'nda üç tuğlu vezir taşına konuldu (11 Nisan 1813; Câbî Ömer Efendi, II, 968). Cesedi Yerköyü Kalesi dışındaki mezarlığa defnedildi. Malları müsadere edilerek bedeliyle borçlarının bir kısmı ödendi (BA, MAD, nr. 9726, s. 144-147). Râmiz Paşa'nın bilinen tek eseri bazı şiirlerinin yer aldığı küçük divanıdır. Divan 1847'de oğlu Mehmed İzzet Bey tarafından İstanbul'da bastırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 14427, 41825-G; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 4851; BA, Cevdet-Maliye, nr. 3288; Sırkâtibi Feyzullah Efendi Rûznâmesi, s. 60, 61, 64, 65, 68, 69 (BA, “Milli Emlâk'tan Devralınan Defterler”den 11 nolu defter içinde); Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I-II, bk. İndeks; Mütercim Âsım Efendi, Târih, İstanbul, ts., II, 199, 202, 238, 246, 256-257; Şânîzâde, Târih, I, 88; II, 190; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ, İstanbul 1249, s. 110-199; Fatîn, Tezkire, s. 127-129; Cevdet, Târih, VIII, 331-333; IX, 278; X, 111; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, IV, 54-55, 57, 59, 60-61; Osmanlı Müellifleri, II, 193-194; Bursalı Mehmed Tâhir, İdâre-i Osmâniyye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri, İstanbul 1335, s. 28-30; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul 1942, s. 38, 65, 66, 70, 71, 73, 76, 82, 83, 95, 101, 120-123, 143, 146-148, 158, 161-163, 165, 171, 175; a.mlf., “Nizâm-ı Cedîd Ricâlinden Kadı Abdurrahman Paşa”, TTK Belleten, XXXV/139 (1971), s. 420, 421, 425, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434; Georg Oğulukyan'ın Ruznâmesi: 1806-1810 İsyanları, III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmud ve Alemdar Mustafa Paşa (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1972, s. 41-43, 45, 47; A. F. Miller, Turtsiya. Aktualnıye Problemıy Novoy i Noveyşey İstorii, Moskova 1983, s. 26-45; Kemal Beydilli, Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü, İstanbul 2001, s. 108, 113, 115; Ali İhsan Gencer, Bahriye'de Yapılan Islahât Hareketleri ve Bahriye Nezareti'nin Kuruluşu (1789-1867), Ankara 2001, s. 95, 98-99, 100-101; Mehmet Ali Beyhan,

Saray Günlüğü, İstanbul 2007, s. 241, 242, 252, 253, 260, 264, 265, 266; H. Dj. Siruni, “Ramiz Pacha et son activitè”, SAO, VIII (1971), s. 103-124; Fahri Ç. Derin, “Yayla İmamı Risâlesi”, TED, sy. 3 (1973), s. 250, 253, 256-259, 264; İsmet Parmaksızoğlu, “Râmiz Abdullah Paşa, Seyyid”, TA, XXVII, 220-221.

Mehmet Ali Beyhan

RÂMPÛR

(رامپور)

Kuzey Hindistan'da idarî bölge ve eski bir nevvâblık.

Müslümanların yerleşmesinden önce Hindu Racpûtlar'ın idaresinde Ketîr adıyla bilinen, Bedayun ve Sambhal kısımlarından oluşan Râmpûr Delhi'ye bağlı idi; Delhi Sultanlığı ve Bâbürlü Devleti'nin kurulmasından sonra da aynı idarî konumunu devam ettirdi. Evrengzîb'in ardından Bâbürlü hâkimiyetinin zayıflamasıyla birlikte ortaya küçük bağımsız yönetimler çıkarken buraya da Şah Âlem Han ve Hüseyin Han adında Afganlı iki liderin önderliğinde Rohilla (dağlılar) denilen Afganlar yerleşmeye ve bölge Rôhilkend adıyla anılmaya başlandı. Asıl Râmpûr Nevvâblığı ise 1737'de Rohillalar'ın şefi Ali Muhammed Han'ın Bâbürlü Hükümdarı Nâsırüddin Muhammed Şah'tan Ketîr yöresini ve nevvâb unvanını almasıyla kuruldu. Ali Muhammed Han, 1746'da Kudh nevvâbıyla girdiği güç mücadelesinde yenilerek bütün topraklarını ona kaptırdıysa da iki yıl sonra Kuzey Hindistan'ı işgal eden Ahmed Şah Dürrânî'ye sağladığı destek karşılığında tekrar ele geçirdi. Ölümünden önce yerini bıraktığı ikinci oğlu Feyzullah Han 1774-1794 yıllarında nevvâblık yaptı; idarî kabiliyeti ve ilme, kültüre verdiği değerle Râmpûr tarihinde önemli bir yer tuttu. Günümüzde 15.000'den fazla Arapça, Farsça, Urduca ve az sayıda Türkçe yazma, Hz. Ali'ye nisbet edilen bir Kur'an nüshası ve 100.000'e yakın matbu kitapla Asya'nın en önemli kütüphanelerinden biri olan Râmpûr Rızâ Kütüphanesi onun tarafından kuruldu. 1794'te Feyzullah Han'ın arkasından tahta çıkan oğlu Muhammed Ali Han yirmi dört gün sonra kumandanlar tarafından devrildi ve yerine kardeşi Gulâm Muhammed getirildi. Fakat o da sert idaresiyle tepki çekince Kudh nevvâbının müdahalesi üzerine yönetimi kırk dört yıl hüküm sürecek olan yeğeni Ahmed Ali Han'a bırakmak zorunda kaldı. Bu arada bölgede hâkimiyet alanını genişleten İngiliz Doğu Hindistan Şirketi 1801'de Râmpûr'u ele geçirdi; nevvâblığın iç işlerindeki özerk statüsü devam etti. 1840'ta idareyi devralan Gulâm Muhammed'in oğlu Muhammed Said zamanında ticaret ve ziraat gelişti, refah arttı.

1857 Hint Ayaklanması sırasında Râmpûr Nevvâblığı İngilizler’in yanında yer aldı. 1858’de Bâbürlü Devleti’nin sona ermesiyle hânedanın himaye ettiği Gālib Mirza Esedullah gibi pek çok şair, sanatkâr, edip ve âlim Râmpûr nevvâbı tarafından ülkesine davet edildi. 1865’te tahta çıkan Kelb Ali Han hüküm sürdüğü yirmi üç yıl içerisinde imar faaliyetlerine büyük önem verdi ve ilmi destekledi; Râmpûr Cuma Camii’ni yaptırdı. Kısa bir süre nevvâblıkta bulunan oğlu Müştak Ali Han da onun geleneğini sürdürdü. 1889’da tahta geçen Hamid Ali Han kırk bir yıl süren yönetiminde çeşitli eğitim kurumları açtı ve Aligarh Muslim University ile Leknev Medical College’a önemli katkılarda bulundu; ayrıca 1905’te kale içinde inşa ettirdiği Hamid Menzil adı verilen büyük bir binayı Rızâ Kütüphanesi’ne bağışladı. 1930’da onun yerine Rızâ Ali Han geçti. 1947’de İngilizler’in yönetimi bırakmasından sonra Râmpûr Nevvâblığı yeni kurulan Hindistan Devleti’ne bağlandı; 1950’de de United Provinces eyaletiyle birleştirildi. O tarihten sonra sembolik ve kültürel bir kurum olarak varlığını devam ettiren nevvâblar eğitim, sağlık ve kültür faaliyetleriyle ilgilendiler.

Modern Hindistan’da Utar Pradeş eyaleti arazisinin kuzeybatısını teşkil eden Râmpûr idarî bölgesi 2318 km²’lik bir alanı kaplar ve 1.923.739 (2001) nüfusa sahiptir. 1947 öncesinde nüfusunun yarısı müslüman iken Pakistan’a vuku bulan göçler sebebiyle bu oran azalmıştır. İdarî bölgenin merkezi olan Râmpûr şehri 281.494 nüfuslu (2001) tekstil ve ziraata dayalı ekonomisiyle günümüzde orta büyüklükte bir şehir durumundadır ve nüfusunun yarıdan azı müslümandır. Râmpûr’un eski ihtişamının izlerini taşıyan mimari dokusu hâlâ

ayaktadır. Kara ve demir yollarının kavşağı durumundaki şehirde şeker ve pamuk sanayii tesisleri vardır. Hindistan’daki ilim ve kültür birikimine yaptığı katkıdan dolayı önemli olan Râmpûr aynı zamanda modern çağlarda yetiştirdiği Mevlânâ Muhammed Ali Cevher, Şevket Ali, Ebü’l-Kelâm Âzâd ve Hekim Ecmel Han gibi simalarla tanınır. Şehirde 2006 yılında Mevlânâ Muhammed Ali Cevher’in adı verilen özel bir üniversite kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Ali Han Şevk, Teẕkire-yi Kâmilân-ı Râmpûr, Patna 1986; B. Schmitz - Ziyaud-Din A. Desai, Mughal and Persian Paintings and Illustrated Manuscripts in the Raza Library, Rampur, New Delhi 2006; L. Brennan, “A Case of Attempted Segmental Modernization: Rampur State, 1930-1939”, Comparative Studies in Society and History, XXIII/3, Cambridge 1981, s. 350-381; M. Hüseyin Han Şifâ, “Mektebetü Rıżâ bi-Râmfûr: Neşʾetühâ ve teṭavvürâtühâ” (trc. Ebü’l-Mükerrem Abdülcelîl es-Selefî), S̠eḳāfetü’l-Hind, XXXVIII/3-4, New Delhi 1987, s. 61-89; C. Collin Davies, “Râmpur”, İA, IX, 624-626; a.mlf., “Rāmpur”, EI² (İng.), VIII, 426; http://razalibrary.gov.in.

Azmi Özcan

RAMSTEDT, Gustav John

(1873-1950)

Altayistiğin kurucusu olarak kabul edilen Finlandiyalı Türkolog.

Tammissari'de doğdu. Helsinki Üniversitesi'nde Grekçe, Latince, İbrânîce ve Sanskritçe okurken Sanskritçe profesörü Otto Donner'in tavsiyesiyle dikkatini Orta Asya'ya çevirdi ve mezun olduğunda (1895) üniversitede kalarak Altay dilleri sahasında çalışmaya başladı. 1898-1912 yılları arasında Helsinki Üniversitesi ve Fin-Ogur Derneği'nin desteğiyle Asya'nın Türk ve Moğol bölgelerine yedi ilmî gezi yaparak çeşitli boylar arasında yaşadı; bir yandan onların lehçelerini öğrenirken bir yandan da dil ve folklor malzemesi topladı. Aynı üniversitede 1906'da doçent ve 1917'de profesör oldu. Altay dilleri profesörlüğüne getirildiğinde bu alanda unvan alan ilk kişi olarak modern anlamda Altayistiğin kurucusu sayıldı. Altayist Nicholas N. Poppe, Ramstedt'in açtığı yoldan yürümekle birlikte bu alanda tek başına bir ekol oluşturmuştur. 1919'da Finlandiya hükümeti tarafından Tokyo Büyükelçiliği'nde maslahatgüzâr olarak görevlendirildi ve 1930'a kadar bu görevde kaldı. O yıllarda Japonca ve Korece öğrenip bu diller üzerinde çalıştı. Ülkesine döndükten sonra kendini tamamen üniversitedeki öğrencilerine ve bilimsel çalışmalara adadı. Yetiştirdiği öğrencilerin önde gelenleri arasında Martti Räsänen, Pentti Aalto, Eino Karajha ve Paul Jyrkänkallio sayılabilir. 1943'te emekli oldu. Doğumunun 75. yıl dönümünde Studia Orientalia'nın XIV. cildi (1950) ona armağan kitabı olarak yayımlandı. 25 Kasım 1950'de Helsinki'de öldü. Altay dilleri arasında önemli ses denkliklerinin olduğunu ilk defa Ramstedt ortaya koymuş, Türkçe ile Moğolca arasında bu denkliğin bulunduğunu da o göstermiştir. Ramstedt'e göre Ana Altay dilinin en az dört kolu vardı: Ana Korece, Ana Türkçe, Ana Moğolca ve Ana Mançu-Tunguzca. Bunlardan Ana Korece ve Ana Türkçe asıl dil alanının kuzey kısmında konuşuluyordu.

Eserleri. Kitaplar. 1. Bergtscheremissische Sprachstudien (Helsinki 1902). 2. Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen (Helsinki 1903). 3. Mogholica, Beiträge zur Kenntnis der Moghol-Sprache in Afghanistan

(JSFOu., XXIII/4 [1905]). Afganistan Moğolları üzerine bilinen ilk bilimsel çalışmadır. 4. A Comparision of the Altaic Languages with Japanese (Transaction of the Asiatic Society of Japan, Second Series I, 1924). Bu eserde Japonca'yı Altay dilleriyle karşılaştırmaktadır. 5. Kalmückisches Wörterbuch (Helsinki 1935). Moğol diyalektelojisine dair olup en önemli ve hacimli çalışmalarındandır. Eser, yalnız sözlük olarak değil verdiği etimolojik açıklama ve karşılaştırmalarla da Altay dilleri için değerli bir kaynaktır (MSFOu., LXXXII [1939]). 6. A Korean Grammar (Helsinki 1939). 7. Studies in Korean Etymology (MSFOu., XCV [1949]). Bu eserler de bilim çevrelerinde takdirle karşılanmış ve Korece hakkında yapılan çalışmalara uzun yıllar kaynaklık etmiştir. 8. Einführung in die altaische Sprachwissenschaft. Ramstedt'in Altay dilleri üzerine yaptığı son çalışması olup öğrencisi Pentti Aalto tarafından yayımlanmıştır (I-III, Helsinki 1952-1966). 1904'te Dağıstan'dan topladığı Kumuk ve Nogay lehçelerine ait malzemeleri ölümünden kırk yıl sonra Emine Gürsoy Naskali ve Harry Halén değerlendirerek neşretmiştir: Cumucica-Nogaica. G. J. Ramstedt's Kumyk Materials Edited and Tranlated by Emine Gürsoy Naskali; G. J. Ramstedt no-gaische Materialien bearbeitet und übersetzt von Harry Halén (MSFOu., CCVIII [1991]) (Ramstedt'in eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I, s. 270-275). Makaleler: "Die Verneinung in den altaischen Sprachen. Eine semasiologische Studie" (MSFOu., LII [1924], s. 196-215); "Remarks on the Korean Language" (MSFOu., LVIII [1928], s. 144-153); "Die Palatalisation in den altaischen Sprachen" (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, XXVII [1932], s. 239-251).

BİBLİYOGRAFYA

H. Halén, Biliktu Bakshi, The Knowledgeable Teacher: G. J. Ramstedt's Carerer as a Scholar, Helsinki 1998; Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 269-276; a.mlf., "G. J. Ramstedt", DTCFD, IX (1951), s. 175-179; A. Rudnev, "Gustav John Ramstedt", Neuphilologische Mitteilungen, LII, Helsingfors 1951, s. 83-87; N. Poppe, "Gustav John Ramstedt, 22 October 1873-25 Nawember 1950", HJAS, XIV

(1951), s. 315-322; Y. H. Toivonen, “Gustav John Ramstedt”, JSFOu., LV (1951), s. 3-21; D. Sinor, “G. J. Ramstedt (1873-1950)”, T’oung Pao, XLI, Leiden 1952, s. 233-236; P. Aalto, “G. J. Ramstedt and Altaic Linguistics”, CAJ, XIX/3 (1975), s. 161-193 (aynı makale için bk. SO, sy. 59 [1987], s. 227-259).

Funda Toprak

RÂMÛZÜ’l-EHÂDÎS

(راموز الأحاديث)

Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî’nin (ö. 1893) derlediği hadisleri ihtiva eden eseri.

Hadisi bir eğitim aracı olarak esas alan Gümüşhânevî, tasavvufun toplum üzerindeki gücünü kullanıp son dönemin en çok okunan hadis kitaplarından birini ortaya koymuştur. Eserin ihtiva ettiği 7103 hadisin 6402’si kavlî ve fiilî merfû rivayetlere, 701’i Resûlullah’ın hilye ve şemâiline dairdir. Gümüşhânevî bu eserini dostlarının isteği üzerine yazdığını belirtmekle birlikte onun bu kararında hocası Trablusşam müftüsü Ahmed el-Ervâdî’nin Ayasofya Camii’ndeki hadis derslerinde tasavvufî terbiye vermesi de etkili olmuştur. Kitapta günün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde muhtasar, veciz ifadeli hadisleri seçen Gümüşhânevî bunların dinin temel esaslarını ihtiva etmesine, te’vile ihtiyaç

duyulmayacak derecede açık olmasına özen göstermiştir. Rivayetlerin güvenilirliğine dair hadis âlimlerinin kanaatlerini nakletmekle birlikte bazan kendisi de işaret veya istihâre yoluyla hadislerin muteber olup olmadığı konusunda fikir beyan etmiş, bazı hadislere zann-ı gālibe veya şahsî kanaate göre mu‘teber hükmü vermiştir. Âlimlerin mevzû veya zayıf saydığı rivayetler hakkında farklı kanaat taşıyorsa bunu da belirtmiştir (Levâmiʿu’l-ʿuḳūl, I, 30-32). Her hadisin sonunda onun kaynağını ve sahâbî râvilerini zikreden müellif münekkidlerin uydurma dedikleri hadisleri eserine almadığını ve münker rivayetlerden kaçındığını ifade etmiştir.

Kitabın baş tarafında hadis ehlinin fazileti, hadisi ilk tedvin edenler ve hadis usulüyle ilgili bilgiler verilmiştir. İki bölümden meydana gelen eserde farklı bir alfabetik sistem uygulanmış, birinci bölümde hadisler şu sıraya göre dizilmiştir: أ، إذا، إن، الله، إن، أيما، إياكم، ألا، أنى، إنه، إنما، ال، م، ت، ث، ق، ل، ما، من، لا، يا Harf-i ta‘rif ile başlayan hadisler elif harfiyle başlayan hadislerin verildiği bölümün sonuna konulmuştur. Hz. Peygamber’in şemâiline dair olan ikinci bölümde hadisler “كان” lafzıyla başlamaktadır. Eserdeki hadisler

pek çok kitaptan derlendiği için sıkça kullanılan bu kaynaklara remizlerle işaret edilmiş, ayrıca meselâ mutlak olarak İbn Cerîr denildiğinde onun Tehẕîbü'l-âs̱âr'ının kastedilmesi gibi bazı özel kısaltmalar da yapılmıştır. Müellif hadisleri 125'ten fazla kaynaktan derlemekle birlikte mukaddimede sadece otuz üç kaynağın kısaltmasını zikretmiştir. Geç dönem hadis literatüründen faydalanılarak hazırlanan Râmûzü'l-eḥâdîs̱'te Süyûtî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr ve el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'inden büyük ölçüde yararlanılmıştır. Râmûzü'l-eḥâdîs̱'in muteber kaynaklardan derlendiği ve ihtiva ettiği bütün hadislerin sahih olduğu söylenemez. Kitapta sahih rivayetleri ihtiva eden kaynaklardan faydalanıldığı gibi zayıf hadisleri içeren eserlerden de hadis alınmış olup bunların sıhhati hakkındaki hükümler şahsîdir. Müellif mukaddimede "م" harfinin, hadisin sahih rivayetleri ihtiva eden muʿtemed kaynakta, "غ" harfinin de, hadisin zayıf rivayetleri ihtiva eden gayri muʿtemed kaynaktan derlendiği anlamına geldiğini kaydetmekle beraber bu bilgilerin önemli bir kısmına eserin çevirilerinde yer verilmemiştir.

Râmûzü'l-eḥâdîs̱, Gümüşhânevî'nin şeyhliğini yürüttüğü Nakşibendîliğin Hâlidiyye kolu müntesipleri ve halifeleri sayesinde Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar yayılmıştır. Müellif, hac yolculuğu sırasında Medine'de ve üç yılı aşkın kaldığı Kahire'de yüzlerce kişiye eserini okuttuğu, onlara rivayet icâzeti verdiği, birkaç kişiyi hilâfet ve irşadla görevlendirdiği için eser Arap dünyasında da yaygın biçimde okunmuştur. Gümüşhânevî'ye ait Ġarâʾibü'l-eḥâdîs̱'in kenarında ve Levâmiʿu'l-ʿuḳūl'ün sonunda Râmûzü'l-eḥâdîs̱'in onu okuyan, öğrenen ve öğretenin hüsn-i hâtime ile ölmesi, Allah, Resûlullah ve sahâbe sevgisiyle rızıklandırılması, tasavvuf büyüklerine muhabbet duyması, duasının kabul edilmesi, dünya ve âhirette her ihtiyacının karşılanması, müslümanlar arasında sevilen bir kişi olması, kötü düşüncelerden kurtulması ve ayıplarının örtülmesi, musibet ânında hatmedilmesi durumunda İslâm düşmanlarına karşı zafer kazanmaya vesile olması gibi faydalarına işaret edilmiş, bu ifadeler eserin yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Eser toplumu hadisle eğiten, zühd eğitiminde hadisi esas almak suretiyle tasavvufî düşünceyi Kur'an ve Sünnet'e uygun çizgiye çekmeye çalışan, rivayetleri değerlendirme yöntemleri birbirinden farklı olan tasavvuf ehliyle hadis ehli arasındaki mesafeyi kapatma yolunda atılan bir adım olarak değerlendirilebilir.

Râmûzü'l-eḥâdîs̱'in bilindiği kadarıyla hepsi İstanbul'da olmak üzere çeşitli

isimlerle birçok baskısı yapılmıştır (1275 [değişik adlarla birkaç baskı], 1312, 1316, 1320, 1326, 1330). Eser Râmûzü'l-ehâdîs (7101 Hadis) ve Tercümesi (trc. Naim Erdoğan, İstanbul 1976, 1980, 1983) ve Râmûz el-Ehâdîs (Hadisler Deryası; trc. Abdülaziz Bekkine, nşr. Lütfi Doğan - M. Cevat Akşit, I-II, İstanbul 1982) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Hikmet Zeyveli ikinci çeviriyi tercüme hataları yapıldığı ve anlaşılmaz ifadeler kullanıldığı gerekçesiyle eleştirmiştir (bk. bibl.). Râmûzü'l-eḥâdîs̱ üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Önce Gümüşhânevî eserini Levâmiʿu'l-ʿuḳūl adıyla şerhetmiş (I-V, İstanbul 1292-1294), bu şerhte büyük ölçüde Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin Feyżü'l-ḳadîr'inden faydalanmıştır (Aydınlı, s. 69, 70). Cengiz Tüccar, Râmûzü'l-ehâdîs'in Kaynakları adıyla bir lisans tezi hazırlamıştır (1989, Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi). Lütfi Doğan ve M. Cevat Akşit, eserden çeşitli konulara dair seçtikleri hadisleri Râmûzü'l-ehâdîs'ten Dersler ana başlığı altında yayımlamışlardır (Kıyâmet Alâmetleri, İstanbul 1983; İslâm'da Aile Hayatı, İstanbul 1984).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Râmûzü'l-eḥâdîs̱, İstanbul 1275/1859, s. 1-4; a.e. (trc. Abdülaziz Bekkine, nşr. Lütfi Doğan - M. Cevat Akşit), İstanbul 1982, neşredenlerin girişi, I, s. V-VI; a.mlf., Levâmiʿu'l-ʿuḳūl: Şerḥu Râmûzi'l-eḥâdîs̱, İstanbul 1292-94, I, 2-42; V, 644-645; İrfan Gündüz, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn: Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı, İstanbul 1984; a.mlf., "Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri", Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî: Sempozyum Bildirileri (haz. Necdet Yılmaz), İstanbul 1992, s. 17-49; Abdullah Aydınlı, "Bir Hadîsci Olarak Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhanevî", a.e., s. 61-72; Hikmet Zeyveli, "Râmûz el-Ehâdîs'in Tenkidi", İktibas, VI/116, Ankara 1986, s. 24-29.

İbrahim Hatiboğlu

RÂNÎRÎ

(bk. NÛREDDİN er-RÂNÎRÎ).

RÄSÄNEN, Martti

(1893-1976)

Finlandiyalı Türkolog.

25 Haziran 1893'te Finlandiya'nın kuzeyindeki Simo'da doğdu. Oulu'daki orta öğreniminden sonra Helsinki Üniversitesi'nde Fin-Ogur (Ugur) ve Altay dil bilimini okudu. Burada G. J. Ramstedt ve H. Paasonen'in, daha sonra W. Bang Kaup'ın öğrencisi oldu. Fin-Ogur Derneği'nden aldığı bursla 1915'te Rusya'ya giderek 1917'ye kadar Kazan Üniversitesi'nde Fin-Ogur ve Altay dilleri üzerine çalıştı. 1920'de doktorasını verdi. 1922-1932 yılları arasında yine Fin-Ogur Derneği'nin finansmanıyla araştırma gezileri yaptı; bu süre içinde iki defa Türkiye'ye geldi (1925, 1931-1932). Ayrıca Leipzig, Budapeşte, Berlin ve Paris üniversitelerinde bulundu. 1926'da Helsinki Üniversitesi'nde Türk filolojisi doçenti, 1944'te Finlandiya'nın ilk Türk dili profesörü oldu ve bu görevini emekliye ayrıldığı 1961 yılına

kadar sürdürdü. 7 Eylül 1976'da Helsinki'de öldü.

Räsänen, doktora tezinde ve devamı niteliğindeki çalışmasında Fin-Ogur dillerinden Çeremişçe ile Türkçe (Çuvaşça ve Tatarca) arasındaki ilişkileri incelemesinin ardından ilgisini daha çok Türkoloji'ye yönelterek Anadolu ağızlarından yaptığı derlemelerle bu alandaki ilk eserlerini verdi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Türk lehçelerinin karşılaştırmalı fonetiği ve morfolojisi üzerinde yoğunlaştı. Türkoloji'nin hemen her alanında önemli çalışmalar yapan Räsänen bilimsel araştırmalarına 1913 yılında henüz öğrenciyken başlamış ve eserlerini genelde Almanca, bazılarını da Fince ve Fransızca yazmıştır. Bir kitabı, birçoğu kitap hacminde çok sayıda makalesi, gezi notları ve raporları, çeşitli kitap tanıtım-tenkit yazıları bulunmaktadır. Fin Bilimler Akademisi, Danimarka Kraliyet Bilimler Akademisi ve Uluslararası Sürekli Altayistler Kongresi gibi kurumların üyeliklerinde bulunmuş ve 1958 yılında Türk Dil Kurumu tarafından şeref üyeliğine, 1973 yılında Türkiye Cumhuriyeti tarafından şeref diplomasına lâyık

görülmüştür.

Eserleri. 1. Die Tschuwassischen Lehnwörter im Tscheremissischen (Helsinki 1920). Çeremişçe'deki Çuvaşça kelimelere dairdir. 2. Die Tatarischen Lehnwörter im Tscheremissischen (Helsinki [1923]). Çeremişçe'deki Tatarca'dan alıntı kelimeler üzerinedir. J. R. Krueger bu çalışmaya bir dizin hazırlamıştır (Cheremis-Chuvash Lexical Relationship, An Index to Räsänen's Chuvash Loanword in Cheremis, Bloomington-The Hague 1968). 3. "Eine Sammlung von Mâni-Lidern aus Anatolien" (JSFOu., XLI/2, Helsinki 1926, s. 1-60). Bu makalede Erzurum, Trabzon ve Rize yörelerine ait 290 mani yer almaktadır. 4. "Chansons popularies turques du nordest de l'Anatolie" (SO, IV/2 [1931], s. 51). Trabzon, Rize ve Giresun'dan derlenmiş uzun halk türküleriyle destanları içerir. 5. "Türkische Sprachproben aus Mittel-Anatolien I: Sivas Vil" (SO, V/2 [1933], s. 151). 6. "Türkische Sprachproben aus Mittel-Anatolien II: Jozgat Vil" (SO, VI/2 [1935], s. 106). 7. "Türkische Sprachproben aus Mittel-Anatolien III: Ankara, Kaiseri, Kirsehir, Cankıiri, Afion Vil" (SO, VIII/3 [1936], s. 130). 8. "Türkische Sprachproben aus Mittel-Anatolien IV: Konja Vil" (SO, X/2 [1942], s. 82). 9. "Materialien zur Lautgeschichte der Türkischen Sprachen" (SO, XV [1949], s. 249). Türk lehçelerinin karşılaştırmalı ses bilgisiyle ilgilidir. 10. "Materialien zur Morphologie der Türkischen Sprachen" (SO, XXI [1957], s. 256). Türk lehçelerinin karşılaştırmalı morfoloji incelemelerinde benzerlikleri temel alan ilk eserdir. 11. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen (Helsinki 1969). Türk lehçelerinin ilk etimolojik sözlüğü denilebilecek olan eser 8000 kelimenin etimolojisini içermektedir. Eserde her kelimenin en eski biçimi, modern lehçelerdeki şekilleri madde başı olarak alınmış ve bu lehçelerdeki farklı anlamları kaydedilmiştir. Bazı kelimeler Ural dilleri ve diğer Altay dillerindeki biçimleriyle karşılaştırılmış, özellikle Moğolca, Tunguzca, Korece ve Fince ile akraba olması muhtemel örneklere yer verilmiştir. Sadece Türkoloji çalışmalarında değil Altayistik çalışmalarında da kullanılan sözlüğün indeksi daha sonra müellifin öğrencilerinden István Kecskeméti tarafından hazırlanmıştır (Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen II. Wörtregister [Helsinki 1971]). Gerhard Doerfer'in "Türkçe'nin İdeal Bir Etimolojik Sözlüğünün Nasıl Olması Gerektiği Hakkında Düşünceler" başlıklı makalesi (çev. İ. Çeneli, TDl., sy. 392-393 [1984], s. 366-374) bu sözlük için tamamlayıcı bir çalışma

sayılabilir (eserlerinin tamamı için bk. Koşay, tür.yer.).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 278-281; “Martti Räsänen”, TDl., IX/99 (1959), s. 140-142; N. Poppe, Martti Räsänen, CAJ, XXI (1977), s. 52-54; Hamit Zübeyr Koşay, “Martti Räsänen 25.6.1893 - 7.9.1976”, TTK Belleten, XLI/164 (1977), s. 749-764; Alâaddin Eser, “Finlandiyalı Bir Türkolog: Martti Räsänen, Helsinki’den Orta Anadolu’ya”, Müteferrika, sy. 3, İstanbul 1994, s. 165-170.

Oğuzhan Durmuş

RASATHÂNE

(رصد خانه)

Astronomi gözlemleri yapılan kuruluş, gözlemevi.

Arapça rasad (gözetleme) ve Farsça hâne (ev) kelimelerinden oluşan rasad-hâne-nin Arapça'sı beytü'r-rasad / marsaddır; Farsça'da rasad-gâh da kullanılır. İslâm tarihinde rasathâne ilk defa düzenli gözlemler yapmak üzere açılan, içinde çoğu müslüman astronomlar tarafından icat edilmiş gözlem araçları bulunan, matematikçi ve astronomların birlikte görev aldığı bir kurumdur. Bu tarife uyan ilk rasathânelerden önce, başka medeniyetlerde olduğu gibi kişisel gözlemevlerinin varlığına ve bunların tam donanımlı rasathânelere geçişte önemli bir rol oynadığına inanılmaktadır. Ebü'l-Hasan İbn Yûnus, en eski gözlemlerin Ahmed b. Muhammed en-Nihâvendî (VIII. yüzyıl) tarafından Cündişâpûr'da yapıldığını ve gözlem sonuçlarının günümüze ulaşmayan ez-Zîcü'l-müştemil adlı zîcinde kullanıldığını belirtir. Sistemli ve sürekli gözlemlere imkân veren ilk resmî rasathânelerin teşkili ise Halife Me'mûn dönemine (813-833) rastlamaktadır. Devlet rasathânelerinin kuruluşunun temelinde, hükümdarların müsbet ilim saydıkları astrolojiye ve dolayısıyla geleceğe dair işlerle ilgili alınacak tedbirlerin belirlenmesinde yıldızların güvenilir birer rehber olduğuna inanmaları yatmaktadır. Ancak ilmî araştırma hedefinin de önemli bir etken sayıldığı ve hassas gözlemlere dayanan yeni zîclerin düzenlenmesinin amaçlandığı da bilinen bir gerçektir.

Halife Me'mûn tarafından yaptırılan Bağdat'taki Şemmâsiye ve Dımaşk'taki Kāsiyûn, tesbit edilen en eski devlet rasathâneleridir. Bunlardan ilkinin daha önce açıldığı, Bağdat'taki Beytülhikme ile koordineli bir şekilde faaliyet gösterdiği, büyük çaplı gözlem araçlarına sahip olduğu anlaşılan Şemmâsiye Rasathânesi'nin Kāsiyûn Rasathânesi'nin açılmasıyla faaliyetlerini azalttığı ve çalışanlarının bir kısmının oraya gönderildiği tahmin edilmektedir.

Bîrûnî, Dımaşk'ta Kāsiyûn dağındaki Deyrimurrân Manastırı'nda 830 yılında kurulan Kāsiyûn Rasathânesi'nde 5 m. yüksekliğinde bir güneş saati ile iç yarıçapı 5 m. olan bir mermer duvar kadranının bulunduğunu haber vermektedir. Aslında Şemmâsiye'de elde edilen tecrübelere dayanarak orada başlamış olan çalışmaları tamamlamak üzere kurulan Kāsiyûn Rasathânesi'nde daha çok güneş ve ayla ilgili gözlemler yapılmış, bunun yanı sıra gezegenlere ve sabit yıldızlara dair birtakım araştırmalar yürütülerek bazı yıldızların bulunduğu konumlar tesbit edilmiştir. Bu rasathânelerde gerçekleştirilen gözlemlerin sonuçlarını, Yahyâ b. Ebû Mansûr el-Müneccim tarafından hazırlanan ve Zîc-i Şemmâsiyye olarak da bilinen ez-Zîcü'l-mümteḥan'da görmek mümkündür. Halife Me'mûn'un yaptırdığı devlet rasathânelerinde başlayan faaliyetlerin onun ölümüyle kesilmesi üzerine gözlemler daha düşük bir seviyede Benî Mûsâ, Sâbit b. Kurre, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Mâhânî, Bettânî ve İbn Emâcûr gibi astronomların özel rasathânelerinde sürdürülmüştür.

IV. (X.) yüzyılda astronomiye büyük ilgi duyan Büveyhî hükümdarlarından Şerefüddevle (983-989), Bağdat'taki sarayının bahçesine çok geniş ölçülü gözlem aletlerinin kullanıldığı büyük bir rasathâne yaptırdı. Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî ve Ahmed b. Muhammed es-Sâgānî gibi astronomların gözlem yaptıkları sanılan bu rasathâne, kendine has bir binaya sahip olması ve gözlem aletleriyle Me'mûn tarafından kurulan rasathânelere karşı üstünlük sağlamıştır. 416 (1025) yılı civarında Keykâvus Alâüddevle Muhammed'in desteğiyle Hemedan'da bir rasathâne kuran ve ölçümde dakikliği temin etmek için mikrometreye benzer bir alet kullanan İbn Sînâ gezegenlerle ilgili çeşitli gözlemler yapmıştır. Gözlem faaliyetleri X. yüzyıldan itibaren Mısır'da da görülmeye başlanmıştır. Ebü'l-Hasan İbn Yûnus'un Kahire'de Fâtımî halifeleri Azîz-Billâh ve Hâkim-Biemrillâh'ın desteğiyle kurduğu rasathânede küçük çaplı gözlem araçlarıyla çok sayıda gözlem yaptığı bilinmektedir. Ancak Mukattam dağında bulunan ve Dârülhikme'nin bir parçası olarak faaliyet gösterdiği anlaşılan bu rasathânenin İbn Yûnus'a mı yoksa devlete mi ait olduğu bilinmemektedir. Kahire'de Fâtımî vezirleri Efdal Şehinşah ve Me'mûn el-Batâihî'nin yardımlarıyla 1120-1125 yıllarında yine Mukattam dağında çok büyük bir rasathâne kurulmuş, fakat bu müessese Batâihî'nin ölümüyle kapanmıştır. Mağrib ve Endülüs'te rasathâne faaliyetlerine pek rastlanmamaktadır. Fas'ta bulunan ve Burcülkevâkib denilen XII. yüzyıla ait bir kulenin, Endülüs'te de ünlü

astronom Câbir b. Eflah tarafından 1184-1196 yılları arasında İşbîliye (Sevilla) Ulucamii minaresinin (halen Santa Maria Kilisesi'nin çan kulesi) bir rasathânenin gözlem kulesi gibi kullanıldığı bilinmektedir. Selçuklu Sultanı Melikşah'ın 467 (1074-75) yılında Ömer Hayyâm başkanlığında bir heyete kurdurduğu İsfahan Rasathânesi'nin İslâm bilim tarihinde önemli bir yeri vardır. Bu rasathâne Melikşah'ın vefatına kadar on sekiz yıl faaliyetine devam etmiş ve Celâlî takvimi ile Zîc-i Melikşâhî'nin hazırlanmasına ortam oluşturmuştur.

İslâm tarihinde tam teşkilâtlı ilk büyük rasathânesinin Merâga Rasathânesi olduğu söylenebilir. 657 (1259) yılında İlhanlı Hükümdarı Hülâgû tarafından Merâga'nın güneyindeki bir tepe üzerine yaptırılan bu rasathâne hükümdarın ikametine tahsis edilmiş bir köşk, cami, çok zengin kütüphane ve çeşitli hizmet binalarıyla bir külliye halindeydi. İçinde, geniş çaplı gözlem aletleri bulunan rasathânenin yöneticiliğini Nasîrüddîn-i Tûsî üstlenmiş, onunla birlikte Müeyyedüddin el-Urdî, Müeyyedüddin el-Mağribî ve Kutbüddîn-i Şîrâzî gibi astronom ve matematikçiler çalışmıştır. Yeni gözlemler yaparak bir zîc hazırlamak için kurulan rasathânedeki gözlem ve hesap faaliyetleri on iki yıl devam etmiş ve 670 (1271) yılında Zîc-i İlḫânî meydana getirilmiştir. Çalışan âlimler yanında içindeki gözlem aletlerinin büyüklüğü ve hassaslığı, yapılan gözlemlerin dakikliği, Merâga Rasathânesi'ni İslâm medeniyetinde en önemli gelişmelerin kaydedildiği rasathâne konumuna getirmiştir. Ayrıca burası vakıf gelirleriyle desteklenen ilk rasathâne idi; bu durum onun uzun süre çalışmasını ve halk tarafından kabul edilmesini sağlamıştı. Vakıf gelirlerinin tahsis edilmesinde gözlem faaliyetlerinin yanı sıra burada matematik eğitimi verilmesi de önemli rol oynamıştır. 703 (1304) yılı civarında yapılan yeni gözlemlerle Zîc-i İlḫânî'nin bazı hataları düzeltilmiş ve rasathânenin faaliyetleri 1339 yılına kadar devam etmiştir. Bu süre içerisinde Gāzân Han, Tebriz yakınlarında astronomi eğitimi de veren ikinci bir rasathâne yaptırmışsa da 717'ye (1317) kadar devam eden ve yine vakıf gelirleriyle desteklenen bu rasathâne Merâga Rasathânesi'ni etkilememiştir.

Semerkant Rasathânesi 823'te (1420) büyük gözlem araçlarıyla birlikte şehrin yakınındaki bir tepenin üzerine, aynı zamanda matematikçi ve astronom olan Timurlu Hükümdarı Uluğ (Bey) Gürgân tarafından kurulmuş, başta Uluğ Bey olmak üzere Kâşî, Kadızâde-i Rûmî ve Ali

Kuşçu gibi astronomlar burada gözlem yapmıştır. Rasathânede otuz yıl düzenli biçimde gözlemler yapılmış ve Arapça, Farsça, Türkçe olarak hazırlanan, hem İslâm dünyasında hem Avrupa'da uzun süre etkili olan Zîc-i Gürgânî (Zîc-i Uluġ Bey) adlı çalışma ortaya konulmuştur (bk. SEMERKANT RASATHÂNESİ).

İstanbul'da İslâm medeniyetinin son büyük rasathânesi olarak Takıyyüddin er-Râsıd'ın Sultan III. Murad'ın ve Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın desteğiyle 982 (1575) yılında inşaatını başlattığı rasathâne

iki yılda tamamlanmış ve hemen faaliyete geçmiştir. Ancak rasathâne uzun ömürlü olmamış ve 985'te (1577) görülen bir kuyruklu yıldızla ilgili talihsiz astrolojik yorum bahanesiyle toplumun bazı kesimlerinin gösterdiği tepki yüzünden 988'de (1580) yıktırılmıştır. Çağdaş kaynaklar bu olayın, Takıyyüddin'i destekleyen devlet adamlarının güçlerinin zayıfladığı bir dönemde rakiplerinin siyasî oyunları sebebiyle meydana geldiğini ifade eder. Bazı bilim adamları, bu rasathânenin organizasyonu ve gözlem aletlerinin yapısıyla Avrupa'nın en büyük çıplak göz gözlemcisi Tycho Brahe'yi etkilediğini ileri sürmektedir. XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde, kendini zamanındaki astronomi bilgilerini güncelleştirmeye ve bu alanda Sanskritçe, Farsça ve Arapça hazırlanmış zîclerle birlikte Avrupa'da basılmış eserleri de toplamaya adayan Hindistanlı mihrace II. Jai Singh Delhi, Ceypûr (Jaipur), Benâres, Uccain ve Mathûrâ şehirlerinde, Merâga ve Semerkant rasathânelerindeki gibi geniş çaplı beş büyük rasathâne inşa ettirmiş, ayrıca Zîc-i Uluġ Bey tarzında Farsça bir zîc hazırlatarak Zîc-i Cedîd-i Muḥammed Şâhî adını verdiği bu çalışmayı 1728'de Bâbürlü Hükümdarı Nâsırüddin Muhammed Şah'a sunmuştur. Modern astronomi anlayışında bir başlangıç olarak kabul edilen Paris Rasathânesi'nin kurulmasından yaklaşık bir asır sonra faaliyete geçen ve bazıları bugün de ayakta duran bu rasathâneler esas itibariyle İslâmî rasathâne geleneğini örnek almış, ancak onların gösterdiği başarıyı gösterememiştir.

VIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar İslâm dünyasında astronomi ve matematik alanlarında yapılan çalışmalar hiç şüphesiz modern astronomi ve matematiğin alt yapısını hazırlamış ve modern rasathâne anlayışının ana konularını, işlev ve yöntemlerini belirlemiştir. İslâm âlimlerinin rasat çalışmalarını hükümdarların astrolojik istekleri kadar kıble yönünün ve

ibadet saatlerinin tesbiti de etkilemiş, astronomlar daha dakik sonuçlar alabilmek için yüksek donanımlı rasathâneler kurma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu rasathâneler vasıtasıyla yapılan gözlemler ve matematiksel faaliyetlerle her iki bilim dalında da büyük mesafeler katedilmiş ve yeni icatlara yol açılmıştır. Rasathânelerin çok iyi düzenlenmiş bir organizasyonu, ilmî ve idarî personel kadroları, dakik gözlemler için özel aletleri, kütüphaneleri ve kesintisiz malî destekleri vardı. Rasathâne tabiri ve anlayışı gerçek anlamda ilk defa İslâm dünyasında ortaya çıktığı gibi olgunlaşma dönemini de bu medeniyetin sınırları içerisinde tamamlamış, bu haliyle Avrupa'ya intikal ederek modern rasathânelerin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âlât-ı Rasadiye Li Zic-i Şehinşahiye (haz. Sevim Tekeli, İTED, III/1-2 [1960] içinde), s. 1-30; Fatin Gökmen, Eski Türklerde Hey'et ve Takvim, İstanbul 1937, s. 3-40; Aydın Sayılı, Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Giyâsüddîn-i Kâşî'nin Mektubu, Ankara 1960; a.mlf., "A Letter of Al Kâshî in Ulugh Bey's Scientific Circle in Samarqand", Actes du IXe Congres International d'Histoire des Sciences, Barcelona 1960, s. 586-591; a.mlf., "The Importance of the Turkish-Islamic World in the History of the Observatory", The International Symposium on the Observatories in Islam (ed. Muammer Dizer), İstanbul 1980, s. 21-32; a.mlf., The Observatory in Islam, Ankara 1988, tür.yer.; a.mlf., "The Observation Well", DTCFD, II (1953), s. 149-156; a.mlf., "Kasiyûn Rasadhânesi Hakkında Bazı Bilgiler", TTK Bildiriler, V (1960), s. 252-257; a.mlf., "Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasadhânesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar", TTK Belleten, XXV/99 (1961), s. 397-445; a.mlf., "Rasadhâne", İA, IX, 627-632; Nâcî Ma'rûf, el-Merâṣıdü'l-felekiyye bi-Baġdâd fî ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Bağdad 1965; a.mlf., "Observatories in Baghdad", al-Aqlām, III/7, Baghdad 1967, s. 3-14; A. Süheyl Ünver, İstanbul Rasathanesi, Ankara, 1969; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 99-109; Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam,

Cambridge 1987, s. 80-88; G. de Young, “Observatories in the Islamic World”, Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 792-793; Yavuz Unat, “Takîyüddîn ve İstanbul Gözlemevi (Rasathanesi)”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, s. 277-288; Sevim Tekeli, “16. Yüzyılda Osmanlıların Astronomiye Yapmış Olduğu Katkılar”, Prof. Dr. Sevim Tekeli’ye Armağan: Makaleleri ve Bildirileri, Ankara 2006, s. 576-583; M. Fuad Köprülü, “XIII. Asırda Marâga Rasathanesi Hakkında Bâzı Notlar”, TTK Belleten, VI/ 23-24 (1942), s. 207-226; a.mlf., “Uluğ Bey”, İA, XIII, 29; Sayyid Sulaiman Nadvi, “Muslim Observatories”, IC, XX (1946), s. 267-281; E. S. Kennedy, “A Treatise on Astronomical Observational Instruments”, JNES, XX (1961), s. 98-108; D. Pingree, “The Persian Observation of the Solar Apogee in ca. AD 450”, a.e., XXIV (1965), s. 334-336; W. Hartner, “The Role of Observatories in the Ancient and Medieval Astronomy”, Journal for the History of Astronomy, VIII, Cambridge 1977, s. 1-11; G. Saliba, “The Astronomical Tradition of Maragha: A Historical Survey and Prospects for Future Research (13th Century Azerbaijan)”, Arabic Sciences and Philosophy, 1/1, Cambridge 1991, s. 67-100; Zakaria Virk-Kingston, “A Brief History of Observatories in the Islamic World”, Review of Religions, IX/9 (2001), s. 46-63; M. Münîr Sa‘deddin, “el-Merâṣıdü’l-felekiyye ʿinde’l-müslimîn ve delâletihâ fi’l-ʿuṣûri’l-vüsṭâ”, el-Meşriḳ, LXXVII/1 (2003), s. 151-169; İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 14, İstanbul 2003, s. 1-66; Salim Aydüz, “Uluğ Bey Zici’nin Osmanlı Astronomi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi”, Bilig, sy. 25, Ankara 2003, s. 139-172; a.mlf., “Osmanlı Astronomi Müesseseleri”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, II/4, İstanbul 2004, s. 411-453; C. A. Nallino, “Usturlab”, İA, XIII, 67-69; J. Samsó, “Marṣad”, EI² (İng.), VI, 599-602.

Salim Aydüz

RASATHÂNE-i ÂMİRE

(bk. KANDİLLİ RASATHÂNESİ).

RÂSİBÎ

(bk. ABDULLAH b. VEHB er-RÂSİBÎ).

RÂSİBİYYE

(الراسبيّة)

Muhakkime-i ûlâ'dan Abdullah b. Vehb er-Râsibî'nin (ö. 38/658) mensuplarına verilen ad

(bk. ABDULLAH b. VEHB er-RÂSİBÎ).

RÂSİHÎN

(الراسخون)

Şüphe ve tereddüde yer bırakmayacak şekilde kesin ve derin ilim sahibi kimseler anlamında Kur’an terimi.

Sözlükte “(bir şey) bulunduğu yerde yerleşip kalmak, sabit ve sağlam olmak, (bir konudaki bilgi) şüpheden uzak olup kesinlik kazanmak” anlamındaki rusûh kökünden türeyen râsih (sabit olan) kelimesinin çoğuludur (Lisânü’l-ʿArab, “rsḫ” md.; Ebü’l-Bekā, s. 465). Kurʾân-ı Kerîm’de iki yerde “er-râsihûn fi’l-ilm” terkibinde geçmekte (Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/162), hadislerde de aynı mânada kullanılmaktadır (Dârimî, “Ferâʾiż”, 8).

Mâtürîdî râsihînin “mütedârisîn” (bir konuyu karşılıklı müzakere edip araştırmak ve incelemek suretiyle derin bilgi sahibi olanlar), “mütesâbitîn” (sağlam bilgi sahibi olanlar) ve “nâtihîn” (zayıf ihtimalleri bertaraf edip güçlü bilgi elde edenler) kelimeleriyle yorumlandığını nakleder (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, II, 247). Râgıb el-İsfahânî, ilimde râsih mertebesine çıkan kimseyi “tereddüde düşmeyecek şekilde bilgisini sağlamlaştıran” diye belirttikten sonra Nisâ (4/162) ve Hucurât (49/15) sûrelerindeki âyetlere atıf yaparak râsihîni, “Allah’a ve resulüne, ayrıca Resûl-i Ekrem ile ondan önceki peygamberlere indirilen vahiylere iman edip hiçbir tereddüde düşmeyenler” diye açıklamıştır (el-Müfredât, “rsḫ” md.). Fahreddin er-Râzî ilimde râsih olanların Allah’ın zâtını, sıfatlarını ve Kur’an’ın O’nun kelâmı olduğunu kesin biçimde kavradıklarını, bir müteşâbihle karşılaştıklarında -zâhirî mânasının Allah’ın muradı olmadığına dair kesin delil bulunuyorsa- O’nun muradının zâhirî mânadan başka bir şey olduğunu bildiklerini, ayrıca zâhirî mânayı da inkâr etmediklerini belirtir (Mefâtîḥu’l-ġayb, VII, 178).

Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinden anlaşılacağı üzere Kur’an muhkem ve müteşâbih âyetlerden oluşmaktadır. Ashap ve tâbiînden itibaren İslâm âlimlerinin çoğu müteşâbihâtın te’vilini Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceğini kabul ederken bir kısmı da ilimde derinleşenlerin bu mânayı

bilebileceği kanaatini taşımıştır. Kaynaklarda, söz konusu iki görüşün taraftarları müteşâbihâta dair âyette yer alan “وما يعلم تأويله إلا الله والرّاسخون في العلم” kısmının cümle kuruluşunu farklı şekillerde anlamıştır. Müteşâbihâtı Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceğini söyleyenler “ve’r-râsihûne” diye başlayan kısmı yeni bir sözün başlangıcı kabul ederken diğerleri bunun “Allah” kelimesine atıf suretiyle bağlandığını ileri sürer. Bu ikinci anlayışa göre ilimde derinleşmiş olanlar da müteşâbihâtın yorumuna vâkıf olabilir (Taberî, III, 182-186; Fahreddin er-Râzî, VII, 166-178). Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren fetihlerin hızla genişlemesi, değişik inanç ve düşüncelere mensup kitlelerin İslâm dünyası içinde yer alması, bazı aşırı görüşlere sahip grupların oluşması, müslüman toplumun İslâm’ın nazarî ve amelî alanında yeni problemlerle karşılaşması sonucunda müteşâbih nasların te’vile tâbi tutulması âdeta zaruret haline gelmiştir. Ancak müteşâbihâtın tesbiti konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Genellikle duyu ve akıl yoluyla bilinemeyen ruh, melek, arş, kürsî, levh, kalem, sûr, sâat, dâbbetü’l-arz, cennet, cehennem gibi varlık ve olayların yanı sıra ilâhî zât ve sıfatların mahiyetine ilişkin nasların niteliği sadece Allah tarafından bilinen “mutlak müteşâbih” olarak kabul edilmiştir. Mâna ve muhtevasının bilinmesi bir delile veya yoruma bağlı olan nasların ise “izâfî müteşâbih” niteliği taşıdığı kanaatine varılmıştır. İlimde derinleşmiş âlimlerce İslâm’ın genel hüküm ve ilkeleri çerçevesinde dil bilimi verilerine de başvurularak yapılan yorumlar sayesinde ikinci tür müteşâbihlerin anlaşılabileceği genellikle kabul edilmiş, ancak yapılan yorumların kesin olamayacağına dikkat çekilmiştir (bk. MÜTEŞÂBİH; TE’VİL). Elmalılı Muhammed Hamdi ilimde derinleşenlerin eğilmeyen, eğrilikten hoşlanmayan, bildiğinin ve bilmediğinin farkında olabilen, bildikleri vasıtasıyla bilmediklerini çözümlemeye gücü yeten ilim erbabı olduğunu belirtir. Ona göre ilimde rüsûh sahibi olanlar muhkem ve müteşâbih âyetlerin hakikatine iman eder, fitne ve belâdan uzak durur, haddini bilir ve ilm-i ilâhîye havale edilmesi gereken hususları O’na havale eder (Hak Dini, II, 1044-1045).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu’l-beyân, III, 182-186; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 247; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1423/2003, I, 333; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân (nşr. Hâşim el-Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, II, 701; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VII, 166-178; XI, 105-107; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 465; Elmalılı, Hak Dini, II, 1044-1045.

Cihat Tunç

RÁSONYI, László

(1899-1984)

Macar Türkologu.

Macaristan'ın Liptószentmiklós şehrinde doğdu. 1921'de Pázmány Péter Katolik Üniversitesi'nden mezun olarak Macar tarihi uzman öğretmeni diplomasını aldı. Aynı yerde Türk filolojisi alanında Macarca belgelerdeki Kuman kişi adları üzerine doktora yaptı. Yüksek öğrenimi sırasında ünlü Türkolog Gyula Németh'in, Hungarolog Zoltán Gombocz'un ve öğrenimini tamamlamak için gittiği Berlin Üniversitesi'nde Bang Kaup'un öğrencisi oldu. 1921-1935 yıllarında Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'nde müdür yardımcılığı ve müdürlük görevlerini yürüttü. Aynı dönemde Berlin'deki Staatsbibliothek'te, Helsinki Üniversitesi Kütüphanesi'nde ve İstanbul Türkiyat Enstitüsü'nde araştırmalar yaparak Türkoloji sahasıyla ilgili malzeme topladı. 1922'den itibaren yayımlanmaya başlanan çalışmalarıyla üç defa Macar Bilimler Akademisi tarafından ödüllendirildi. Türk onomastiğinin temellerini oluşturma konusundaki gayretleriyle 1932'de aynı akademinin Feridun Bey ödülüne lâyık görüldü. Türk kişi adları üzerine yaptığı incelemeler hakkında konferans vermesi için 1934'te Türk Dil Kurumu tarafından Türkiye'ye davet edildi.

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Atatürk'ün tâlimatıyla kurulan Hungaroloji Kürsüsü hocalığını ve başkanlığı görevini almak üzere yine Atatürk'ün arzusuyla Türkiye'ye çağrıldı. 1942'ye kadar burada başta en eski Macar tarihi olmak üzere Macar dili ve edebiyatı dersleri verdi. Öğrencileri arasında M. Tayyip Gökbilgin'in de bulunduğu Rásonyi, Türk bilim dünyasına önemli isimler kazandırmasının yanı sıra buradaki en büyük hizmetlerinden biri ilmî çalışmalar için gerekli olan bir seminer kütüphanesi kurması olmuştur. Ünlü müzikolog Béla Bartók'un Türk halk müziği araştırmalarını organize etti ve destekledi. Macar hükümetinin kendisini Kolozsvár (bugün Romanya'da Cluj) Üniversitesi'nde ordinaryüs profesör olarak görevlendirmesiyle 1942 sonbaharında Türkiye'den ayrıldı. Koloszvár'da Türk dili ve tarihinin

okutulduğu Türkoloji Enstitüsü'nü kurdu. Savaş sebebiyle burayı terkettikten sonra 1947-1949 yılları arasında Balkan Enstitüsü'nde araştırmacı olarak görev yaptı. Bu enstitünün ilga edilmesiyle Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'ne

bilimsel danışman sıfatıyla tayin edildi. Burada Macar Doğu araştırmalarının temelini oluşturan Doğu Seksiyonu'nu kurmakla Türklük bilimi adına anlamlı bir misyon üstlendi. 1962'de emekli olan Rásonyi, Ankara Üniversitesi'nin daveti üzerine Hungaroloji Kürsüsü'ndeki profesörlük görevine döndü ve bu görevi sekiz yıl daha sürdürdü. Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu şeref üyeliğine seçildi, Cumhuriyet'in 50. yıl dönümünde devlet nişanı aldı. Aynı yıl Macar Bilimler Akademisi kendisine dil bilimi doktoru unvanını verdi. 4 Mayıs 1984'te Budapeşte'de öldü.

Rásonyi, Ortaçağ Macar tarihinin birçok probleminin çözülmesinde önemli bir işlevi olan Türk özel adlarının incelenmesi alanında kişi adlarını ad verme geleneklerine göre totemistik adlar, amaçlı adlar, tesadüfî adlar, teofor adlar, "hypochoristica"lar, kişilere bağlı olarak verilen adlar ve unvan adları şeklinde yedi grupta sınıflandırmış, Türk özel adlarını köken bilimi, anlam bilimi ve ses bilimi açısından incelediği gibi yapım ekleri ve bunlardaki morfolojik özellikler üzerinde durmuştur. İncelemeleri Türkçe'nin kelime hazinesi bakımından değerli sonuçlar vermiştir. Arkaik dönemde kullanılan çok sayıda kelimeyi de göstermiştir. Bu çalışmalarının Türk onomastiğinin kurulmasında çok değerli payı vardır. Türk onomastiği araştırmalarında Zoltán Gombocz'un Árpád hânedanı dönemi Türkçe kişi adlarına ilişkin çalışmasından ilham alarak Kıpçaklar'ın ve onlarla akraba olan, kitleler halinde Ortaçağ'da Macaristan'a yerleşen Kumanlar'ın adlarına ayrıca eğilmiştir. Bunları sınıflandırıp yorumlamakla denilebilir ki selefi olan Martinus Theodorus Houtsma ve Jean Sauvageot'yu geçmiştir. Macaristan Kumanları'na ait topladığı malzemeden önemli sonuçlar elde etmiş, Memlükler'le olan ilgilerine dikkat çekmiş ve Anadolu'daki bazı adlarla bağları olabileceği hususunu ortaya koymuştur. Aynı malzemeye dayanarak Rumen prensliklerinin kurulmasında ve yönetilmesinde Kuman unsurlarını göstermiştir (TKA, III-VI [1966-1969], tür.yer.). Bir Türk özel adları dergisinin yayımlanması için gayretleri olmuş ve Türk bilim adamlarının buna dair malzemeye ulaşılabilmesi için oldukça geniş bir

bibliyografya yayımlamıştır (TDe., I [1964], s. 71-101). Onomasticon Turcicum adını verdiği, yaklaşık 80.000 fişten oluşan Türkçe adlar katalogunun üzerinde ölümünden sonra bilim adamlarının çalıştığı bilinmektedir (Baski, tür.yer.). Ayrıca birçok dergide Türkoloji'nin çeşitli alanlarında 100'ü aşkın makalesi yayımlanmıştır (yayınlarının listesi için bk. TK, IX/105 [1971], s. 765-769).

Eserleri. 1. Macar Arkeolojisinde Hunlar, Avarlar, Macarlar (İstanbul 1938). Ural-Altay ailesinin üç mensubunun atlı kültürü ve bunların ortak özelliklerinden bahseder. 2. Dünya Tarihinde Türklük (Ankara 1942). İlk olarak daha küçük hacimde Magyar Szemle dergisi için Kırımlı fikir adamı Seydahmet Kırımer'in teşvikiyle hazırlanmıştı. Türk kavimleri tarihinin özeti olan bu kitap Türkiye'de ilk defa yetkili bir uzman tarafından yazılmış olması sebebiyle büyük ilgi uyandırmıştır. 3. Macarlar ve Türkler (Budapeşte 1944). İki ulus arasındaki tarihî ve kültürel ilişkilerin başlangıçtan 1940'lara kadar bir çerçevesini çizmiştir. 4. Török nyelvtan (Budapest 1960). Pratik Türkçe gramer kitabıdır. 5. Tarihte Türklük (Ankara 1971). Dünya Tarihinde Türklük adlı eserinin genişletilmiş şeklidir. 6. Hidak a Dunán (Budapest 1981). Tuna havzasında yaşayan Bulgar, Rumen ve Macarlar'ın geçmişinde Hun, Ogur, Avar ve Peçenek gibi Türk kavimlerinin oynadığı rolü, karşılaştırmalı dil biliminden faydalanarak ve bu ülkelerdeki kişi ve yer adlarının etimolojisini yaparak ortaya koymuştur (trc. Hicran Akın, Tuna Köprüleri, Ankara 1984). 7. Türk Devletinin Batıdaki Vârisleri ve İlk Müslüman Türkler (Ankara 1983).

BİBLİYOGRAFYA

L. Rásonyi, "Kuman Özel Adları", TKA, III-VI (1966-69), s. 71-144; I. Baski, A Preliminary Index to Rasonyi's Onomasticon Turcicum, Budapest 1986; "Prof. Dr. László Rásonyi'nin Hal Tercümesi", TK, IX/105 (1971), s. 763-769; L. Ligeti, "Le Professeur L. Rásonyi", AOH, XXVIII/1 (1974), s. 147-150; K. Zsuzsa, "László Rásonyi" (1899-1984), a.e., XXXVIII/1-2 (1984), s. 216-218; Şerif Baştav, "Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde Rásonyi'yi Anma Töreni (23 Ocak 2001)", TK, XXXIX/457 (2001), s. 8-

11; Hasan Eren, “Râsony”, TA, XXVII, 231-232; “Rasonyi, Laszlo”, TDEA, VII, 284-285.

Erdal Çoban

RASSÂ‘

(الرصّاع)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Kāsım er-Rassâ‘ el-Ensârî (ö. 894/1489)

Mâlikî fakihi.

Cezayir'de hüküm süren Abdülvâdî hânedanının başşehri Tilimsân'da doğdu. Dördüncü kuşaktan dedesi Tilimsân'daki büyük camiyi süsleyen meşhur bir marangoz ve nakkaş olduğundan "Rassâ‘" veya "İbnü'r-Rassâ‘" lakabıyla bilinir. Rassâ‘ ailesi Tunus'un halen bilinen soylu ailelerinden olup günümüze kadar birçok şahsiyet yetiştirmiştir. İlk tahsilini Tilimsân'da yapan Rassâ‘ burada 830 (1426-27) yılına kadar kıraat ve resm-i mushafa dair ilk bilgileri aldı ve 831'de (1427-28) ailesiyle birlikte Tunus'a gitti. Kur'an'ı ezberledikten sonra Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî ve ʿAḳīle adlı manzumeleriyle Mâlikî fıkhından İbn Ebû Zeyd'in er-Risâle'sini ezberledi, bu eserleri Ebü'l-Kāsım el-Burzülî'den okudu. Daha sonra Tunus'un önemli medreselerinden Şemmâiyye'de bu hocasının hadis derslerini takip ederek kendisinden icâzet aldı. Arap dili ve edebiyatı, akaid, hadis, tefsir, fıkıh ve fıkıh usulü, mantık, ferâiz ve matematik gibi ilimleri Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, Ebû Abdullah Muhammed er-Remlî, Ebü'l-Abbas es-Selâmî, Ebü'l-Kāsım el-Gırnâtî, Ebû Yûsuf Ya‘kūb el-Masmûdî ve Ebû Hafs Ömer el-Kılşânî'nin de aralarında bulunduğu birçok âlimden tahsil etti. 836-840 (1432-1436) yılları arasında Remlî'den özel dersler aldı, bu arada kızıyla evlendi. Öğrencileri arasında Ebü'l-Abbas Zerrûk el-Fâsî, Ebü'n-Nûr b. Ahmed es-Sûsî, Abdurrahman b. Muhammed el-Merînî bulunmaktadır. 865 (1461) yılında Hafsî hükümdarı tarafından ordu kadılığı (kazâü'l-mahalle) görevine tayin edildi. 875'te (1471) kādılenkiha (aile hukukuyla ilgili davalara bakan kadılık) görevine getirildi. 886 (1482) yılında kādılcemâa oldu. Bunun yanında Zeytûne Camii'nde imam-hatiplik, ayrıca müftülük ve ders verme görevlerini yürüttü. Bir süre sonra kadılık görevinden istifa etti. Vefatında evinin bitişiğinde kendisinin yaptırmış olduğu camiye defnedildi. Mezarı halen bu camide bulunmaktadır.

Eserleri. 1. el-Hidâyetü'l-kâfiyetü'ş-şâfiye li-beyâni ḥaḳāʾiḳi'l-İmâm İbn ʿArafe el-vâfiye (Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe). Rassâʻ bu eserinde İbn Arafe'nin fıkıhla ilgili el-Muḫtaṣar adlı eserinden

terimlerin tanımını çıkarıp genişçe şerhetmiş, bu tanımlara yöneltilebilecek eleştirileri etraflıca incelemiştir. Rassâʻın fıkıh konularına vukufunu ve kavram inceliklerine nüfuzunu ortaya koyan eser Mâlikî fakihleri arasında kabul görmüş, fıkıh terimleri ve kavramları konusunda temel kaynak sayılmıştır. Eser defalarca basılmıştır (nşr. Ahmed b. Me'mûn el-Hasenî, Fas 1317; nşr. Muhammed es-Sâlih en-Neyfer, Tunus 1350; Rabat 1412/1992; nşr. Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân - Tâhir el-Maʻmûrî, Beyrut 1413/1993). Sonuncu baskıya nâşirler müellif ve eseri hakkında geniş bir inceleme eklemişlerdir (bk. bibl.). 2. Fihrist. Hocalarının ve onlardan rivayet ettiği eserlerin adlarını kaydettiği ve 886 Rebîülevvelinde (Mayıs 1481) yazdığı bu eserinde Rassâʻ, Tilimsân ve Tunus'taki ilmî hayatından, hocalarının faaliyetlerinden, kendisinin ve babasının onlarla ilişkisinden, Tunus'un o dönemdeki kültürel yapısından söz eder (nşr. Muhammed el-Annâbî, Tunus 1967). 3. Teẕkiretü'l-muḥibbîn fî esmâʾi seyyidi'l-mürselîn (nşr. Muhammed Rıdvân Dâye, Ebûzabî 1423/ 2002). 4. Tuḥfetü'l-aḫyâr fî fażli'ṣ-ṣalâti ʿale'n-nebiyyi'l-muḫtâr (Tunus, Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, nr. 12, 2017). 5. el-Cemʿ ve't-taḳrîb fî tertîbi âyi Muġni'l-lebîb. Eserde, İbn Hişâm'ın gramerle ilgili Muġni'l-lebîb'inde örnek olarak verilen âyetler sûre sırasına göre tertip edilip açıklaması yapılmıştır (Tunus, Ahmediyye Ktp., nr. 4115). 6. Şerḥu Vaṣiyyeti'ş-Şeyḫi'ẓ-Ẓarîf (Tunus, Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, nr. 15456). 7. Şerḥu Cümel el-Ḫûnecî (Tunus, Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, nr. 18194). Rassâʻın diğer bazı eserleri şunlardır: et-Teshîl ve't-taḳrîb ve't-taṣḥîḥ li-rivâyeti'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (İbn Hacer'in Fetḥu'l-bârî adlı eserinin bir tür özeti), Tefsîr (muhtemelen tamamlanmamıştır), Aḥkâmü lev, İʿrâbü kelimeti'ş-şehâde, Ṣarfü Ebî Hüreyre, Esmâʾü'l-ecnâs ve aḥkâmühâ (13.500 salavatı içerir). Rassâʻın birçok fetvası Mâlikî fakihlerinin fetvalarını derleyen Venşerîsî'nin el-Miʿyârü'l-muʿrib'i gibi eserlerde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Rassâʻ, Fihrist (nşr. M. el-Annâbî), Tunus 1967, bk. neşredenin girişi; a.mlf., Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe: el-Hidâyetü'l-kâfiyetü'ş-şâfiye (nşr. M. Ebü'l-Ecfân - Tâhir el-Maʻmûrî), Beyrut 1413/ 1993, neşredenlerin girişi, s. 11-49; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü'l-Kudsî), VIII, 287-288; Ebû Abdullah ez-Zerkeşî, Târîḫu'd-devleteyni'l-Muvaḥḥidiyye ve'l-Ḥafṣiyye (nşr. M. Mâdûr), Tunus 1386/1966, s. 136, 143; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 216; İbn Meryem, el-Bustân fî ẕikri'l-evliyâʾ ve'l-ʿulemâʾ bi-Tilimsân (nşr. İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1326/1908, s. 283; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, II, 140; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb içinde), Kahire 1329, s. 323-324; Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî, el-Ḥulelü's-sündüsiyye, Tunus, ts. (ed-Dârü't-Tûnusiyye), s. 689; İsmâil et-Temîmî, Bernâmecü eʾimmeti Câmiʿi'z-Zeytûne, Tunus Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, nr. 1011; İbn Ebü'd-Dıyâf, İtḥâfü ehli'z-zamân, Tunus, ts. (Vizâretü'ş-şuûni's-sekāfiyye), VII, 64; Muhammed b. el-Hoca, Târîḫu meʿâlimi't-tevḥîd fi'l-ḳadîm ve fi'l-cedîd, Tunus, ts., s. 22; Serkîs, Muʿcem, I, 939; Îżâḥu'l-meknûn, I, 276; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 216; Muhammed es-Senûsî, Müsâmerâtü'ẓ-ẓarîf bi-ḥüsni't-taʿrîf, Tunus, ts., s. 108; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1971, s. 175-176; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 430-431; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, II, 358.

Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân

RAST

(راست)

Türk mûsikisinde bir perde ve makamın adı.

Rast Perdesi. Türk mûsikisi ses sistemi içinde ana seslerden biridir. Bugün kullanılmakta olan Batı notasındaki adı sol olup portenin alttan ikinci çizgisi üzerinde yer alır. Arel-Ezgi nazariyatına göre orta sekizlinin 15. perdesidir. Bu perde, portenin birinci aralığındaki fa (acem-aşiran) perdesine çift diyez veya portenin ikinci aralığındaki lâ (dügâh) perdesine çift bemol koymakla da elde edilebilir.

Rast perdesinin eski devirlerdeki adı "yegâh"tır (birinci yer). O dönemde bu ismin verilmesinin sebebi pek çok makamın bu perdede karar veriyor olması ve rast makam ve dizisinin ana makam ve ana dizi olarak kabul edilmesidir (nitekim Rauf Yektâ Bey'in nazariyatında da acemli rast dizisi ana dizidir). Sonraları yegâh adı onun bir tam dörtlü pest tarafında yer alan, portenin altındaki "re" sesine verilmiştir. Rast perdesinin bir sekizli tizine gerdâniye, bir sekizli pestine kaba rast adı verilir. Kevserî, Kantemiroğlu ve Nâyî Osman Dede'nin harf notalarında "ر", ebced notasında "ع" ve Safiyyüddin'in sisteminde "أ" ile gösterilen rast perdesi Hamparsum notasında "F" ile ifade edilmiştir.

Rast Makamı. Türk mûsikisinin en eski ve en yaygın makamlarının başında gelir. Klasik devirde rast ana makam ve dizisi de ana dizi olarak kabul edilmiş, Seydî'nin el-Matla'ında rast makamı için "ümmü'l-makāmât" denilmiştir. XV. yüzyıldan itibaren nazariyat kitaplarında makam anlatımına rast makamı ile başlandığı, ayrıca birçok güfte mecmuasının ilk faslının rast makamına ayrıldığı görülmektedir. Eski dönemlerde birbirine yakın makamların uşşak kolu, hicaz kolu gibi gruplandırılmasında rast da bir grup makamın "rast kolu" şeklinde adı olmuştur. Gerek sanat mûsikisi gerekse halk mûsikisinin büyük küçük her çeşit formunda yaygın biçimde kullanılmış olan rast makamının durağı rast (sol) perdesidir, seyri de mutlak şekilde çıkıcıdır. Dizisi rast perdesi üzerinde, yani yerindeki bir rast

beşlisine güçlü nevâ perdesi üzerinde bir rast dörtlüsünün eklenmesiyle oluşmuştur.

Ancak özellikle inici nağmelerde iniş cazibesiyle eviç (bakiye diyezli fa) perdesi yerine acem perdesinin kullanılmasıyla nevâ perdesi üzerinde bulunan rast dörtlüsünün yerini bûselik dörtlüsü alır ve dizi bu suretle yerinde, yani rast beşlisine nevâ perdesinde bûselik dörtlüsünün eklenmesiyle acemli rast dizisi adlı yeni bir dizi meydana gelir ki bu dizi rast eserlerin seyri esnasında sıkça kullanılır.

Rast makamının güçlüsü nevâ (re) perdesidir. Yarım karar bu perdede genellikle rast, bazan da bûselik çeşnisiyle yapılır. Makam asma kararlar bakımından da zengindir. Yerindeki rast beşlisinin durak perdesinin bir tanini üzerinde dügâh perdesinde uşşak dörtlüsü yer alır. Bu yakınlık dolayısıyla seyir esnasında bu perdede uşşak çeşnili asma kararlar yapılır. Dizinin üçüncü sesi olan segâh perdesinde de segâhlı veya ferahnâklı asma kararlar karakteristiktir ve sıkça karşılaşılır.

Rast makamı pest taraftan yegâh perdesine bir rast dörtlüsü getirilerek genişletilir. Bu dörtlü nevâdaki rast dörtlüsünün simetriğidir. Pest taraftan yapılan bu genişleme asma karar imkânını da arttırır ve hüseynî-aşiran perdesinde uşşaklı, yegâh perdesinde rastlı asma kararlar yapılır.

Rast ağır başlı, ihtişamlı, dinî duygular veren bir makam olduğundan pest taraftan genişletilmiştir. Fakat tiz taraftan da iki üç seslik bir genişleme gerekirse bu, durak perdesi üzerinde bulunan rast beşlisinin tiz durak gerdâniye perdesi üzerine aynen göçürülmesiyle elde edilir. Nota yazımında makamın donanımında si için koma bemolü, fa için bakiye diyezi yer alır, gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Rast makamının yedeni, portenin birinci aralığındaki ırak (bakiye diyezli fa) perdesidir. Makamın seyrine durak perdesinden, durak civarındaki seslerden veya pest taraftaki genişlemiş bölgenin seslerinden, yani dizinin pest tarafındaki seslerden başlanılır. Bu bölgede gezinildikten sonra orta bölgede dolaşılıp nevâ perdesinde yarım karar yapılır. Bu arada gerekli yerlerde asma kararlar da gösterilir. Nihayet bütün dizide ve istenirse genişlemiş bölgede dolaşılıp rast perdesinde rast çeşnisiyle ve yedenli tam karar yapılır.

Benli Hasan Ağa’nın devr-i kebîr ve sakīl usulündeki peşrevleri, Solakzâde Mehmed Hemdemî ve Tatyos Efendi’nin saz semâileri, Abdülkādir-i Merâgī’nin hafif usulünde, “İmşeb ki ruhaş çerâğ-ı bezm-i men büved” ve düyek usulünde, “Numûne îst be gûş-i sipihr-i halka-i hûr” mısraıyla başlayan kârları; Hatibzâde’nin, “Rast geldim murgzâr içre o şûh-i dilkeşe” ve Hamâmîzâde İsmâil Dede’nin (?), “Rast getirip fend ile seyretti hümâyı” mısraıyla başlayan kâr-ı nâtıkları; Hamâmîzâde İsmâil Dede’nin düyek usulünde, “Gözümde dâim hayâl-i cânâ” mısraıyla başlayan kâr-ı nevi; Tab‘î Mustafa Efendi’nin hafif usulünde, “Seyreyle o billûr-beden tâze firengi”, Zaharya’nın ağır çenber usulünde, “Reng-i mevc-i âb-ı zümürrüdden boyandı câmesi” mısraıyla başlayan besteleri; Taşçızâde Receb Çelebi’nin aksak semâi usulünde, “Çekmiş yüzüne (ruhuna) nikāb-ı işve” mısraıyla başlayan ağır semâisi; Hâfız Post’un, “Gelse o şûh meclise nâz ü teğâfül eylese” mısraıyla başlayan yürük semâisi; Tatyos Efendi’nin ağır aksak usulünde, “Çeşm-i cellâdın ne kanlar döktü Kâğıthâne’de”, Hacı Ârif Bey’in aksak usulünde, “Mükedder derd-i peyderpeyle şimdi”, Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin semâi usulünde, “Yine bir gülnihal aldı bu gönlümü” mısraıyla başlayan şarkıları; Itrî’nin, “Yâ habîbellah hâlik-ı yektâ tûyî” mısraıyla başlayan na’t-ı Mevlânâ’sı; Drağman Zâkiri Ahmed Efendi’nin düyek usulünde, “Bu şeb hurşîd-i evreng-i risâlet geldi dünyâya” mısraıyla başlayan tevşîhi ve Zekâî Dede’nin, “Tövbe edelim zenbimize tübtü ilallah, yâ Allah” mısraıyla başlayan ilâhisi bu makamda bestelenmiş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla‘, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 8a, 31a; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkik u Tahkik (trc. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 36; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 22; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 32, 36, 54-56; IV, 207-209; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 47; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 137-142.

İsmail Hakkı Özkan

RÂŞİD EFENDİ KÜTÜPHANESİ

Kayserili Mehmed Râşid Efendi tarafından XVIII. yüzyıl sonlarında Kayseri'de kurulan kütüphane.

Reîsülküttâb Mehmed Râşid Efendi'nin ulucaminin doğu duvarına bitişik olarak 1796'da yaptırdığı kütüphanesi için Rebîülâhir 1212 (Ekim 1797) tarihinde düzenlediği vakfiyesi daha önce kurulan kütüphanelerin vakfiyeleriyle büyük benzerlik gösterir. Râşid Efendi, kütüphanesine tayin ettiği üç hâfız-ı kütübe başka işlerle meşgul olmayıp devamlı şekilde kütüphanede bulunmaları için oldukça yüksek ücret tahsis etmiştir. Birinci hâfız-ı kütübün ücreti 120, ikincinin 100, üçüncünün 80 akçedir. Merkezden uzak bölgelerde kurulan diğer kütüphanelerde olduğu gibi Râşid Efendi Kütüphanesi'nde de personele ödemenin altı ayda bir yapıldığı görülmektedir. Vakfiyede hâfız-ı kütüblerin izinlerinin düzenlenmesi ve uygulanması için takip edilecek usul üzerinde ayrıntılı biçimde durulmuştur. Özellikle hac vb. yolculuklar için bir yıl gibi uzun süre izin alan hâfız-ı kütübün yerine bir vekil tayin edilmesi ve hâfız-ı kütübün ücretinin bu vekile ödenmesi şart kılınmıştır. Kütüphane personeline izin verilmesi yetkisi vakıf mütevellisine bırakılmıştır. Vakfiyeye göre cuma ve salı günleriyle iki dinî bayramda üçer gün dışında kütüphane her gün güneşin doğuşundan bir saat sonra açılacak ve batışından bir saat önce kapanacak, ayrıca öğle ve ikindi namazlarında tatil edilecektir. Vakfiyede hâfız-ı kütüblerin kütüphanede kitap okuyanlara nezaret etmeleri ve kitapların kirlenmesini, zedelenmesini önlemek için okuyucuları nazik bir şekilde denetlemeleri gerektiği belirtilmiştir. Râşid Efendi, kütüphanesinin nezaretini günlük 10 akçe karşılığında ulucaminin mütevellisine vermiş ve temizliğini yapıp hasır ve kilimlerini yaymakla vazifeli günlük 10 akçe ücretli ferrâşlık görevini de aynı caminin kayyımına bırakmıştır. Dönemin diğer kütüphanelerinde olduğu gibi Râşid Efendi Kütüphanesi'nde de kitapların ödünç alınarak kütüphane dışına çıkarılması kesinlikle yasaklanmıştır.

Râşid Efendi, kare şeklindeki kubbeli bir okuma salonu ile camiye açılan uzunca bir koridordan oluşan kütüphanesinin inşası bittiğinde kütüphanenin

koleksiyonunu da hazırlamıştı. Üzerlerinde bulunan vakıf mühründen kitapların 1211 (1796) yılında hazırlandığı anlaşılmaktadır. Vakfiye ise bir yıl sonra tescil ettirilmiştir. Masraf defterinden anlaşıldığına göre 1212'de (1797) kütüphaneye bir mangal satın alınmış, perde, sedir, sedir örtüsü ve yastık yaptırılarak tefrişi tamamlanmıştır. Râşid Efendi'nin, amcası Koca Ağa'ya gönderdiği bir mektuptan kütüphanede çalışan öğrencilerin kullanmaları için 1212 Cemâziyelevvelinde (Kasım 1797) Kayseri'ye yazı takımları gönderdiği öğrenilmektedir. Râşid Efendi Kütüphanesi'nin kitap mevcudu kuruluşunda 925'i yazma, on sekiz cildi basma olmak üzere 943 adetti. Daha sonraki tarihlerde yapılan bağışlar ve Matbah Emini Hacı Halil Efendi ile Erkiletli Mehmed Paşa kütüphaneleri koleksiyonlarının bu kütüphaneye nakliyle yazma kitap sayısı 1469'a ulaşmıştır. Râşid Efendi vakfın gelirlerinden bir kısmının kitapların eskiyen ciltlerinin tamiri için kullanılabileceğini vakfiyede belirtmiştir. Kütüphanenin çeşitli tarihlerde yapılan katalogları mevcuttur (Ahmet Okutan, Kayseri Umumî Kütüphanesi Râşid Efendi Kısmı Usul-i Hadis ve Hadis İlmine Ait Arapça Elyazma Eserler Kataloğu, İstanbul 1964; Ali Rıza Karabulut, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Türkçe-Farsça-Arapça Yazmalar Kataloğu, Kayseri 1982; Ali Rıza Karabulut, Kayseri Râşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesindeki Türkçe-Farsça-Arapça Yazmalar Kataloğu, Ankara 1995; Ali Rıza Karabulut - İ. Hakkı Mercan, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Türkçe, Farsça, Arapça Basmalar Kataloğu, Kayseri 1993; Ali Rıza Karabulut - H. Hüseyin Babayiğit, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi Türkçe, Farsça ve Arapça Basma Eserler Kataloğu, Kayseri 1993). Metin Yurdagür, kütüphanedeki Arapça akaid ve kelâma dair yazmaları Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi adlı çalışmasında tanıtmıştır (İstanbul 1989).

BİBLİYOGRAFYA

Reîsülküttâb Mehmed Râşid Efendi'nin 7 Rebîülevvel 1212 Tarihli Vakfiyesi, VGMA, nr. 579, s. 65-71; MÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Râşid Efendi Dosyası; Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334, s. 17-18; Kâzım Özdoğan, Kayseri Tarihi-Kültür ve Sanat Eserleri, Kayseri

1948, s. 107-110; Ahmet Okutan, Kayseri Umumî Kütüphanesi Râşid Efendi Kısmı Usul-i Hadis ve Hadis İlmine Ait Arapça Elyazma Eserler Kataloğu, İstanbul 1964; Ali Rıza Karabulut, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Türkçe-Farsça-Arapça Yazmalar Kataloğu, Kayseri 1982, s. 17; Kâzım Özyedekçi, "Râşid Efendi Kütüphanesi ve Yazma Eserler", Erciyes: Kayseri Halkevi Dergisi, sy. 59-60, Kayseri 1945, s. 3; a.mlf., "Râşid Efendi Kütüphanesi II", a.e., sy. 61-62 (1948), s. 3-10; Müjgân Cunbur, "Kayseri'de Raşid Efendi Kütüphanesi ve Vakfiyesi", VD, VIII (1969), s. 185-195.

İsmail E. Erünsal

RÂŞİD MEHMED EFENDİ

(ö. 1148/1735)

Osmanlı vak‘anüvisi, şair ve münşî.

İstanbul’da 1670 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Babası Bursa kadılarından Malatyalı Mustafa Efendi’dir. İyi bir eğitim gördü. Medrese tahsilinden sonra Şeyhülislâm Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi’den 22-23 yaşında iken mülâzım oldu. III. Ahmed’in tahta çıktığı yıl (1115/1703) hâriç medresesine girecek adayların imtihanla seçimi sırasında Râşid Efendi hizmet yılının az olması yüzünden imtihana giremedi (Târih, III, 119). Ertesi yıl açılan ruûs imtihanını kazanarak Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi tarafından ibtidâ-i hâric rütbesiyle Hacı İlyas Medresesi’ne tayin edildi. Üç yıl sonra hareketi hâric rütbesiyle Ambar Gazi Medresesi’ne, 1123’te (1711) ibtidâ-i dâhil rütbesiyle Halil Paşa Medresesi’ne geçti.

Sadrazam Damad / Şehid Ali Paşa tarafından 1126 (1714) yılı başlarında vak‘anüvislik görevi verilen Râşid Mehmed Efendi’ye III. Ahmed’in tahta geçmesinden itibaren olayları yazması emredildi. Aynı yılın şâbanında (Ağustos 1714) hareketi dâhil rütbesiyle Hadım Hasan Paşa Medresesi’nde görevlendirildi. Bu arada kendisine yapılan nişancılık teklifini rahatsızlığı sebebiyle kabul etmedi. Vak‘anüvis sıfatıyla katıldığı Mora seferinde yarımadanın fethi münasebetiyle bir fetihnâme kaleme aldı. Sefer dönüşü Sahn-ı Semân müderrisliğine yükseltilen Râşid Efendi 1128 (1716) yılındaki Varadin seferine de katıldı. O yılın receb ayında ibtidâ-i altmışlı rütbesiyle Hânkāh-ı Ka‘riye Medresesi’ne terfi ettirildi. Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa’nın sadrazamlığı sırasında da (1130/1718) vak‘anüvislik görevinde kaldı, onun emriyle vekāyi‘nâmesini Naîmâ’nın bıraktığı yerden başlattı. 1130 Şevvalinde (Eylül 1718) hareketi altmışlı rütbesiyle Bayram Paşa Medresesi’ne tayin edildi; iki yıl sonra da Büyük Ayasofya Medresesi’ne nakledildi. Bu sırada askerî kassâmlık, 1135’te (1723) İstanbul ruûsunun sonuncu rütbesi olan Süleymaniye müderrisliği ve bunun yanı sıra Haremeyn müfettişliği görevleri verildi. Böylece medresenin bütün aşamalarını tamamladı ve 1135 Ramazanında (Haziran 1723) Edirne

pâyesiyle Halep kadılığına gönderildi. Vak‘anüvisliğe de Çelebizâde Âsım Efendi getirildi. Halep’e hemen gidemeyen Râşid Mehmed Efendi, kadılık başkâtibi Gürânî Ahmed Efendi’ye mektup göndererek işleri vekâleten yürütmesini istedi. Kendisi ancak 18 Zilkade’de (20 Ağustos) Halep’e vardı. 1 Rebîülevvel 1137 (18 Kasım 1724) tarihinde bu görevden ayrıldı.

İran’la Osmanlı Devleti arasındaki münasebetlerin bozulmaya yüz tutması üzerine İran Hükümdarı Eşref Şah nezdine elçi olarak yollandı. İbrâhim Paşa tarafından İran şahına gönderilecek mektubu bizzat kaleme almıştı. Bu arada kendisine Mekke pâyesi verildi, ayrıca rütbesi seyfiyeye çevrilerek Rumeli beylerbeyiliği pâyesi tevcih edildi (7 Zilhicce 1140 / 15 Temmuz 1728). İsfahan’da elçilik vazifesini yerine getirip İstanbul’a dönünce tekrar ilmiye sınıfına alındı. Bu sırada İstanbul’da kıtlık baş göstermiş, kıtlığın sebebi de o zamanlar İstanbul kadısı olan Zülâlî Hasan Efendi’nin uğursuzluğuna bağlanmıştı. Zülâlî Hasan Efendi görevine sekiz ay daha devam ettikten sonra bu dedikodular vezirlerin de emellerine uygun düştüğünden İstanbul kadılığından alındı ve yerine Râşid Mehmed Efendi getirildi (10 Zilhicce 1141 / 7 Temmuz 1729). İstanbul kadılığı III. Ahmed devrindeki son görevi oldu ve

1 Muharrem 1143 (17 Temmuz 1730) tarihinde azledildi.

1143 (1730) yılında patlak veren Patrona İsyanı’nda Damad İbrâhim Paşa öldürüldü ve III. Ahmed tahttan indirildi. Birçok devlet adamı, edip, şair ve sanatkâr gibi Râşid Mehmed de bu hadiselerden olumsuz etkilendi; İstanköy adasına sürüldüyse de birkaç gün sonra affedildi. Ancak 21 Şevval 1143 (29 Nisan 1731) tarihinde önce Bursa’ya, ardından Limni adasına sürüldü. Üç yıllık sürgün hayatının son yılını Bursa’da geçirdi, 1146’da (1733-34) Üsküdar’daki yalısında oturmak şartıyla İstanbul’a dönmesine izin verildi. Patrona Halil ve adamlarının ortadan kaldırılması üzerine tekrar göreve başladı ve Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi’nin ardından Anadolu kazaskerliğine getirildi (6 Rebîülevvel 1147 / 6 Ağustos 1734). Bu görevde bir yıl kalabildi. 18 Safer 1148 (10 Temmuz 1735) tarihinde vefat etti. İstanbul’da Zincirlikuyu’da, oğlu İbrâhim Edhem Efendi’nin konağı civarındaki kayınpederi İdris Efendi’nin hazîresine (Karagümrük caddesi) ve onun kabri yakınına defnedildi. Mezar taşındaki, “Ola Râşid Efendi’nin mekânı evc-i illiyyîn” mısraı ebced hesabıyla ölüm tarihini verir.

Çağdaşlarınca şiir ve inşadaki gücüyle anılan Râşid Efendi daha çok tarihçi kimliğiyle tanınır.

Râşid Mehmed Efendi, Lâle Devri'nde Sâdâbâd gibi yerlerde yapılan eğlencelere katılmış ve şiirlerini bu ortamda yazmıştır. Topkapı Sarayı'ndaki olayları yakından takip etmiş, sultan düğünlerine, ziyafetlere, saz ve helva meclislerine şahit olmuş, bu olayları özellikle tarih manzumelerinde kaydetmiştir. Şiirlerinde hikemî tarz hâkimdir. İnsanın aklını hedef alan, ideal duygu, düşünce, inanç gibi konularda şiirler yazmıştır. Şiirlerinde coşkun bir lirizm göze çarpar. Darbımesel niteliğindeki hikemî ifadeleri sıkça kullandığı görülür. Şiir anlayışının şekillenmesinde Nâbî ve Sâib'in önemli etkileri vardır. Söz onun için bir "nâdire"dir. Şiirde neşe dolu tabirlerin olması gerektiğini belirtir. Bunun yanında lafız ve mâna hakkındaki düşüncelerini, sözün bir kalıp olduğunu, anlamın buna ruh verdiğini söyler. Gazellerinde rindâne bir anlayış sergiler. Söyleyişlerinde sebk-i Hindî akımının ağır, külfetli anlatım ve zincirleme tamlamalarına rastlanır. Bazı manzumelerinde Farsça kelimelerin çokluğu dikkati çeker.

Eserleri. 1. Sıhhatâbâd (Sıhhatnâme). Sultan III. Ahmed'in geçirdiği ağır bir hastalıktan kurtulması üzerine mesnevi tarzında yazılıp kendisine sunulmuştur. Yaklaşık 1500 beyitten oluşan eserin İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 2891) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Revan Köşkü, nr. 826) kütüphanelerinde nüshaları vardır. 2. Münşeât. Râşid Efendi'nin bütün mektuplarını toplayan bir külliyat mevcut olmayıp ayrı zamanlara ait iki mecmuası bilinmektedir. Bunlardan biri, büyük kısmı Halep kadılığı sırasında İstanbul'a veya kadılığına bağlı nâiblere yazdığı altmış mektuptan oluşur. Diğeri ise İran elçiliği sırasında kaleme aldığı mektupları ihtiva eder (bk. Baysun, IX [1951], s. 145-150). 3. Fetihnâme. Râşid Efendi, 1127 (1715) Mora zaferi dolayısıyla yazdığı elliye yakın fetihnâmenin taşradaki görevlilere ve komşu ülkelere gönderildiğini bildirmişse de (Târih, IV, 170) bunlardan yalnız ikisi tesbit edilebilmiştir. 4. Vakfiyeler. Aynı zamanda iyi bir hattat olan Râşid Efendi, III. Ahmed Kütüphanesi, Nevşehirli İbrâhim Paşa'nın Şehzadebaşı İmareti ile Nevşehir İmareti vakfiyelerini kaleme almıştır. 5. Târih. Râşid Efendi'nin vak'anüvisliği döneminde (1126-1135/1714-1723) kaleme aldığı Vekāyi'nâme'si Naîmâ tarihinin devamı mahiyetinde olup 1071-1134 (1660-1722) yılları arasındaki olayları

kapsamaktadır. Esere önce Şehid Ali Paşa'nın emriyle 1115'te (1703) başlamış, ardından Damad İbrâhim Paşa'nın emriyle 1071-1115 (1660-1703) olaylarını da eklemiştir. Halep kadılığına tayini üzerine yerine getirilen Çelebizâde Âsım Efendi onun kaldığı yerden devam etmiştir. Tayin tarihinden önceki elli beş yıllık vukuatı da ihtiva eden eserin başlıca kaynakları Râşid Efendi'nin bizzat gördükleri ve duydukları ile resmî belgeler, vekāyi'nâmeler vb. eserlerdir. Bu sonuncular arasında Naîmâ'nın müsveddeleri, Fındıklılı Silâhdar Mehmed Ağa'nın Zeyl-i Fezleke ve Nusretnâme'si, Kara Mehmed Paşa'nın Viyana (1076/1665), Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Paris (1133/ 1721) ve Dürrî Ahmed Efendi'nin İran (1134/1722) sefâretnâmeleri zikredilmektedir. Vekāyi'nâme'nin 1082-1115 (1671-1703) yıllarına dair ilk iki cildi için hemen hemen aynen Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Zübde-i Vekāyiât'ı kullanılmıştır (nşr. Özcan, neşredenin girişi, s. LXII vd.). Râşid Târihi iki defa basılmıştır (1153, 1282); bunlardan ilki üç, ikincisi beş cilttir. 6. Divan. Türkiye kütüphanelerinde yirmi dört nüshası tesbit edilen divanın yurt dışında da beş nüshası vardır. Şiirlerin sayısı nüshalara göre değişiklik arzetmektedir. Divan nüshaları incelendiğinde otuz kaside, elli altı tarih manzumesi, 264 gazel, on üç beyit, sekiz kıta, bir manzum arz-ı hâl, on bir lugaz, on dokuz matla', on bir müfred, on iki rubâî, beş şarkı, bir tahmîs, Mahtûmî Vahîd adlı bir şairin divanı için yazılmış bir manzum takriz ve bir terciibendin bulunduğu görülür. Divanın bazı nüshaları Âtıf Efendi (nr. 2073/1), Edirne İl Halk (Ahmed Bâdî, nr. 2188), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 414; İbnülemin, nr. 3084), Süleymaniye (Hafîd Efendi, nr. 343), Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 891) kütüphaneleriyle Millî Kütüphane'de (nr. 190) kayıtlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, neşredenin girişi, s. LXII-LXXXVII; Safâî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 3215; İsmâil Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr Zeyli, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, vr. 21-22; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, IV, tür.yer.; Râşid, Târih, I, 4-10; III, 119

vd.; IV, 170; V, 449-454; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 260-263; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 5 vd., 348, 353 vd., 589-590, 615 vd.; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ’sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 107-111; Karslızâde Cemâleddin Mehmed, Osmanlı Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 44-45; Sicilli Osmânî, II, 351; Osmanlı Müellifleri, III, 55-57; Ali Kemâl, Râşid Müverrih mi? Şair mi?, İstanbul 1334; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 302-328; a.mlf., Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 108, 118-119, 152-153; a.mlf., Lâle Devri, İstanbul 1937, tür.yer.; Münir Aktepe, Patrona İsyanı 1730, İstanbul 1958, tür.yer.; a.mlf., “Vak‘anüvis Râşid Mehmed Efendi’nin Eşref Şah Nezdindeki Elçiliği ve Buna Tekaddüm Eden Siyasî Muhâbereler”, TM, XII (1955), s. 155-178; Babinger (Üçok), s. 294-295; Halit Biltekin, Vak‘anüvis Râşid Efendi ve Divanının Tenkitli Metni (yüksek lisans tezi, 1993), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fatih Günay, Râşid (Vak‘anüvis): Hayatı, Edebî Kişiliği, Divanının Tenkitli Metni ve İncelemesi (doktora tezi, 2001), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Orhan Köprülü, “Râşid Tarihinin Kaynaklarından Biri: Silahdar’ın Nusretnâmesi”, TTK Belleten, XI/43 (1947), s. 473-487; M. Cavid Baysun, “Müverrih Râşid Efendi’nin İran Elçiliğine Dâir”, TM, IX (1951), s. 145-150; M. Kemal Özergin, “Râşid”, İA, IX, 632-634; Christine Woodhead, “Rāshid”, EI^2 (İng.), VIII, 441.

Fatih Günay

RÂŞİD-BİLLÂH

(الراشد بالله)

Ebû Ca‘fer er-Râşid-Billâh el-Mansûr b. el-Fazl el-Müsterşid-Billâh el-Abbâsî (ö. 532/1138)

Abbâsî halifesi (1135-1136).

501'de (1107) doğdu. Babası Müsterşid-Billâh, annesi Huşf adlı bir câriyedir. On iki yaşında iken babası tarafından veliaht ilân edildi (2 Rebîülâhir 513 / 13 Temmuz 1119). Babasının öldürüldüğü haberi Bağdat'a ulaşınca yakın akrabalarını ve kardeşlerini tevkif ettirdi, ardından Râşid-Billâh lakabıyla hilâfet makamına geçti (27 Zilkade 529 / 8 Eylül 1135). Abbâsî hânedanına mensup yirmi bir kişiyle birlikte ulemâ, eşraf, devlet erkânı ve halkın da katıldığı biat merasiminde Şeyh Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî halifeye biat edip nasihatte bulundu (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 28). Sultan Sencer ile, başlangıçta ona karşı çıkan ve halifelerin sadece dinî konularla uğraşmasını isteyen Irak Selçuklu Sultanı Mes‘ûd b. Muhammed Tapar da Bağdat şahnesi Beyaba'ya haber gönderip Râşid-Billâh'a biat edilmesini istedi.

Sultan Mesud, bir süre sonra Yarınkuş ez-Zekevî'yi Râşid-Billâh'a gönderip daha önce babasının vermeyi vaad ettiği 400.000 dinarı istedi. Râşid-Billâh hazinenin yağmalandığını ve bu kadar para olmadığını söyleyip isteği reddetti. Yarınkuş, kendisini destekleyen Bekciyye emîrleri ve Bağdat şahnesiyle beraber Dârülhilâfe'ye saldırıp parayı zorla almaya kalkışınca halife gerekli tedbirleri aldı. Taraflar arasındaki savaş hilâfet ordusunun galibiyetiyle sonuçlandı. Selçuklu askerleri geceleyin hükümet sarayını yağmalayarak şehri terkettiler (Muharrem 530 / Ekim-Kasım 1135). Bu olay üzerine mahallî emîrler Sultan Mesud'a isyan edip halifeyi desteklemeye karar verdiler. Melik Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed Tapar da onlarla birlikte olmak amacıyla Azerbaycan'dan Bağdat'a hareket etti. 4 Safer 530'da (13 Kasım 1135) Bağdat'a gelen Melik Dâvud hükümet sarayında konakladı. Musul Atabegi İmâdüddin Zengî de Dâvud'un

saflarına katılmak için Bağdat'a geldi. Kazvin Emîri Bâzdâr Yarınkuş, İsfahan Emîri Alp Kuş el-Kebîr, Hille Emîri Sadaka b. Dübeys b. Sadaka, Tüster Emîri Porsuk b. Porsuk, Merâga Emîri Aksungur el-Ahmedîlî'nin oğlu ve diğer bazı emîrler de onlara iştirak etti. Melik Dâvud, Bağdat'ta halife tarafından Mesud'un yerine sultan ilân edildi ve adına hutbe okundu (14 Safer 530 / 23 Kasım 1135). Dâvud daha sonra Bâzdâr Yarınkuş'u Bağdat şahneliğine tayin etti. Râşid-Billâh'ın bir süre sonra Üstâdüddâr Nâsırüddin Ebû Abdullah, Cemâlüddevle İkbâl ve ileri gelen bazı devlet adamlarını tutuklaması huzursuzluğa sebep oldu. İmâdüddin Zengî araya girip halife ile devlet adamlarını uzlaştırdı. Râşid-Billâh, Sultan Dâvud ve İmâdüddin Zengî birbirlerini destekleyeceklerine dair yemin ettiler. Halife İmâdüddin'e 30.000 dinar verdi. Bu gelişmeler üzerine Sultan Mesud halifeye haber gönderip kendisini tanımadığını ve yerine Ali evlâdından birini halife ilân edeceğini bildirdi.

Sultan Mesud'un halifeyle savaşmak için yola çıktığını duyan Dâvud ile İmâdüddin Zengî Bağdat'tan ayrıldı. Bu arada halife Dâvud'a ve diğer emîrlere haber gönderip Bağdat'ta toplanmalarını istedi. Mesud'un elçi yollayıp halife ve müttefiklerini tehdit etmesi üzerine yapılan toplantıda Mesud ile savaşmaya karar verildi. Sultan Mesud bir süre sonra ordusuyla Bağdat'a gelip şehri kuşattıysa da bir neticeye ulaşamadı ve Hemedan'a dönmek için yola çıktı. Nehrevan'a geldiği sırada Vâsıt Emîri Torumtay sultanın emrine gemiler tahsis ederek Dicle'yi geçip Bağdat'ın batı yakasını işgal etmesine yardımcı oldu. Bu beklenmedik gelişme karşısında zor durumda kalan müttefikler dağıldı. Dâvud Azerbaycan'a hareket etti, Halife Râşid, İmâdüddin Zengî ile birlikte Musul'a, oradan Nusaybin ve Sincar'a gitti. Artuklular'dan, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud ile Dânişmendli Melik Muhammed'den yardım istediyse de bir sonuç alamadı. Bağdat'a giren Sultan Mesud askerlerinin yağmaya teşebbüs etmelerine izin vermedi (15 Zilkade 530 / 15 Ağustos 1136). Râşid-Billâh'a da haber gönderip Bağdat'a dönmesini istedi, ancak halife bunu kabul etmedi. Sultan Mesud, Sultan Sencer ile haberleşip Râşid'in yerine yeni bir halife seçmek istediğini bildirdi. Sultan Sencer ona Müsterşid-Billâh devrinin ileri gelen devlet adamlarından Şerefeddin Ali b. Tırâd ez-Zeynebî, Kâtibülinşâ Sedîdüddevle İbnü'l-Enbârî, hazinedar Kemâleddin Hamza b. Talha ile görüşmesini ve onların uygun gördüğü birini halife seçmesini tavsiye etti. Bunun üzerine Sultan Mesud fukaha ve kadıları toplayıp onlara Halife

Râşid'in kendi hattıyla yazılmış bir ahidnâmeyi gösterdi. Halife bu ahidnâmede asker topladığı, sultana karşı sefere çıktığı ve sultanın adamlarıyla silâhlı mücadeleye giriştiği takdirde hal'edilmiş sayılmayı kabul ettiğini ifade ediyordu. Âlimler ve kadılar da Râşid'in halifelikten hal'edilmiş olduğuna dair fetva verdiler (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 42). Şâfiî Kadısı Ebû Tâhir İmâdüddin İbnü'l-Kerhî'nin huzurunda okunan bu fetva üzerine Sultan Mesud, Halife Râşid'in adını hutbelerden çıkarttı. Halife Müstazhir-Billâh'ın oğlu Ebû Abdullah Muhammed, Muktefî-Liemrillâh adıyla halife ilân edildi (18 Zilkade 530 / 18 Ağustos 1136).

Râşid-Billâh, Musul'da bulunduğu sırada İmâdüddin Zengî'nin Sultan Mesud ile gizlice anlaşmasından korkup Sultan Sencer'e bir mektup yazdı ve ondan yardım istedi. Sultan Sencer'den olumlu cevap alınca Azerbaycan istikametinde yola çıkarak Merâga'ya ulaştı. Bu sırada Fars Emîri Mengüpars, onun Hûzistan nâibi Emîr Bozaba, Halhal Emîri Abdurrahman b. Togayürek ve Melik Dâvud, Sultan Mesud'un kendilerine zarar vermesinden korktukları için Râşid-Billâh'ı yeniden halife yapmaya karar verdiler. Râşid-Billâh bunu kabul etmekle beraber askerî harekâta fiilen katılmadı. Sultan Mesud bu ittifaktan haberdar olunca üzerlerine

yürüdü ve onları mağlûp ettikten sonra Azerbaycan'a yöneldi. Râşid-Billâh, Melik Dâvud ve Bozaba ile Hemedan'a gitti, buradan Dâvud ile beraber Hûzistan'a geçti. Onların el-Cezîre'ye yaklaştıklarını duyan Mesud erken davranıp Bağdat'a gitti. Ümitsizliğe kapılan Dâvud Fars'a döndü. Tek başına kalan Râşid-Billâh, İsfahan'da yatağında sonradan bâtınî oldukları anlaşılan Horasanlı hizmetkârları tarafından öldürüldü (25 Ramazan 532 / 6 Haziran 1138). Cenazesi İsfahan dışındaki Cey (Şehristan) Camii'nde türbesi için ayrılan yerde defnedildi. Yâkūt el-Hamevî ve Bündârî daha sonra yapılan türbenin yörenin en muteber ziyaret yerlerinden biri olduğunu kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 256-257, 259, 264, 267; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid: A Muslim Principality in Crusader Times (trc. C. Hillenbrand), İstanbul 1990, s. 69, 72-74, 76-78, 80-81, 138; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi'l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 222-224; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 50-52, 54-62, 76; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 219-220; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 75-76; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 235; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 538, 560; XI, 27-28, 35-37, 40, 42, 47, 60-63; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 48-55; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 162, 164, 167, 169-170; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/ 1, s. 82, 157-158, 167, 168, 189, 237; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1954, II, bk. İndeks; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Frankfurt 1993, s. 120, 195, 204, 327-328; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)", CHIr., V, 127-129; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, s. 41-45; Eric J. Hanne, The Caliphate Revisited: The Abbasids of 11th and 12th Century Baghdad (doktora tezi, 1998), The University of Michigan, s. 338-345; Faruk Sümer, "Mes'ûd", İA, VIII, 135-138; a.mlf., "Mes'ûd b. Muhammed Tapar", DİA, XXIX, 350-351; K. V. Zetterstéen, "Râşid Billâh", İA, IX, 634-635; Carole Hillenbrand, "al-Rās̲h̲id", EI² (İng.), VIII, 439-440; Osman Gazi Özgüdenli, "Müsterşid-Billâh", DİA, XXXII, 146.

Abdülkerim Özaydın

RÂŞİDÎLER

(آل راشد)

XI-XIII. yüzyıllarda Hadramut'ta hüküm süren müslüman bir hânedan.

Benî Kahtân'a mensup olduğundan Kahtânîler (Devletü Benî Kahtân) olarak da bilinen Râşidî hânedanı V. (XI.) yüzyılda Kahtân b. Avm b. Ahmed b. Avm tarafından Terîm'de kuruldu ve bazı aralıklarla yaklaşık üç asır boyunca hâkimiyetini sürdürdü. Râşidîler, bu dönemde Hadramut bölgesinde hüküm süren diğer küçük hânedanlar gibi zaman zaman genişleme siyaseti takip ederek Terîm dışındaki şehirleri ele geçirdi, bazan da rakipleri karşısında geri çekilmek zorunda kaldı. Hadramut'ta İbâzî hâkimiyetinin zayıflamasının ardından kurulan hânedanın ilk yılları hakkında yeterli bilgi yoktur. 440'tan (1048) sonra öldüğü kaydedilen Kahtân b. Avm'ın yerine oğlu Ahmed geçti. Benî Nehd ile devamlı mücadele halinde olan Ahmed yenilgiye uğrayıp 467'de (1075) Terîm'i terketmek zorunda kaldı ve ertesi yıl Demmûn'da vefat etti. Hânedanın başına geçen Fehd b. Ahmed 480'de (1087) Hadramut bölgesinde hâkimiyet kuran İbn Mencûh ez-Zafârî'ye tâbi oldu ve 528'de (1134) öldü. Onun ardından oğulları Şec'ane (ö. 531/1137), Avvâm (ö. 539/1144) ve Fâris (ö. 547/1152) hükümdarlık yaptı. Fâris'ten sonra yeğeni Râşid b. Şec'ane iktidarı ele geçirdi. Terîm'de pek çok imar faaliyetinde bulunan Râşid, uzun süren iktidarı döneminde Hadramut'taki kabilelerle ve bölge dışından yapılan hücumlarla uğraşmak zorunda kaldı. 575'te (1179) Hadramut'a saldıran Eyyûbîler'den Turan Şah'ın nâibi Osman ez-Zencîlî'ye (ez-Zencârî) karşı Şibâm hâkimiyle ittifak yaparak direnen Râşid yenilerek esir alındı, oğlu Şec'ane ve diğer hânedan mensupları ile birlikte Aden'e götürüldü. Böylece Terîm dahil Hadramut'un büyük kısmı Eyyûbîler'in hâkimiyetine girdi (576/1180). Ertesi yıl serbest bırakılan hânedan mensupları, Râşid'in hayatta olmasına rağmen oğlu Şec'ane (II. Şec'ane) liderliğinde Terîm'de tekrar hâkimiyet tesis ettiler. Bu dönemde de Eyyûbîler Terîm'e pek çok sefer düzenledi. Nihayet şehir, 590 (1194) yılında el-Melikü'l-Azîz Zahîrüddin Tuğtegin el-Eyyûbî tarafından barış yoluyla ele geçirildi. Eyyûbî hâkimiyetini tanıyan Şec'ane b. Râşid 593'te

(1197) bir köle tarafından düzenlenen suikast sonucu öldürüldü. Yerine ilmi ve dindarlığı meşhur olan, “Âdil” lakabıyla tanınan kardeşi Abdullah b. Râşid geçti.

Daha önceki Râşidî sultanlarının aksine Terîm’le yetinmeyip bütün Hadramut’u kendi yönetiminde birleştirmek isteyen Abdullah, Şibâm’a hücum ederek şehri ele geçirdi, ardından Bûr’u hâkimiyeti altına aldı (594/1198). Onun çevredeki şehir ve kabilelere yaptığı saldırılar Benî Hârise, Benî Nehd, Benî Muâviye ve Âl-i Yûsuf gibi kabilelerin kendisine düşman olmasına yol açtı. Abdullah, 599’da (1203) Şihr’i muhasara ettiği sırada Nehd kabilesi Hadramut’un büyük bir kısmını ele geçirdi. Terîm bir süre için Abdullah’ın elinden çıktıysa da daha sonra geri alındı. 601 (1205) yılında Terîm surlarını inşa ettiren ve kalesini yenileyen Abdullah sultanlığı fiilen oğlu Fehd b. Abdullah’a terkederek Terîm dışında inzivaya çekildi (603/1207). Fehd’in gayretleri sonucu Benî Hâris b. Kâ‘b, Benî Nehd ve Benî Harâm 606’da (1209) tekrar Râşidîler’e tâbi oldu.

Eyyûbîler’e bağlı bir Hâricî olan Ömer b. Mehdî el-Yemenî, 616 (1219) yılında Âl-i İkbâl’in (Âl-i Fâris) hâkimiyetindeki Şihr’e saldırarak burayı ele geçirdikten sonra Râşidîler üzerine yürüdü. Abdullah b. Râşid direnmeye çalışırken öldürüldü. Şihr’in ardından Şibâm ve Terîm’i de ele geçiren Ömer b. Mehdî, Fehd b. Abdullah’ın oğullarını hapsederek Râşidîler yönetimine son verdi. Terîm, Ömer b. Mehdî’nin 621’de (1224) öldürülmesinin ardından Âl-i Yemânî adlı bir mahallî hânedanın yönetimine geçti. Fehd b. Abdullah’ın neslinden Fehd, daha sonra Resûlîler’in de yardımıyla hânedanı Terîm’de tekrar ihya etmeye çalıştıysa da başarılı olamadı.

İtikadda Eş‘arî amelde Şâfiî olan Râşidîler, Hadramut’ta İbâzîliğin etkisini azaltmak için çaba sarfettiler. Bunda Terîm’de yetişen Sünnî âlimlerin büyük payı olmuştur. Bu dönemde Terîm, Hadramut’un önemli ilim merkezi haline gelmiştir. Yahyâ b. Sâlim b. Ebû Ekder, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Alevî, Şeyh Sâlim b. Fazl b. Abdülkerîm, Sâlim b. Basrî b. Abdullah, Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ b. Ebü’l-Hub ve Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Cedîd el-Hüseynî, Terîm’de yetişen âlim ve edipler arasında sayılabilir. Râşidîler’in ekonomisi diğer hânedanlar gibi tarıma bağlı idi. Râşidîler devri siyasî istikrarsızlıklar ve kabileler

arasındaki mücadeleler yüzünden kıtlık ve yoksullukla geçmiş, özellikle son dönemlerde konulan aşırı vergilere halk karşı çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Hüseyin es-San‘ânî, Ġāyetü’l-emânî fî aḫbâri’l-ḳuṭri’l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 351, 405-406; Muhammed b. Ahmed b. Ömer eş-Şâtırî, Edvârü’t-târîḫi’l-Ḥaḍramî, Cidde, ts. (Mektebetü’l-irşâd), I, 164-210; Muhammed b. Ali b. Avad, Cevâhiru târîḫi’l-Aḥḳāf (nşr. Hasan Câd Hasan), Mekke 1382/ 1962, II, 60-61, 80-81, 90-91, 104-121; Saîd Avad Bâ Vezîr, Meʿâlimü târîḫi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye, Aden 1385/1966, s. 274-275; Sâlih el-Hâmid, Târîḫu Ḥaḍramevt, Cidde 1388/1968, II, 405-416; İbrâhim Ahmed el-Makhafî, Muʿcemü’l-büldân ve’l-ḳabâʾili’l-Yemeniyye, San‘a 1422/2002, I, 228-231, 663-665; G. R. Smith, “Ḥaḍramawt”, EI² Suppl. (İng.), s. 338.

Cengiz Tomar

RÂŞİDİYYE

(الراشديّة)

Şâzeliyye-Zerrûkıyye tarikatının Ahmed b. Yûsuf er-Râşidî’ye (ö. 927/1521) nisbet edilen bir kolu

(bk. ŞÂZELİYYE; ZERRÛKIYYE).

RÂŞİDÜDDİN SİNÂN el-İSMÂİLÎ

(راشد الدين سنان الإسماعيلي)

Ebü'l-Hasen Râşidüddîn Sinân b. Selmân (Süleymân) b. Muhammed el-İsmâîlî el-Basrî (ö. 589/1193)

VI. (XII.) yüzyılın son yarısında Suriye'nin çeşitli bölgelerindeki kalelerde varlığını sürdüren Nizârî İsmâilî cemaatinin önde gelen dâîsi ve lideri.

520'li (1126) yıllarda Basra yakınlarında Vâsıt yolu üzerindeki Akrüssûdân köyünde İmâmiyye Şîası'na mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Nizârî İsmâilîler'ce genellikle Sinân Râşidüddin diye anılır. Basra'da tahsilini tamamladıktan sonra genç yaşta Nizârî İsmâiliyye'ye intisap etti. Nizâriyye doktrini hakkında sağlıklı bilgi edinmek için Nizârî Devleti'nin merkezi olan Alamut'a gitti. Burada İsmâilî doktrinlerini, İhvân-ı Safâ'nın er-Resâ'il'ini ve diğer bazı eserleri inceledi. Bu arada Hasan Sabbâh'ın İskenderiye'den getirttiği II. Hasan Alâ Zikrihisselâm ile yakın dostluk kurdu. II. Hasan 567 (1172) yılında Nizârî Devleti'nin imamı olunca Râşidüddin'i cemaatin işlerini düzenlemesi için Suriye'de görevlendirdi. Bölgede Musul, Rakka, Halep gibi merkezleri dolaştıktan sonra Suriye'nin merkezindeki Cebelübahrâ mevkiinde Nizârî kalelerinin bulunduğu Kehf'e gelip yerleşti. Mahallî Nizârî grupları arasında İsmâilî âlimi ve devlet adamı olarak büyük şöhret kazandı. Suriye'deki kalelerde varlığını sürdüren Nizârîler'in yönetimini üstlenmiş olan Şeyh Ebû Muhammed'in ölümü üzerine onun yerine geçmek isteyen Nizârî dâîleri arasında bazı anlaşmazlıklar ortaya çıktı. Nihayet Râşidüddin Sinân, Alamut'taki Nizârî imâmeti tarafından Suriye'deki Nizârîler'in başdâîsi tayin edildi. Onun bu görevi ölümüne kadar devam etti.

Râşidüddin bu dönemden itibaren Kehf, Masyaf ve Kadmûs kalelerinde ikamet etmekle birlikte Nizârî toplumunu yeniden yapılandırmaya ve Cebelübahrâ'da mevcut Nizârî kale ve müstahkem mevkilerini güçlendirmeye yöneldi. Aynı bölgede bulunan Rusâfe ve Havâbî kalelerini tamir ettirerek daha güvenli hale getirdi. Bu arada bölgedeki hıristiyan

tarikatlarından Hospitalier mensuplarına ait Merkab yakınlarındaki Ulleyka Kalesi'ni ele geçirdi. Nizârî davetini yaymak amacıyla düşmanların ortadan kaldırılması uğrunda kendilerini her an feda etmeye hazır olan teşkilâtın (fidâîler, fidâvîler) geliştirilmesi için büyük çaba harcadı. Fidâîlerin görülmemiş mücadele metotları ve muhaliflerini ortadan kaldırma teşebbüsleriyle ilgili raporlar dönemin müslüman ve Haçlı tarihçilerinin eserlerine geçmiş, fidâîler Doğu'da Haşşâşîn, Batı'da Assassins (kātiller) olarak anılmış, Sinân da özellikle Batı kaynaklarında "şeyhü'l-cebel" (le vieux de la montagne, "The old man of the mountain") diye kaydedilmiştir (meselâ bk. James of Vitry, I, 1062-1063; Arnold of Lübeck, XXI, 178-179; William of Tyre, II, 953-954).

İmam II. Hasan Alâ Zikrihisselâm tarafından Alamut'ta 559'da (1164) ilân edilen "kıyâmetü'l-kıyâmât" doktriniyle yeni bir devre başlamıştı. Bu doktrinin gereği olarak kıblenin değiştirilmesi, namaz ve orucun ilga edilmesi, içkinin helâl kılınması gibi hususların Suriye Nizârîleri arasında ilân edilmesi Râşidüddin Sinân'a düşmüştü. Fakat öyle görünüyor ki Râşidüddin imamın doktrinine itibar etmeyip İsmâiliyye'nin mezhebî kıyamet anlayışını mensuplarına telkin etmiş ve imamın doktrini Suriye Nizârî İsmâilî toplumunda yaygınlık kazanmamıştır. Ayrıca bu husus Suriye'de kaleme alınan Nizârî metinlerinde yer almamış, sadece Suriyeli Sünnî tarihçiler tarafından konuya kısaca değinilmiştir (İbn Nazîf, s. 176; İbn Fazlullah el-Ömerî, s. 77-78; Guyard, s. 17-19, 66-69).

Râşidüddin Sinân, Suriye ve Mısır'ı ilgilendiren politikalarda diplomatça rol oynadı. Gerek Frenkler'e gerekse çevresindeki müslüman devletlerin idarecilerine karşı kendi toplumunu ve bağımsızlığını güvence altına aldı ve daima karşılıklı bir siyaset izleme yolunu takip etti. Belirlediği sonuçlara ulaşabilmek için daha üst konumda bulunan güçlerle, özellikle Haçlılar, Zengîler ve Selâhaddîn-i Eyyûbî ile karmaşık ve değişken anlaşmalara girdi. Râşidüddin Sinân'ın Suriye Nizârî toplumunun liderliğini üstlendiğinde büyük bir güce sahip bulunan Nûreddin Zengî kendisi için Haçlılar'dan daha büyük bir tehlike arzediyordu. Bunun yanında Nizârî toplumu hıristiyan Hospitalier ve Templier tarikatlarının baskı ve tehdidi altında bulunuyordu. Cemaatini muhtemel tehlikelerden korumak amacıyla güçlü hasımları tarafından istenen yıllık vergileri aksatmadan ödeyen Sinân baştan beri Haçlılar ile barış anlaşmaları yapma teşebbüslerinde bulunmuş,

569 (1173-74) yılında Kudüs Latin Devleti'yle uzlaşma sağlamak için Kral I. Amalric'e bir elçi göndermişti. Nûreddin Zengî'nin 569'da (1174) ölümü üzerine Râşidüddin Sinân, Haçlılar'la yapılan cihadı üstlenmiş bulunan ve hâkimiyetini bütün Suriye'ye yaymak isteyen Selâhaddîn-i Eyyûbî ile karşı karşıya geldi. Bu durumda kendisi gibi Selâhaddin tarafından tehdide mâruz kalan Halep Zengîleri ile yakın ilişki kurmaya mecbur oldu. 570-571 (1174-1175) yıllarında Selâhaddin'i öldürtmek için fidâîler gönderdiyse de bir sonuç alamadı (Lewis, XV [1953], s. 239-245). Hayatının sonuna doğru Selâhaddîn-i Eyyûbî ile saldırmazlık antlaşması yaptı. Buna karşılık Nizârî İsmâilîler ile Haçlılar arasındaki ilişkiler bozuldu. İbnü'l-Esîr'in 588 yılı olayları arasında kaydettiğine göre Kudüs'ün Frenk kralı Montferratlı Conrad'ın 588 (1192) yılında fidâîler tarafından öldürülmesi, Selâhaddîn-i Eyyûbî ile Sinân arasındaki anlaşma ve Selâhaddin'in teşvikleri sonunda gerçekleşmiştir (el-Kâmil, XII, 78-79).

Uzun süren idarecilik döneminde Râşidüddin Sinân, Suriye Nizârî İsmâilî cemaati arasında benzersiz bir kabul gördü ve takdir edildi. Bu durum onu, Suriye'deki diğer Nizârî İsmâilî liderlerinden farklı olarak Alamut'tan bağımsız bir siyaset uygulamaya yöneltti. Bu sebeple Alamut'ta II. Hasan'ın halefi olan Nizârî imamı II. Nûreddin Muhammed ile Sinân arasında ciddi anlaşmazlıkları ortaya çıktı. Büyük bir organizatör ve başarılı bir idareci olan, devrinde Suriye Nizârîleri'nin gücünü zirveye ulaştıran, cemaatinin devamını sağlayacak güçlü müesseseler kuran Râşidüddin Sinân Kehf'te vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1866, III, 275; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 419, 436; XII, 78-79; İbn Nazîf, et-Târîḫu'l-Manṣûrî (nşr. P. A. Gryaznevitch), Moskva 1960, s. 176; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Eymen), s. 77-78; [Ebû Firâs Şehâbeddin el-Meynakī], Faṣl mine'l-lafẓı'ş-şerîf, Menâḳıbü Mevlânâ Râşididdîn: Un grand maître des Assassins au temps de Saladin (nşr. ve trc. S. Guyard, JA, série 7, IX [1877] içinde), s. 387-489; James of Vitry, Historia Orientalis (Gesta Dei

per Francos içinde, ed. J. Bongars), Hannover 1611, I, 1062-1063; Arnold of Lübeck, Chronica Slavorum (Monumenta Germaniae Historica içinde, ed. G. H. Pertz), Hannover 1826-1913, XXI, 178-179; William of Tyre, Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon (ed. R. B. C. Huygens), Turnholt 1986, II, 953-954; S. Guyard, Fragments relatifs a la doctrine des Ismaelīs, Paris 1874, s. 17-19, 66-69;

M. G. S. Hodgson, The Order of Assassins, The Hague 1955, s.185-209; Mustafa Gālib, Sinân Râşidüddîn, Beyrut 1967, s. 163-214; N. A. Mirza, Rāshid al-Din Sinān (The Great Ismāīlī Heroes içinde), Karachi 1973, s. 72-80; I. K. Poonawala, Biobibliography of Ismāʿīlī Literature, Malibu 1977, s. 288-289; Farhad Daftary, The Ismāʻīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1990, s. 332, 396-403, 689-691; a.mlf., The Assassin Legends, London 1994; a.mlf., “Rāshid al-Dīn Sinān”, EI^2 (İng.), VIII, 442-443; B. Lewis, “Saladin and the Assassins”, BSOAS, XV (1953), s. 239-245; a.mlf., “Kamāl al-Dīn’s Biography of Rāshid al-Dīn Sinān”, Arabica, XIII, Leiden 1966, s. 225-267, V. Ivanov, “Râşid-üd-Din Sinan”, İA, IX, 635-636.

Farhad Daftary

RAÛF

(الرؤف)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “şefkat ve merhamet etmek” mânasındaki re’fet kökünden türeyen raûf kelimesi “kalbi dayanamayacak derecede merhametli” demektir. Dil âlimleri re’fetin rahmetten daha güçlü bir şefkat duygusunu ifade ettiğini belirtir. Rahmet, “hoşlanmasa bile kişinin başkasına iyilik yapması” anlamına da geldiği halde re’fet gönülden kopan bir istekle şefkat gösterme içeriğine sahiptir. Raûf Allah’a nisbet edildiğinde “ileri derecede şefkatli ve merhametli” mânası kastedilir (Lisânü’l-ʿArab, “rʾef” md.; Kāmus Tercümesi, “rʾef” md.; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, s. 91). Ebü’l-Bekā el-Kefevî’ye göre rahmet daha çok kişiye sevinç verici imkânlar sağlamayı, re’fet ise ondaki sıkıntıları ortadan kaldırmayı ifade eder (el-Külliyyât, s. 471).

Kur’ân-ı Kerîm’de iki âyette re’fet, on bir âyette raûf kelimesi geçmektedir. Re’fet kelimelerinden biri, suç işleyen kimselere hak ettikleri cezaların verilmesi sırasında acıma duygusuna kapılarak adaletin ihlâl edilmemesi gerektiği bağlamında geçmekte (en-Nûr 24/2), diğeri ise (el-Hadîd 57/27) Hz. Îsâ’ya tâbi olanların kalplerine şefkat ve merhamet hislerinin yerleştirildiğini belirten âyette “ca‘l” yardımcı fiiliyle zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmektedir. Raûf kelimesinin yer aldığı on bir âyetin birinde Hz. Peygamber’den söz edilirken müminlerin sıkıntıya mâruz kalmasının kendisine çok ağır geldiği ve onun müminlere çok düşkün, çok şefkatli ve merhametli olduğu anlatılırken rahîm kelimesiyle beraber kullanılmakta, böylece raûf-rahîm sıfatları Resûlullah’a da izâfe edilmektedir (et-Tevbe 9/128). Raûf sıfatının Allah’a nisbet edildiği on âyetin ikisinde O’nun kullarına çok şefkatli olduğu belirtilirken tek başına kullanılmakta, diğerlerinde ise rahîm isminin önünde geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rʾef” md.). Raûf, İbn Mâce ile Tirmizî’nin rivayet ettikleri doksan dokuz esmâ-i hüsnâ listesinde yer almıştır (“Duʿâʾ”, 10; “Daʿavât”, 82).

Bazı âlimler raûf ile rahîm arasında fark gözetmezken çoğunluk raûfun rahîmden daha ileri derecede şefkat ve merhamet içerdiğini kabul eder (Zeccâc, s. 62). Mâtürîdî, “Allah kullarına çok şefkatlidir” meâlindeki âyetin tefsirinde (Âl-i İmrân 3/30) ilâhî re’fet ve rahmetin iki çeşidi olduğunu belirtir. Birincisi Cenâb-ı Hakk’ın bütün insanları kuşatan lutfu, onları şuurlu birer canlı olarak yaratıp yetenekler vermesi, Allah’a karşı işledikleri suçlardan dolayı hemen cezalandırmayıp tövbe etmelerine fırsat tanımasıdır. İkincisi sadece Allah’ın mümin kullarıyla ilgili olup onların kusurlarını bağışlaması ve işledikleri iyi amellere fazlasıyla mükâfat vermesidir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, II, 287-288). Bazı esmâ-i hüsnâ âlimlerinin raûf isminin muhtevasını incelerken kullandıkları üslûp, onların ilâhî re’fetle annenin evlâdına karşı taşıdığı derin şefkat duygusu arasında paralellik kurduklarını göstermektedir. Anne yüreği evlâdına ağır bir işin yüklenmesine ve onun tahammülü güç bir sıkıntıya mâruz bırakılmasına nasıl rıza göstermezse ilâhî re’fet de şefkate lâyık olan insanların maddî ve mânevî sıkıntılara uğramasına müsaade etmez (Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, vr. 81b; Fahreddin er-Râzî, s. 341-342). Ebû Abdullah el-Halîmî raûf isminin bir tecellisi olarak Allah’ın, kullarını onlara zor gelecek şeylerle mükellef tutmadığını söylemekte, yolcuların, hastaların bazı vecîbelerinin hafifletildiğini veya tamamen kaldırıldığını buna örnek olarak zikretmektedir (el-Minhâc, I, 201). Allah’ın zâtî sıfatları içinde yer alan raûf rahmân, rahîm, latîf ve vedûd isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 62; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 287-288; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 91; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 201; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 86-87; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 174; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 81a-b; Fahreddin

er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 341-342; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 471.

Bekir Topaloğlu

RAUF YEKTÂ BEY

(1871-1935)

Mûsiki nazariyatçısı ve yazarı, bestekâr, neyzen.

5 Muharrem 1288 (26 Mart 1871) tarihinde İstanbul Aksaray'da Muhtesib Karagöz mahallesinde (günümüzde İstanbul Belediye Sarayı'nın giriş kapısının bulunduğu yer) doğdu. Babası Harbiye Nezâreti Mektûbî Seraskerî Kalemi birinci mümeyyizi Ahmed Ârif Bey, annesi İkbal Hanım'dır. Asıl adı Mehmed Rauf olup Reîsülküttâbzâdeler diye anılan bir aileden gelmektedir. Üç dört yaşlarındayken annesini, yedi yaşında babasını kaybedince vasîliğini İstanbul'un tanınmış ailelerinden Altûnîzâdeler üstlendi. Simkeşhâne İbtidâî Mektebi'nin ardından Aksaray'daki Mahmûdiyye Rüşdiyesi'ni 28 Temmuz 1884 tarihinde bitirdikten on gün sonra Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'nde kâtip yardımcılığı göreviyle memuriyete başladı. Nisan 1885'te görevi Kayıtlar Odası'na nakledildi. Fransızca öğrenimi için girdiği Lisan Mektebi Âlîsi'nden dört yıl sonra mezun oldu. 1894'te kısa bir süre için gittiği Halep'ten dönüşünde Dîvân-ı Hümâyun'daki vazifesine tekrar başladı. Burada hat derslerine devam etti ve icâzet aldı. Hocası Nâsih (Nasûhî) Efendi tarafından kendisine "Yektâ" mahlası verildi. Bu arada özel hocalardan Arapça ve Farsça öğrendi. 13 Mart 1895'te sâlise rütbesi almasının ardından 29 Kasım 1897'de başmüsevvidliğe, bir ay sonra da sâniye sınıf-ı sânîsine terfi etti. 3 Mayıs 1906'da ikinci rütbeden mütemâyizliğe, 5 Şubat 1908'de başkâtip muavinliğine, yedi ay sonra mümeyyizliğe getirildi. Bu arada dördüncü rütbe Osmânî (1900) ve Mecîdî (1903) nişanlarıyla taltif edildi. 1922'de yapılan düzenleme sonunda Dîvân-ı Hümâyun beylikçi muavinliğinden emekli edildi. 1913 yılında Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni üyeliğinde bulunan Rauf Yektâ Bey, Dârülelhân'ın kuruluşundan (1917) Alaturka Bölümü'nün lağvına kadar (1926) burada Türk mûsikisi nazariyatı ve Şark mûsikisi tarihi okuttu, Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ'da mûsiki dersleri verdi. 1926 yılından vefatına kadar İstanbul Konservatuvarı Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Heyeti başkanlığında bulundu. 8 Mart - 11 Nisan 1932 tarihleri arasında Kahire'de toplanan Arap Mûsikisi Kongresi'ne

Mesut Cemil ile birlikte katıldı. Yakalandığı tifo hastalığından kurtulamayarak 8 Ocak 1935'te Beylerbeyi'nde vefat etti, Kuzguncuk'taki Nakkaştepe Mezarlığı'na

defnedildi. Ölümü üzerine Abdülbaki Gölpınarlı'nın yazdığı yedi ayrı tarih mısraından ikisi şöyledir: "Raûf Yektâ'yı kaybettik bu yıl hay" (1353); "Kutb-i nâyî ney gibi hâmûş oldu elmeded". Ölümünden sonra Bakırköy Zuhuratbaba'da bir sokağa adı verildi. 1934 yılı sonlarında radyolardan Türk mûsikisinin kaldırılmasından duyduğu üzüntüyle hastalığının şiddetlendiği ve defni sırasında Cemal Reşit Rey'in Ruşen Ferit Kam ve Mesut Cemil'e, "Mûsiki şehidi oldu" dediği nakledilir.

Araştırma ve çalışmalarıyla Türk müzikolojisinin ve günümüz Türk mûsikisi sisteminin temellerini atan Rauf Yektâ Bey müzikolog, bestekâr ve neyzen kimliğiyle Türk mûsikisi tarihinin önde gelen simalarından biridir. İlk mûsiki meşklerine 1885'te, yedi yıldan fazla öğrencisi olduğu Zekâi Dede'den dinî eserler geçerek başladı. Beylerbeyi Camii başmüezzini Osman Efendi'den dinî eserler ve özellikle na'tlar meşketmesinin yanı sıra Batı notası öğrettiği Zekâizâde Hâfız Ahmed (Irsoy) ve Bolâhenk Nûri Bey'den aldığı derslerle de repertuvarını zenginleştirdi. Mûsiki nazariyatı konusunda 1889'da Galata Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Atâullah Dede ile başladığı çalışmalarını Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Celâleddin Dede ile devam ettirdi. Bu arada ses fiziği ve akustik konusunda Sâlih Zeki Bey'den faydalandı ve Şeyh Celâleddin Dede'den tambur öğrendi. Ayrıca Batı müziğini ve literatürünü inceleme imkânı buldu. Bu birikim onun ilerleyen yıllardaki teliflerinin temelini oluşturmuştur.

Rauf Yektâ Bey, X. yüzyıldan bu yana İslâm dünyasında, XV. yüzyıldan sonra da Osmanlı sahasında yazılan mûsiki nazariyatına dair eserleri inceleyerek uzun süredir üzerinde pek durulmayan mûsiki nazariyatı kavramını yeniden gündeme getirmiştir. Kendisinden önce Galata Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Atâullah Dede, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Celâleddin Dede ve Bahâriye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede Türk mûsikisi tarihi, bu mûsiki sisteminde yer alan perdeler, aralıklar, makamlar ve usuller üzerinde araştırma yapmalarına rağmen bunları yazılı eserler haline getirme fırsatı bulamamışlar, ancak elde ettikleri bilgileri öğrencileri Rauf Yektâ ve Mehmed Suphi beylere

aktarmışlardır. Sonraki yıllarda aralarına Hüseyin Sadettin Arel'i de alan Rauf Yektâ ve Mehmet Suphi Ezgi, özellikle nazariyat konusunda çalışmalarını genişleterek bunları yayımlamışlar ve günümüzdeki Türk mûsikisi sisteminin ilk adımlarını oluşturmuşlardır. Bugün Türk mûsikisinde kullanılmakta olan nota yazısına temel alınan bir 8'li içerisinde 24 eşit olmayan aralığın yer aldığı 25 perdeli sistemin ilk teorik açıklamasını Rauf Yektâ Bey yapmıştır.

1886'da Kasımpaşa Mevlevîhânesi şeyhi Seyyid Ali Rızâ Dede tarafından sikkesi tekbirlenerek Mevleviyye tarikatına intisap eden Rauf Yektâ Bey daha sonra Şeyh Mehmed Atâullah Dede'den ikinci defa sikke giymiştir. Dönemin önemli neyzenleri arasında yer alan Rauf Yektâ Bey, Galata Mevlevîhânesi dervişlerinden Sabri Dede ile Hacı Ali Dede'den aldığı ilk ney derslerini Yenikapı Mevlevîhânesi neyzenbaşısı Cemal Dede ile devam ettirmiş ve 1894 yılından sonra şah ney üflemeye başlamıştır. Uzun süre mevlevîhânelerdeki mutrip heyetlerinde neyzenlik yapmış, Yenikapı Mevlevîhânesi neyzenbaşısı Hilmi Dede'nin ölümü (1922) üzerine aynı mevlevîhânenin neyzenbaşılığına tayin edilmiş ve tekkeler kapatılıncaya kadar üç yıl bu görevini sürdürmüştür.

Rauf Yektâ Bey telifleri ve mûsikiyle ilgili hemen her konuda kaleme aldığı 400 civarında makalesiyle kendini mûsiki çevrelerine kabul ettirmiştir. 6 Nisan 1898 (25 Mart 1314 r.) tarihli İkdâm gazetesinde yayımlanan "Osmanlı Mûsikisi Hakkında Birkaç Söz" adlı makalesiyle başladığı mûsiki yazarlığına ses fiziğini ve ilmî üslûbu getirmiş, Ahmed Midhat Efendi, Zâti Bey (Arca), Nûri Şeydâ, Mahmut Ragıp (Gazimihal) gibi yazarlarla girdiği mûsiki tartışmaları dönemin ciddi polemikleri arasında yer almıştır.

Eserleri. A) Kitapları. 1. Esâtîz-i Elhân: Hoca Zekâî Dede (İstanbul 1318, 1. cüz). 2. Esâtîz-i Elhân: Hâce Abdülkādir-i Merâgī (İstanbul 1318, 2. cüz). 3. Esâtîz-i Elhân: Dede Efendi (İstanbul 1341 r./ 1925, 3. cüz). Bu eserler Nuri Akbayar tarafından tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 2000). Rauf Yektâ Bey'in bir seri olarak tasarladığı bu çalışmada neşredemediği "Nâyî Osman Dede", "Safiyyüddin Urmevî" ve "Hacı Ârif Bey" bölümlerinden son ikisi bugün Murat Bardakçı'da bulunmaktadır. 4. Risâle-i Mûsikî (İstanbul 1328). Abdurrahman-ı Câmî'nin Farsça eserinin tercümesidir. Evinde kurduğu bir matbaada bu çevirinin ancak otuz iki sayfasını

yayımlayabilmiştir. 5. Türk Notası ile Kırâat-ı Mûsikiyye Dersleri (İstanbul 1335 r./1919). Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ'da verdiği derslerden birinin notları olan ve eski harf notalarından faydalanarak meydana getirdiği kendi notasyon sistemini anlatan otuz iki sayfalık bir risâledir. 6. "La musique turque" (Encyclopédie de la musique et dictionnaire du conservatoire, Paris 1922, s. 2945-3064). Rauf Yektâ Bey'in Türkçe kaleme alıp daha sonra Fransızca'ya çevirdiği bu monografide Türk mûsikisi tarihinin nazarî ve amelî konuları örneklerle anlatılmıştır. Türkçe tercümesi Orhan Nasuhioğlu tarafından önce Musiki Mecmuası'nda tefrika edilmiş, ardından Türk Musikisi adıyla kitap halinde neşredilmiştir (İstanbul 1986). 7. Türk Mûsikisi Nazariyatı (İstanbul 1343/1924). Dârülelhân'daki hocalığı sırasında okuttuğu ders notlarından ibaret olan eserin 152 sayfası yayımlanabilmiştir. Doksan üç sayfası Gönül Paçacı'nın çevrim yazısıyla Mûsikişinas dergisinde neşredilmiş olup (İstanbul 1997-2006, sy. 1-8) neşir devam edecektir. 8. Şark Mûsikîsi Târihi (İstanbul 1343/1924, 1933). Eserin ancak altmış dört sayfası yayımlanabilmiştir. 9. Muṭâleʿât ve erâʾe ḥavle muʿtemeri'l-mûsîḳıyyi'l-ʿArabiyye (Kahire 1934). 1932'de Kahire'de Arap Mûsikisi Kongresi'ne katılan Rauf Yektâ Bey'in o günlerde Muhâdene gazetesinde yayımlanan otuz makalesinin kitap haline getirilmiş şeklidir. 10. Muʿtemerü'l-mûsîḳa'l-ʿArabiyye (Kahire 1933). Adı geçen kongredeki tebliğ, rapor ve görüşmeleri içeren bir eserdir.

B) Makaleleri. Rauf Yektâ Bey'in makalelerinin neşredildiği mecmua ve gazetelerden tesbit edilebilenler şunlardır: Mecmualar: Âhenk, Âlem-i Mûsikî, Anadolu Mecmuası, Dârülelhân, Hâle, Ma'lûmât, Millî Tetebbûlar Mecmuası, Nota, Peyâm, Resimli Gazete, Resimli Kitap, Serveti Fünûn, Şehbâl, Tiyatro ve Mûsikî, Yeni Mecmûa. Gazeteler: Âtî, Çiçek, İkdam, İleri, Tasvîr-i Efkâr, Tevhîd-i Efkâr, Ümmet, Vakit, Yeni Ses. Ayrıca Paris'te Jules Combarieux tarafından yayımlanan Revue musicale adlı dergide 1907-1908 yılları arasında makaleleri, Monde musicale'de inceleme ve araştırmaları çıkmıştır.

C) Nota Neşriyatı. Dârülelhân'da 1923'ten sonra gayri resmî olarak oluşturulan Hey'et-i İlmiyye'de, bu kuruluşun adının İstanbul Konservatuvarı olarak değiştirildiği 1926'da resmen kurulan, Rauf Yektâ Bey'in başkanlığında Ahmet Irsoy, Ali Rifat Çağatay'dan (daha sonra Suphi Ezgi ve Mesut Cemil) meydana gelen Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini

Tasnif ve Tesbit Heyeti’nde incelenerek yazılan pek çok klasik Türk mûsikisi notası güfteleriyle birlikte seri halinde neşredilmiştir. Türk mûsikisinin birinci derecede başvuru kaynağı olan bu nota yayımında Rauf Yektâ Bey’in kaleme aldığı tarihî ve biyografik bilgiler ayrı bir önem taşımaktadır. Bu eserler şunlardır: 1. Dârülelhân Külliyâtı (İstanbul, ts.). İlk 120’si Arap harfleriyle toplam 180 adet klasik Türk mûsikisi eserinin yaprak nota halinde yayımıdır. Notaların yanı sıra mûsiki bilgilerinin de yer aldığı bu neşirde “İfâde-i Mahsûs” ve “İhtâr-ı Mahsûs” başlıklı yazıların Rauf Yektâ Bey’e ait olması kuvvetle muhtemeldir. 2. Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhîler (I-III, İstanbul 1931-1933). Mehmet Suphi Ezgi, Ahmet Irsoy ve Ali Rifat Çağatay ile ortak hazırlanan bu serinin I. cildi mevlid tevşîhlerine, II ve III. ciltler ilâhilere ayrılmıştır. 3. Türk Musikisi Klasiklerinden Bektaşî Nefesleri (IV-V, İstanbul 1933). 4. Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (VI-XVIII, İstanbul 1934-1939). Rauf Yektâ Bey, kırk bir adet âyinin yer aldığı bu serinin ilk dört cildinin (VI-IX) hazırlanışında bulunabilmiş, onun vefatından sonra diğer ciltler Ahmet Irsoy, Suphi Ezgi ve Mesut Cemil tarafından hazırlanmıştır. Rauf Yektâ Bey’in 1926’dan sonra başlatılan Anadolu folkloruna yönelik derleme gezilerindeki çalışmalara önemli katkıları olmuş, “Dârülelhân Külliyatı” adı altında neşredilen Anadolu halk şarkıları serisinin ilk iki fasikülünü hazırlamıştır (İstanbul 1926). Ayrıca Selim Nüzhet’le (Gerçek) birlikte Gülme Komşuna adlı orta oyununu yayımlamış (İstanbul 1931), bu oyunda yer alan çeşitli tiplemelere ait on yedi oyun havasını notaya almıştır.

Çalışmalarının önemli bir kısmını araştırmalara ayıran Rauf Yektâ Bey’in bestekârlıkla fazla meşgul olamadığı söylenebilir. Buna rağmen peşrev, kâr, beste, ağır semâi, saz semâisi, şarkı, marş, Mevlevî âyini, tekbir ve ilâhi formlarında elli civarında eser bestelemiştir. Zengin bir mûsiki repertuvarına sahip olan, bestelerinde klasik üslûbun hâkim olduğu Rauf Yektâ Bey, Mehmed Âkif Ersoy’un İstiklâl Marşı’nı da bestelemiştir. Yenikapı Mevlevîhânesi’nde neyzenbaşı iken bestelediği yegâh âyini bu formun örnek eserlerindendir. Abdülhak Hâmid’in (Tarhan), “Allāhü ekber Allāhü ekber / Kāim onunla mihrâb u minber” mısralarıyla başlayan manzumesine, kendi buluşu olan zafer usulüyle rast makamında yaptığı ve “millî tekbir” adını verdiği beste orijinal bir çalışmadır. Onun mâhur peşreviyle bayatî-araban saz semâisi de seçkin saz eserleri arasında yer alır.

İyi bir mûsiki hocası olan Rauf Yektâ Bey pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında uzun süre ders verdiği Kemal Batanay, Sadettin Heper, Burhâneddin Ökte, Gavsi Baykara, Âsaf Hâlet Çelebi, Mesut Cemil Tel, Halil Can, Mehmet Suphi Ezgi, Mehmet Emin Yazıcı, Faruk Ârifî Emhaz, Zeki Ârif Ataergin, Suphi Ziya Özbekkan, Ruşen Ferit Kam ve Vecihe Daryal özellikle sayılmalıdır. Hassas kişiliğinin yanı sıra nezaketi ve alçak gönüllülüğüyle bir İstanbul efendisi olarak bilinen Rauf Yektâ Bey'in el yazması, nota, mûsiki belgeleri ve mûsiki eserlerinden oluşan zengin bir kütüphanesi vardı. Nâdir el yazması mûsiki eserlerinin de bulunduğu bu kütüphanede ölümünden sonra bir kısım el yazması kitapları kaybolmuş, matbu kitapları Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır. Kütüphane ve koleksiyonundan kalanların büyük bir kısmı torunu Yavuz Yektay'da bulunmaktadır. Mûsiki Mecmuası'nın 203. sayısı (Ocak 1965) Rauf Yektâ Bey'e ayrılmış, hakkında Süleyman Erguner tarafından bir doktora tezi (Raûf Yektâ Bey ve Türk Mûsikîsi Üzerindeki Çalışmaları, 1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve aynı üniversitede Muhammed Ali Çergel tarafından yüksek lisans (Rauf Yektâ Bey'in İkdâm Gazetesi'nde Neşredilen Türk Mûsikisi Konulu Makaleleri, 2007) hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicilli Ahvâl Defterleri, nr. 46, s. 285; Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1939, XVII, 900-912; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 241-244; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 206-208; Murat Bardakçı, "Rauf Yektâ Bey'in Hayatı ve Eserleri" (Rauf Yekta, Türk Musikisi içinde), s. 8-16; a.mlf., "Rauf Yekta Bey'in Bilinmeyen Üç Kitabı", MM, sy. 372 (1980), s. 4-6, 9; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 300-308; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 161-166; a.mlf., Türk Sanat Mûsikisinin Yakın Tarihçesi ve Rûşen Ferit Kam, Ankara, ts. (Yorum Matbaası), s. 103-105; Süleyman Erguner, Rauf Yektâ Bey, Neyzen-Müzikolog-Bestekâr, İstanbul 2003; Muhittin Serin, Kemal Batanay: Bestekâr, Tambûrî, Hattât, Hâfız, İstanbul 2006, s. 21, 34; Gavsi Baykara, "Ruhu Şad Olsun", TMD, sy. 27 (1950), s. 3, 22; Kemal Batanay, "Rauf Yekta Bey", a.e., sy. 27

(1950), s. 2-3; Enver Behnan Şapolyo, “Rauf Yektâ”, TY, sy. 241 (1955), s. 603-606; Halil Bedi Yönetken, “30. Ölüm Yıldönümünün Hatırlattıkları”, MM, sy. 203 (1965), s. 325-326; Ruşen Ferit Kam, “Rauf Yektâ Bey”, a.e., sy. 203 (1965), s. 327; İsmail Baha Sürelsan, “35 nci Ölüm Yılı Münasebetiyle Rauf Yektâ Bey”, Musikî ve Nota, sy. 3, İstanbul 1970, s. 4-5; “Otuz Yedinci Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Rauf Yekta Bey”, a.e., sy. 27 (1972), s. 20-21; Bülent Aksoy, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Musiki ve Batılılaşma”, TCTA, V, 1232; Mehmet Aksoy, “Rauf Yekta Bey”, BTTD, sy. 5 (1985), s. 26-28; Mehmet Güntekin, “Rauf Yektâ Bey”, DBİst.A, VI, 308-309; Öztuna, BTMA, II, 218-220.

Nuri Özcan

RAÛFİYYE

(رؤفيّه)

Halvetiyye tarikatının Ramazâniyye şubesinin Ahmed Raûfî'ye (ö. 1170/1757) nisbet edilen bir kolu

(bk. AHMED RAÛFÎ; RAMAZÂNİYYE).

RÂVENDÎ, Ahmed b. Yahyâ

(bk. İBNÜ'r-RÂVENDÎ).

RÂVENDÎ, Kutbüddin

(bk. KUTBÜDDİN er-RÂVENDÎ).

RÂVENDÎ, Muhammed b. Ali

(محمّد بن علي الراوندي)

Ebû Bekr Necmüddîn Muhammed b. Alî b. Süleymân er-Râvendî (ö. 603/1207’den sonra)

Râḥatü’s-ṣudûr adlı eseriyle meşhur olan tarihçi.

Kâşân yakınlarındaki Râvend kasabasında doğdu. Bir ulemâ ailesine mensuptur. Babasını küçük yaşta kaybettiğinden tahsiliyle dayısı Tâceddin Ahmed b. Muhammed b. Ali ilgilendi. Muhtemelen 570-580 (1174-1184) yıllarını dayısının yanında geçirdi ve onunla birlikte Irak’ın çeşitli şehirlerini gezdi, kendisinden hat ve tezhip dersleri aldı. Dinî ilimleri Fahreddin Belhî, Bahâeddin Yezdî ve Safiyyüddin İsfahânî gibi âlimlerden okudu. Son Irak Selçuklu sultanı II. Tuğrul’un hat hocası olan diğer dayısı Zeynüddin Mahmûd, sultanın bizzat yazdığı mushaf için bir müzehhip aradığını duyunca yeğeni Râvendî’yi ona takdim etti. 585’te (1189) dayısı Zeynüddin ile birlikte gittiği Mâzenderan’da hastalandı ve altı ay sonra memleketine geri dönmek zorunda kaldı. Mâzenderan dönüşü sıkıntılı günler yaşayan Râvendî, bu sırada Hemedan eşrafından Emîr Seyyid Fahreddin Alâüddevle Arabşah’ın üç oğluna muallim tayin edildi. Altı yılını Hemedan’da bu ailenin yanında geçirdi. Râḥatü’ṣ-ṣudûr’u yazma düşüncesi de bu yıllarda doğdu; ancak II. Tuğrul’un vefatını (590/1194) takip eden yıllar karışıklık içinde geçtiği için buna imkân bulamadı. Bu ortamda inzivaya çekilip bilgi toplamakla meşgul oldu ve eseri 599’da (1202-1203) yazmaya başlayıp bir iki yıl içerisinde tamamladı. II. Tuğrul’un ölümüyle Irak Selçukluları yıkıldığından eserini o sırada Anadolu Selçuklu tahtında oturan II. Rükneddin Süleyman Şah’a takdim etmek üzere (Râhatü’s-sudûr, II, 461) Konya’ya gitti. II. Süleyman Şah’ın da 600’de (1204) vefatı üzerine kitabını yeni sultan I. Gıyâseddin Keyhusrev’e ithaf etmek isteyen Râvendî bu fırsatı ancak sultanın 603’te (1207) Antalya’yı fethi münasebetiyle yakaladığını belirtir (a.g.e., I, 62-64). Râvendî’nin ifadelerinden, Hemedan’a gelip I. Keyhusrev’in cömertliğinden ve âlicenaplığından bahseden Cemâleddin Ebû Bekir b.

Ebü'l-Alâ er-Rûmî adlı bir tâcirin teşvikiyle Konya'ya giderek eseri sultana takdim ettiği anlaşılmaktadır (a.g.e., II, 423-424; neşredenin girişi, s. XVIII). Râvendî, Antalya'nın fethinden bahsettiğine göre 603 (1207) yılından sonra ölmüştür.

Tam adı Râḥatü'ṣ-ṣudûr ve âyetü's-sürûr olan esere müellif peygamberleri, Resûl-i Ekrem'i, ashap ve tâbiîn ile ulemâyı methederek başlar. Gıyâseddin Keyhusrev'in lakap ve şeceresinden söz ettikten sonra kitabı nasıl yazdığını anlatır. Râḥatü'ṣ-ṣudûr, esas itibariyle Selçuklular'ın tarih sahnesine çıkışlarından son Irak Selçuklu sultanı II. Tuğrul'un ölümüne kadar gelen tarihlerini içerir. Sonradan ilâve edilen bölümde ise (II, 345-373) 590-595 (1194-1199) yılları arasında meydana gelen olaylar hakkında bilgi verilir. Bu bölüm tamamen nakillerden ibarettir. Eserin en önemli bölümü Irak Selçuklu sultanları Arslanşah ile II. Tuğrul dönemini (1160-1194) anlatan kısmıdır. Müellif bu bölümü yazarken birinci elden kaynaklara dayanarak ayrıntılı bilgiler vermiştir. Eserde hattatlık hakkındaki bölüm (II, 403-410) hatt-ı mensûbun mahiyetini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Sade bir üslûpla kaleme alınan esere eklenen şiir ve darbımesellerin dili ağırdır. Darbımesellerin hemen tamamı adı anılmadan Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Kitâbü'l-Ferâʾid ve'l-ḳalâʾid adlı eserinden iktibas edilmiştir.

Râvendî sultana ve okuyuculara ahlâkî öğütler vermek amacıyla eserine şiir, vecize ve atasözleri almış, ancak zaman zaman ölçüyü kaçırarak konu dışına çıkmış ve bu yüzden tenkide uğramıştır. Kitapta bulunan 2799 beyitten sadece 511'i müellife aittir. Diğerleri başta Firdevsî'nin Şâhnâme'si olmak üzere çeşitli eserlerden alınmıştır. Râvendî'nin Selçuklu tarihinin ilk dönemi için başvurduğu yegâne kaynak Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî'nin Selcûḳnâme adlı eseridir (a.g.e., I, 64). Bunun yanında Ebû Tâhir-i Hâtûnî'nin Târîḫ-i Âl-i Selcûḳ'undan da faydalanmıştır (I, 128-129). Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî el-Yezdî el-ʿUrâża fi'l-ḥikâyeti's-Selcûḳıyye'yi, Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî Câmiʿu't-tevâriḫ'in Selçuklular'la ilgili bölümünü ve Kadı Ahmed Gaffârî Târîḫ-i Cihânârâ adlı eserini yazarken Râḥatü'ṣ-ṣudûr'u kaynak olarak kullanmıştır. Daha önce bazı bölümleri yayımlanmış olan eserin (Storey, I, 257) tamamı Muhammed İkbal tarafından neşredilmiştir (London 1921). Mücteba Mînovî bu neşri bazı ilâvelerle tekrar yayımlamış (Tahran 1333, 1364 hş., 1364/1985), eseri ayrıca Ali Ekber İlmî de neşretmiştir (Tahran 1343 hş.). Râḥatü'ṣ-ṣudûr

Ahmet Ateş tarafından aynı adla Türkçe'ye çevrilmiştir (I-II, Ankara 1957-1960). II. Murad zamanında Yazıcızâde Ali tarafından telif edilen Târîh-i Âl-i Selcûk'un (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1391) ikinci bölümü Râḥatü'ṣ-ṣudûr'un tercümesinden ibarettir. Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr'da Râfizîler (II, 364) ve Usûl-i Hüsn-i Hat (s. 409) adıyla iki eser daha kaleme aldığını, ayrıca I. Gıyâseddin Keyhusrev'e sunmak üzere peygamberler, evliya ve hükümdarların sîretlerini anlatan bir eser yazmak istediğini kaydeder (II, 425).

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr (trc. Ahmet Ateş), Ankara 1957-60, I, 62-64, 128-129; II, 345-373, 403-410, 423-425, 461; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. IX-XXX; Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, Selcûḳnâme (nşr. M. Ramazânî), Tahran 1332, Akay Mirza İsmâil Han Afşar Hamîdülmülk'ün mukaddimesi, s. 3-8; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmet Ateş), Ankara 1960, neşredenin girişi, II/5, s. 5-26; Muhammed b. Abdullah el-Hüseynî el-Yezdî, el-ʿUrâża fi'l-ḥikâyeti's-Selcûḳıyye (trc. Abdünnaîm M. Haseneyn - Hüseyin Emîn), Bağdad 1979; Browne, LHP, II, 117, 297, 303, 327; Storey, Persian Literature, I, 256-257; II, 747-749; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. XIII; K. A. Luther, The Political Transformation of the Seljuq Sultanate Iraq and Western Iran: 1152-1187 (doktora tezi, 1964), Princeton University, s. 277-278; Hânbâbâ, Fihrist, II, 2420; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 30-31; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. XV; G. M. Curpalidis, "Selçuklu Devleti'nin Tarihiyle İlgili Fars Kaynaklarının Tektolojik Tahlili ("Atebetü'l-ketebe" Adlı XII. Yüzyılın Belge Derlemesi ve Muhammed er-Râvendî'nin "Rahat es-sudûr ve Âyet es-surûr Eserinin Kıyaslanması Temelinde")", Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri (haz. Azize Aktaş Yasa - Sevay Okay Atılgan), Ankara 1997, s. 120-124;

Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 126-127; Cl. Cahen, “Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı”, TAD, VII/ 12-13 (1969), s. 205-218; Affan Seljuq, “Saljuqid Period and the Persian Historiography”, IC, LI/3 (1977), s. 181-184; Carole Hillenbrand, “Rāwandī”, EI² (İng.), VIII, 460-461.

Abdülkerim Özaydın

RÂVENDİYYE

(الراونديّة)

Muhammed b. Hanefiyye’nin oğlu Ebû Hâşim’den sonra imâmetin Ali evlâdından Abbas evlâdına intikal ettiğini kabul eden Abdullah er-Râvendî (ö. II./VIII. yüzyılın ilk yarısı) mensuplarına verilen ad

(bk. KEYSÂNİYYE).

RAVH b. ABDÜLMÜ’MİN

(روح بن عبد المؤمن)

Ebü’l-Hasen Ravh b. Abdilmü’min b. Abde (Kurre) el-Basrî (ö. 233/847-48 [?])

Kıraat âlimi, kırâat-i aşere imamlarından Ya‘kūb el-Hadramî’nin meşhur iki râvisinden biri.

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte hoca-talebe ilişkileri hakkında verilen bilgilere bakıldığında Basra’da doğup yetiştiği ve bu çevrede yaşadığı söylenebilir. Hüzeyl’in mevlâsı olması dolayısıyla Hüzelî nisbesiyle de anılan Ravh kıraat ilmini Ya‘kūb el-Hadramî’den tahsil etti; kırâat-i seb‘a imamlarından Ebû Amr b. Alâ’nın talebeleri Ahmed b. Mûsâ, Muâz b. Muâz ve Ubeydullah b. Muâz’dan bazı okuyuşları rivayet etti. Kendisinden kadı Tayyib b. Hasan b. Hamdân, Ebû Bekir Muhammed b. Vüheyb es-Sekafî, Ebü’l-Hasan el-Hulvânî ve başkaları arz yoluyla kıraat öğrendi. Hadis aldığı hocaları ve talebeleri hakkında Mizzî’nin verdiği listeye bakıldığında bu ilimde de geniş bir çevre ile temasta olduğu anlaşılır. Ebû Avâne el-Vâsıtî, Hammâd b. Zeyd, Ca‘fer b. Süleyman ed-Dabbî, Riyâh b. Amr el-Kaysî hadis rivayet ettiği kişilerden bazılarıdır. Kendisinden rivayette bulunanlar arasında Ahmed b. Dâvûd el-Mekkî, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür‘a er-Râzî, Osman b. Saîd ed-Dârimî’nin isimleri zikredilebilir. Buhârî Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde onun bir rivayetine yer vermiştir (“Bedʾü’l-ḫalḳ”, 8). Ravh’ın kırâat-i aşereyle ilgili eserlerde Ya‘kūb el-Hadramî’nin kıraati için iki râviden biri olarak tercih edilmesi onun bu ilimdeki uzmanlığının bir delili şeklinde görülebileceği gibi Buhârî’nin Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde rivayetine yer vermesi de güvenilirliği konusunda önemli bir husus olarak değerlendirilebilir. Ebû Hâtim kendisini “sadûk” diye nitelendirmiş, İbn Hibbân onun biyografisine eṡ-Ṡiḳāt’ında yer vermiştir. Ebû Amr ed-Dânî’ye göre de sika bir âlim olan Ravh için (İbnü’l-Cezerî, I, 285) Zehebî “mütkın” terimini kullanmıştır. Kaynaklarda Ravh b. Abdülmü’min’in genellikle 233’te (847-48) vefat ettiği belirtilmekle birlikte ölümü için 234 ve 235 (849-50) tarihleri de

zikredilmiş, İbn Hibbân 233 yılını kaydettikten sonra “bu tarihten biraz önce veya biraz sonra” ifadesini kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 499; İbn Hibbân, eṠ-Ṡiḳāt, VIII, 244; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, IX, 246-247; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 427-428; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 285; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 296.

Tayyar Altıkulaç

RAVH b. UBÂDE

(روح بن عبادة)

Ebû Muhammed Ravh b. Ubâde b. Alâ el-Kaysî el-Basrî (ö. 205/820)

Hadis hâfızı.

Basra'da doğdu. Kays b. Sa'lebe oğulları soyundan geldiği için İbn Sa'lebe diye anıldı. Hadis öğrenmek amacıyla Bağdat'a gitti ve oraya yerleşti; ömrünün sonuna doğru Basra'ya döndü. Hocaları arasında Sâlih b. Keysân, İbn Cüreyc, Abdullah b. Avn, İbn Ebû Arûbe, Evzâî, İbn Ebû Zi'b, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, Mâlik b. Enes ve Süfyân b. Uyeyne'nin adları zikredilir. Kendisinden Ali b. Medînî, İbn Nümeyr, İshak b. Râhûye, Ebû Kudâme es-Serahsî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Abd b. Humeyd, Bündâr diye anılan Muhammed b. Beşşâr, İbn Şeybe ve Bekkâr b. Kuteybe gibi âlimler faydalandı. Ravh b. Ubâde Cemâziyelevvel 205'te (Ekim 820) Basra'da vefat etti. Şevval 206'da (Mart 822) veya 207'de (822) öldüğü de kaydedilmektedir.

Ali b. Medînî, Ravh b. Ubâde'nin kendini sadece hadise veren büyük muhaddislerden olduğunu, bu sahada eserler verdiğini, derlediği hadisleri rivayet ettiğini söylemiş, onun derlediği 100.000'den fazla hadisi görüp incelediğini ve bunlardan 10.000'ini yazdığını belirtmiştir. Yahyâ b. Maîn'e Ravh sorulduğunda onu övmüş, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın onu tenkit ettiği söylenince de bunu şiddetle reddetmiştir. Hadis otoriteleri Ravh'ı sika, sadûk, mahallühü's-sıdk, sâlih gibi ifadelerle değerlendirmiştir. Abdurrahman b. Mehdî onun hakkında önceleri menfi kanaate sahip olmuş, fakat Ali b. Medînî'nin kendisini uyarması üzerine Ravh'ın gıybetini yaptığı için pişman olup tövbe etmiştir. Ravh'ın bazı kişilerce tenkit edildiği, ancak bu tenkitlere önem verilmediği belirtilmektedir.

Nuaym b. Hammâd'ın Basra'da kendisinden 50.000 hadis yazdığını söylediği Ravh'ın Kütüb-i Sitte'de ve diğer önemli hadis kitaplarında

rivayetleri bulunmaktadır. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde Buhârî onun kırk altı, Müslim doksan dokuz, Tirmizî kırk iki, es-Sünen'lerinde Ebû Dâvûd yirmi iki, Nesâî dört, İbn Mâce on sekiz rivayetine yer vermiştir. Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 800 rivayeti bulunmaktadır. Ravh'ın ayrıca hadis, tefsir ve ahkâma dair çeşitli kitaplar tasnif ettiği belirtilmiş, bunlar arasında es-Sünen ve'l-aḥkâm ile Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-kerîm adlı çalışmalarından söz edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 296; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 168-169; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 309; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, II, 59; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 498-499; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 283; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 437; VIII, 401-406; Bâcî, et-Taʿdîl ve't-tecrîḥ li-men ḫarrece lehü'l-Buḫârî fi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, II, 574; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, IX, 238-245; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 402-407; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 201-210, s. 155; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 58-60; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 293-296; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 427, 448; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 371.

Mustafa Karataş

RÂVİ

(الراوي)

Öğrendiği hadisi rivayet eden kimse anlamında terim.

Sözlükte “su başına gidip su içmek; hadis nakletmek” anlamlarındaki rivâyet kökünden türeyen râvî (çoğulu ruvât), terim olarak “hadisi öğrenen ve onu eda terimlerinden biriyle nakleden kişi” mânasında kullanılır. Terim “hadisi ilk defa söyleyene nisbet ederek rivayet eden kimse”, bazan da “hadis hakkında bilgisi olsun veya olmasın onu senediyle rivayet eden kimse”

şeklinde müsnidin karşılığı olarak tarif edilmektedir. Râvi kelimesinden fıkhü’r-râvî, adâletü’r-râvî, bid‘atü’r-râvî, fısku’r-râvî, cehâletü’r-râvî; çoğulu olan ruvâttan da tesmiyetü’r-ruvât, tabakātü’r-ruvât, hâlü’r-ruvât (ahvâlü’r-ruvât), büldânü’r-ruvât (evtânü’r-ruvât ve büldânühüm) gibi terimler ortaya çıkmıştır. Râvi ayrıca kıraat ilminin terimlerinden olup “kıraatleri imamlardan doğrudan veya başkası aracılığı ile alıp nakleden kişi” anlamında kullanılmıştır (bk. KIRAAT). Râvi kelimesi, “Hz. Peygamber’den duyup öğrendiklerini başkalarına öğreten ve aktaran kişi” mânasında İslâm’ın ilk günlerinden itibaren kullanılıyordu. Resûlullah sözünü dinleyip anlayanların onu başkalarına öğretmesini teşvik etmiş (Müsned, I, 437; Ebû Dâvûd, “‘İlim”, 10), sahâbîler de Resûl-i Ekrem’den duyduklarını diğer müslümanlara öğretmeyi dinî bir görev kabul etmiştir,

I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında râvilik büyük önem kazanmıştır. Hadislerin yaygın olarak rivayet edilmeye başlandığı bu dönemde hayatta olan Abdullah b. Amr b. Âs, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik gibi sahâbîler yalancılara karşı hadisleri koruma konusunda büyük çaba harcamıştır. Bu sahâbîlerin öğrencileri olan Ebü’l-Âliye er-Riyâhî, Saîd b. Müseyyeb, İbrâhim en-Nehaî, Şa‘bî ve Muhammed b. Sîrîn gibi muhaddisler hadiste sened sormaya ve râvilerin durumunu araştırmaya yönelmiştir. II. (VIII.) yüzyıl boyunca İbn Şihâb ez-Zührî, Yezîd b. Ebû Habîb, Eyyûb es-Sahtiyânî,

Hişâm b. Urve, Abdullah b. Avn, Evzâî, Şu‘be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî ve Şâfiî gibi hadis otoriteleri râviler üzerindeki araştırmalarını sürdürerek hadislerin senedinde adları geçen râviler hayatta ise her zorluğu göze alarak hadisi onlardan öğrenmeye çalışmıştır. Râvilerin güvenilir olup olmadığı tesbit edilirken biyografileri yazılmış ve râvilerle ilgili müstakil bilim dalları ve telif türleri ortaya çıkmıştır.

Muhaddisler seneddeki râvileri tabakalar halinde inceleme yöntemini geliştirmişler, en hayırlı nesillerin kendi çağdaşları ile onları takip eden iki nesil olduğunu belirten hadisi (Buhârî, “Şehâdât”, 9; Tirmizî, “Fiten”, 45) esas almışlar ve ilk üç tabakayı sahâbe, tâbiîn, tebeu’t-tâbiîn olarak belirlemişlerdir. Sahâbe nesli hadis rivayeti açısından âdil kabul edilmiştir. Zehebî râvi sahâbîlerin 1500 civarında olduğunu söyler (Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe, mukaddime, I, s. c). Sahâbe dönemi, vahyin başlangıcından (m. 610) en son sahâbînin vefat ettiği 110 (728) yılına kadar devam eder. Tâbiîn nesliyle onlardan sonra gelenlerin güvenilir olup olmadığına araştırma sonucunda karar verilir. Başta hadis olmak üzere İslâmî ilimlerin tedvîn, tasnif ve neşrinde önemli görev alan bu ikinci kuşak râvilerin sayısı belli olmayıp muhadramlar da tâbiîlerden sayılır. Bu dönem Hz. Peygamber’in vefatından (11/632) 180 (796) yılına kadar devam eder. Tebeu’t-tâbiîn denilen üçüncü nesil râvilerinin de sayısı bilinmemektedir. İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭâʾı ve Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî’nin el-Muṣannef’i başta olmak üzere hadis edebiyatının ilk ciddi ve sistemli ürünleri tebeu’t-tâbiîn döneminde (728-835) tasnif edilmiştir. Ardından gelen dördüncü nesil râvileri 260’ta (873), beşinci nesil râvileri 300 (912) yılında sona ermektedir. Hadis tarihinde Kütüb-i Sitte müellifleri olarak bilinen altı hadis imamı dördüncü ve beşinci tabaka râvileri arasında yer alır. Zehebî, sahâbeden başlayarak kendi dönemine kadar (730/1329) yaşayan 2424 hadis hâfızı ve râvisini yirmi sekiz tabakaya (el-Muʿîn, s. 17 vd.), İbn Hacer el-Askalânî ise ilk üç asra ait beş râvi tabakasını isnaddaki yakınlıkları, hocaları, akranları ve daha başka ortak noktaları dikkate alarak on iki tabakaya ayırmıştır.

Bir hadisin sıhhatini tesbitte en önemli unsur râvidir. Senedde yer alan râvilerden biri veya birkaçı güvenilir değilse sıhhat için gerekli sayılan

diğer ölçülere bakılmaksızın hadisin sahih olmadığına hükmedilir. Râvilerin güvenilir olması kendilerinde bazı özeliklerin bulunmasıyla mümkündür, bunlarda adâlet ve zabt sıfatlarıdır. Tamamı adâlet sahibi kabul edilen sahâbe dışındaki râvilerde aranan adâlet vasfında müslüman olmak, bulûğa ermiş olmak, akıllı olmak, takvâ sahibi olmak ve mürüvvet (kötü davranışlardan uzak durmak) gibi özellikler bulunur. Bunlardan birinin yokluğu halinde râvi güvenilirliğini kaybeder. Adâlet sahibi râvinin hadisine itibar edilebilmesi için onun zabt vasfına da sahip olması gerekir. Zabt vasfında unutkan ve dalgın olmamak, ezberden rivayet ediyorsa hadisi kusursuz bir şekilde ezberlemiş olmak, kitaptan rivayet ediyorsa kitabını dikkatli bir şekilde yazmış, kontrol etmiş ve korumuş olmak, mâna ile rivayet ediyorsa hadis metninde değiştirdiği kelimelerin mânalarını iyi bilmek ve hadisin mânasında herhangi bir değişikliğe yol açmamak gibi hususlar yer alır. Bu özelliklerden biri veya birkaçında kusuru bulunan râvilerin hadisine itibar edilmez. Adâlet ve zabt özelliklerine sahip olan râviye “sika” (güvenilir) denir ve rivayet ettiği hadisle amel edilir. Bu vasıfları değersiz kılacak nitelikte kusuru veya kusurları varsa “metâin-i aşere” denilen on tenkit noktası açısından durumu araştırılır ve kusuruna uygun ifadelerle değerlendirilerek cerhedilir (râvinin kusurları için bk. DİA, VII, 397).

Râvinin hadisine itibar edilebilmesi için güvenilirliği yanında rivayet ettiği hadisleri muhaddislerce belirlenmiş olan sekiz muteber hadis alma ve nakletme yollarından biriyle almış olması gerekir (bk. TAHAMMÜL). Özellikle noktalama ve harekelemenin yaygın olmadığı ilk dönemlerde hadisi doğru okuma, tahriften koruma ve yanlış yapmayı önleme açısından büyük önem taşıyan bu usullerden biriyle hadisi alıp nakletmeyen râvinin rivayeti değersiz kabul edilir.

Toplam râvi sayısı hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte rivayetleri kaynaklarda yer alan ve ricâl kitaplarında cerh ve ta‘dîli yapılan 20.000 civarında râvi bulunduğu tahmin edilmektedir. Bunların büyük çoğunluğu rivayet asrı kabul edilen ilk üç asırda yaşamıştır. Rivayetlerin kitaplara yazılıp sahih, zayıf ve uydurmalarının tesbit edilmesinden sonra hadisler artık kitaplardan alınmaya başlandığı için IV. (X.) yüzyıldan sonra cerh ve ta‘dîl prensiplerine göre değerlendirilecek râvi kalmamıştır.

Hadis rivayetini meslek edinen râvilerin belli dereceleri vardır. Hadis öğrenimiyle meşgul olup rivayette bulunabilecek konuma gelenlerin ilk derecesi râvi veya müsnid mertebesidir. Râvi veya müsnidin görevi sadece rivayet etmekten ibaret olduğu için rivayet ettiği hadislerin sened ve metinleri hakkında fazla bilgi sahibi olması beklenmez. Kütüb-i Sitte, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr'i, Beyhakī'nin es-Sünen'i gibi hadis kitaplarının metinlerini, senedlerini ve senedlerde yer alan râvilerin cerh ve ta'dîl durumlarını öğrendiğinde râvi muhaddis mertebesine yükselir. Farklı görüşler bulunmakla birlikte bir muhaddis 100.000 hadisi sened ve metinleriyle ezberler, ricâlini de hayatları, cerh ve ta'dîl durumlarıyla birlikte öğrenirse "hâfız", aynı şekilde 300.000 hadisi bilecek konuma gelirse "hüccet", sünnetin tamamına vakıf olursa "hâkim" unvanını alır. Hâkim unvanına sahip râviler arasında en yüksek

seviyeye ulaşana "emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" denilir.

Cerh ve ta'dîl kurallarına göre tenkide tâbi tutulan râviler bazı terimlerle değerlendirilmiştir (bk. CERH ve TA'DÎL). Bu terimlerden hareketle çeşitli tasnifler yapılmıştır. En ayrıntılı kabul edilen İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî'nin on iki mertebeli râvi tasnifini temelde üç grupta toplamak mümkündür. 1. Sika râviler. Bunlar adâlet ve zabt bakımından kusursuz olan veya rivayetlerini terketmeyi gerektirmeyecek derecede az kusuru bulunan râvilerdir. Bu râvilerin yaptığı cerh ve ta'dîller kabul edilir, rivayetleri delil olarak kullanılır. 2. Zayıf râviler. Adâlet ve zabt yönünden araştırılan râvi adâlet yönünden hadis rivayetine ehil bulunmazsa cerhedilir ve rivayeti terkedilir. Adâlet yönünden rivayete ehil ise zabt açısından durumu araştırılır. Zabt bakımından râvilerin durumları farklılık gösterir. Bunlar arasında hata ve gafletinin çokluğu yüzünden rivayeti terkedilenler olduğu gibi hata ve gafletinin azlığı sebebiyle sadece zayıf kabul edilenler de vardır. Bu râviler kesin biçimde terkedilmemekle birlikte rivayet ettikleri hadisler delil olarak kullanılmaz. Zayıf râvilerin rivayetlerinin haram ve helâl konusunda delil olarak kullanılamayacağına dair muhaddisler arasında görüş birliği vardır. Ancak onların tergīb ve terhîb, zühd ve âdâb, megāzî ve rikāk konusundaki rivayetleriyle amel etmekte bir sakınca görülmemiştir. 3. Metrûk râviler. Hadis münekkitlerine göre yalan söyleyen, yalanla itham edilen, bid'ata davet eden, sefahate düşkün olan, çokça yanılan, güvenilir

râvilere aykırı rivayette bulunan, rivayet ettiğini iyi bilmeyen ve hatasından dönmeyen râvi terkedilir ve hiçbir rivayeti kabul edilmez.

Literatür. Muhaddisler, II. (VIII.) yüzyıldan itibaren râvilerin hayatını ve güvenilirlik derecesini ele alan eserler yazmışlardır. Bu konudaki ilk çalışmalar Leys b. Sa‘d, Abdullah b. Mübârek ile Velîd b. Müslim’in et-Târîḫ adlı eserleridir (İbnü’n-Nedîm, s. 252, 284; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 303). III. (IX.) yüzyılın başından itibaren râvilerin çeşitli tasniflere tâbi tutulmasıyla birlikte pek çok eser meydana getirilmiş olup bunları şöylece gruplandırmak mümkündür: 1. Tabakat türü eserler. Bunlar râvileri sadece sahâbe, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn gibi gruplara ayırarak ele alan çalışmalardır. Heysem b. Adî’nin Kitâbü Ṭabaḳāti men revâ ʿani’n-nebî min aṣḥâbih, Ebû Hâtim er-Râzî’nin Ṭabaḳātü’t-tâbiʿîn, Müslim b. Haccâc’ın Ṭabaḳātü’ṣ-ṣaḥâbe ve’t-tâbiʿîn adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir. Bazı müellifler de sahâbeden başlayarak kendi zamanlarına kadar yaşamış olan râvileri tabakalar halinde incelemiştir. Bunlardan İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sı, Halîfe b. Hayyât’ın eṭ-Ṭabaḳāt’ı ve Berdîcî’nin Ṭabaḳātü’l-esmâʾi’l-müfrede mine’ṣ-ṣaḥâbeti ve’t-tâbiʿîn ve aṣḥâbi’l-ḥadîs̱’i günümüze ulaşan çalışmalardır. 2. Sika râvileri tanıtan eserler. Ebü’l-Hasan el-İclî ve İbn Hibbân’ın es̱-S̱iḳāt’ı, İbn Şâhin’in Târîḫu esmâʾi’s̱-s̱iḳāt’ı ve Zehebî’nin Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’ı bu türün zamanımıza intikal eden örnekleridir. 3. Zayıf râvileri tanıtan eserler. Buhârî, Ebû Zür‘a er-Râzî ve Nesâî’nin az sayıdaki zayıf râviyi tanıtan eḍ-Ḍuʿafâʾ adlı muhtasar eserlerinden sonra İbn Hibbân Kitâbü’l-Mecrûḥîn, İbn Adî el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi’r-ricâl, İbn Şâhin Târîḫu esmâʾi’ḍ-ḍuʿafâʾ adıyla daha hacimli eserler kaleme almış, Zehebî Mîzânü’l-iʿtidâl ve el-Muġnî fi’ḍ-ḍuʿafâʾsında, İbn Hacer el-Askalânî Lisânü’l-Mîzân’ında zayıf râvileri toplamayı hedeflemiştir. 4. Sika ve zayıf râvileri tanıtan eserler. Hicrî ilk beş asırda bu alanda kırktan fazla eser kaleme alındığı bilinmektedir (Ekrem Ziya el-Ömerî, s. 104-109). Yahyâ b. Maîn’in Kitâbü’t-Târîḫ’i, Buhârî’nin et-Târîḫu’l-kebîr’i, Fesevî’nin el-Maʿrife ve’t-târîḫ’i ve İbn Ebû Hâtim’in el-Cerḥ ve’t-taʿdîl’i bunlar arasında en çok bilinenlerdir. 5. Belli bölgelerin râvilerini tanıtan eserler. Bunların en önemlileri Bahşel’in Târîḫu Vâsıṭ, Ebü’ş-Şeyh’in Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân, Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin, Aḫbâru İṣbahân, Hatîb el-Bağdâdî’nin Târîḫu Baġdâd ve İbn Asâkir’in Târîḫu medîneti Dımaşḳ adlı kitaplarıdır. 6. Belli kitapların râvilerini tanıtan eserler. Çok sayıda eserin kaleme alındığı bu alanda

Dârekutnî Ricâlü'l-Buḫârî ve Müslim, İbn Mencûye Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim adlı eserlerinde bir veya iki kitabın râvilerini, Cemmâîlî el-Kemâl, Zehebî el-Kâşif, İbn Hacer el-Askalânî Tehẕîbü't-Tehẕîb'de Kütüb-i Sitte râvilerini tanıtmışlardır. Bunlardan başka Müslim b. Haccâc kendilerinden sadece bir kişinin rivayette bulunduğu râvilere dair el-Münferidât ve'l-vuḥdân, Zehebî râvilerin vefat tarihlerini gösteren el-İʿlâm bi-vefeyâti'l-aʿlâm, İbn Hacer el-Askalânî müdellis râvileri tanıtan Taʿrîfü ehli't-taḳdîs bi-merâtibi'l-mevṣûfîne bi't-tedlîs, Burhâneddin el-Halebî ömrünün sonuna doğru hâfıza kaybına uğramış güvenilir râvilere dair el-İġtibâṭ bi-men rumiye bi'l-iḫtilâṭ adlı eserleri kaleme almış, ayrıca daha özel birtakım râvi gruplarını tanıtmak için çeşitli kitaplar yazılmıştır (bk. DİA, XV, 55-58).

Bunların yanında râvilerin çeşitli durumlarına dair eserler kaleme alınmıştır. Râmhürmüzî el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâʿî isimli eserini (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb, Beyrut 1391/1971; 1404/1984) rivayet âdâbına uymayanlara karşı hadis râvilerini uyarmak ve korumak maksadıyla kaleme almış, Hatîb el-Bağdâdî el-Câmiʿ li-aḫlâḳi'r-râvî adlı eserinde (nşr. Muhammed Re'fet Saîd, Küveyt 1401/1981; nşr. Mahmûd et-Tahhân, Riyad 1403/1983) hadis râvilerinin öğretim esnasında uymaları ve uygulamaları gereken kurallar üzerinde durmuş, Süyûtî Tedrîbü'r-râvî'de daha önce ele alınmayan birçok konuyu yazarak râvilere yardımcı olmayı hedeflemiştir. İbn Hibbân'ın ʿİlelü'l-aḫbâr ve maʿrifetü ruvâti'l-âṡâr'ı (Riyad 1422/2001), Zehebî'nin Maʿrifetü'r-ruvâti'l-mütekellem fîhim bi-mâ lâ yûcibü'r-redd'i (nşr. Ebû Abdullah İbrâhim Suaydây İdrîs, Beyrut 1406/1986), İbn Hacer el-Askalânî'nin Kitâbü'l-Îṡâr bi-maʿrifeti ruvâti'l-Âṡâr'ı (nşr. Ali b. Selim el-Abbâdî, Riyad 1417/1997), günümüzde yapılan çalışmalardan Addâb Mahmûd el-Hameş'in Ruvâtü'l-ḥadîṡ'i (Riyad 1407/ 1987) ve Abdullah Karahan'ın Hadis Râvilerinin Güvenilirliği (Bursa 2005) adlı eseri râvilere dair yapılan pek çok çalışmadan bazılarıdır (ayrıca bk. RİCÂLÜ'l-HADÎS).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rvy" md.; Müsned, I, 437; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 252, 284; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer

Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 87-163, 298 vd.; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 132 vd., 236-255, 387-399; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 303; a.mlf., Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), mukaddime, I, s. c; a.mlf., el-Muʿîn fî ṭabaḳāti’l-muḥaddis̱în (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1407/1987, s. 17 vd.; İbn Hacer, Taḳrîbü’t-Tehẕîb (nşr. Muhammed Avvâme), Halep 1411/1991, s. 74-75; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 299-305; II, 4-63, 125-149; Tecrîd Tercemesi, I, 8, 274-281; Ekrem Ziya el-Ömerî, Buḥûs̱ fî târîḫi’s-sünneti’l-müşerrefe, Medine 1405/1984, s. 104-109; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable’t-tedvîn, Beyrut 1401/1981, s. 219-239, 265-275; a.mlf., el-Muḫtaṣarü’l-vecîz fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1411/1991, s. 87-97, 225-236; Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ ve muṣṭalaḥuh, Beyrut 1991, s. 75-80, 88-104, 107-110, 127-138, 349-358; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 90, 96, 98, 118, 219, 319-320, 380-381, 406; Es‘ad Sâlim Teyyim, ʿİlmü ṭabaḳāti’l-muḥaddis̱în, Riyad 1415/1994, s. 149-190; M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, DİA, XV, 55-58.

Mehmet Efendioğlu

RAVZA-i EVLİYÂ

(روضهء اوليا)

Bursa’da yaşamış Osmanlı âlim, mutasavvıf ve şairleri hakkında Baldırzâde Mehmed Efendi (ö. 1060/1650) tarafından yazılan ve Vefeyât-ı Baldırzâde adıyla da anılan eser

(bk. BALDIRZÂDE MEHMED EFENDİ).

RAVZA-i MUTAHHARA

(روضهء مطهّرة)

Mescidi Nebevî içinde Hz. Peygamber'in kabri ile minberi arasındaki bölüm.

Sözlükte "tertemiz bahçe" anlamına gelen ravza-i mutahhara adlandırması, Hz. Peygamber'in eviyle minberi arasının cennet bahçelerinden (ravza) bir bahçe olduğunu bildiren hadisine dayanır (Buhârî, "Taṭavvuʿ", 18; Müslim, "Ḥac", 500-502). Resûl-i Ekrem ayrıca, Mescidi Nebevî'de kılınan namazın Mescidi Harâm hariç diğer yerlerde kılınan namazdan bin kat daha faziletli olduğunu haber vermiş (Buhârî, "Fażlü's-ṣalât fî Mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1; Müslim, "Ḥac", 505-510), bu hadisler Resûlullah'ın mescidinin faziletine, onun içinde de Ravza-i Mutahhara'nın daha faziletli olduğuna delil sayılmıştır. Ancak sözü edilen mekânın genişliği ve ifadenin mecaz olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İmam Mâlik gibi bazı âlimler hadisi zâhirî mânasına göre yorumlamayı daha uygun görmüştür (Semhûdî, II, 162). Bazılarına göre ise yapılan ibadetler sebebiyle burası rahmetin inmesi, insana mutluluk vermesi açısından cennete benzer. Dolayısıyla Resûl-i Ekrem'in cennetin anaların ayakları altında, kılıçların gölgesinde bulunduğuna ve hasta ziyaret eden kimsenin cennet bahçelerinden bir bahçede olduğuna dair sözleri veya güzel geçen bir gün için, "Bugün cennet günlerinden biriydi" denilmesi gibi mecazi bir anlam ifade eder (İbnü'l-Esîr, I, 493; Semhûdî, II, 164, 165).

Hz. Peygamber'in evinden maksadın Hz. Âişe'nin odası mı (hücre-i saâdet), yoksa mescidin doğu duvarı boyunca sıralanan hanımlarına ait odaların tamamı mı, minberden maksadın bulunduğu yer mi, yoksa hücre-i saâdet hizasındaki batı duvarı mı olduğu konusunda da farklı görüşler nakledilir. Eyüp Sabri Paşa bu konudaki görüşleri dikkate alarak Ravza-i Mutahhara planıyla ilgili üç değişik çizim yapmıştır (Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 154-156).

Bazı âlimler Ravza-i Mutahhara'nın alanının bütün mescidi kapsadığını

söylemiş, ravzanın Mescidi Nebevî ile musallâ arasında olduğunu bildiren bir rivayete dayanarak Mescidi Nebevî ile bayram musallâsı (Mescidi Gamâme) arasında kalan alanı buna dahil edenler de olmuştur (İbn Şebbe, I, 138). Ancak Ravza-i Mutahhara’yı hücre-i saâdet ve minber arası olarak ifade eden rivayetler daha güçlüdür.

Günümüzde Ravza-i Mutahhara’nın güneyi mihrabın hemen kıble tarafındaki demir korkuluk ve kitap raflarıyla sınırlanmış olup doğudan batıya 22 m., kuzeyden güneye 15 m. olmak üzere yaklaşık 330 m²’lik bir alanı kapsamaktadır. Batı tarafında III. Murad’ın armağanı olan minberle ortada Kayıtbay döneminden kalan mihrap yer alır. Bu alanda her biri ayrı bir hâtırayı yaşatan sütunlar bulunmaktadır. Muhallaka sütunu Hz. Peygamber’in minber yapılmadan önce dayandığı hurma kütüğünün yerindedir ve kıbleye göre sağ taraftan mihraba bitişiktir. Halûk adlı bir koku sürülmesi sebebiyle bu adla anılan sütun, Resûl-i Ekrem’in minberde hutbe okumaya başlaması üzerine hurma kütüğünün inlemesinden dolayı Hannâne, Haccâc b. Yûsuf’un gönderdiği mushafın burada bir sandık içinde korunmasından dolayı Mushaf sütunu diye de anılmıştır. Kur‘a sütunu, Hz. Peygamber’in kıble değişikliğinden sonra on gün kadar namaz kılıp sonra bilinen mihrabına geçtiği yerdedir. Hz. Âişe’nin, “Eğer orada ibadetin ne kadar faziletli olduğunu bilselerdi insanlar izdiham sebebiyle aralarında kura çekerlerdi” şeklindeki sözünden dolayı buraya Kur‘a veya Âişe sütunu denilmiştir. Muhacirlerden bazıları bu sütunun yanında toplanmayı âdet edindiklerinden Meclisü’l-muhâcirîn olarak da anılırdı. Tövbe (Ebû Lübâbe) sütunu, Ebû Lübâbe’nin Benî Kurayza kuşatması sırasında yaptığı hatadan dolayı kendisini bağladığı sütundur ve Kur‘a sütununun kıbleye göre solunda yer almaktadır. Ravzada mevcut sütunlardan biri de Resûlullah’ın itikâfa girdiğinde üzerinde istirahat ettiği hurma yaprağından yapılmış yaygı veya yataktan (serîr) dolayı Üstüvânetü’s-serîr diye anılan sütun olup Tövbe sütununun doğusunda hücre-i saâdetin şebekesiyle bitişiktir. Bunun kuzeyinde yine şebekeye bitişik olan Muhâfız sütunu (Üstüvânetü’l-mahres, Üstüvânetü Emîri’l-mü’minîn Ali b. Ebû Tâlib) Hz. Peygamber’e bir zarar gelmemesi için Hz. Ali’nin yanında oturup onu gözetlediği yerdedir. Allah’ın, resulünü insanlardan koruyacağına dair âyet nâzil olunca (el-Mâide 5/67) orada beklemeye gerek kalmamıştır. Bu sütunun kuzeyinde Resûl-i Ekrem’in, yanında elçileri kabul ettiği Elçiler

sütunu (Üstüvânetü’l-vüfûd) yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, I, 493; Müsned, III, 389; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 138; Taberânî, el-Muʿcemü’l-evsaṭ (nşr. Târık b. Avazullah - Abdülmuhsin el-Hüseynî), Kahire 1415, I, 264; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu’l-bârî, Beyrut 1378, IV, 100; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâʾ bi-aḫbâri dâri’l-Muṣṭafâ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Beyrut 1422/2001, II, 156 vd., 160, 162, 164, 165, 166, 169, 174 vd.; Mir’âtü’l-Haremeyn, II, 147, 148, 149, 154-156; Sâlih b. Hâmid b. Saîd er-Rifâî, Eḥâdîs̱ü’l-vâride fî feżâʾili’l-Medîne, Medine 1413/ 1992, s. 457 vd.; Halîl İbrâhim Molla Hâtır, Feżâʾilü’l-Medîneti’l-münevvere, Beyrut 1413/1993, II, 259 vd., 275 vd.; Yûsuf Ragdâ el-Âmilî, Meʿâlimü Mekke ve’l-Medîne beyne’l-mâżî ve’l-ḥâżır, Beyrut 1418/1997, s. 285-315; M. İlyas Abdülganî, Târîḫu’l-Mescidi’n-nebevî eş-şerîf, Medine 1424/ 2003, s. 114 vd.

Nebi Bozkurt

er-RAVZATÜ'l-BEHİYYE

(الروضة البهيّة)

Ebû Azbe'nin (ö. 1172/1759) Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye arasındaki görüş ayrılıklarına dair eseri.

Ebû Azbe Hasan b. Abdülmuhsin'in XII. (XVIII.) yüzyılda yaşayan kelâmcılardan olduğu dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Bağdatlı İsmâil Paşa, Ebû Azbe yerine İbn Azbe künyesini kullanır (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 299). Kendisi eserinin mukaddimesinde 1125 Ramazanında (Ekim 1713) Mekke'de bulunduğunu kaydeder. Eserinde mezhebiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte Ehl-i sünnet taraftarı olduğu ve "ashâbünâ" ifadesiyle Ehl-i sünnet'i kastettiği anlaşılmaktadır. er-Ravżatü'l-behiyye'nin tetimme kısmında Ebû Hanîfe ile Eş'arî'yi karşılaştırırken şöyle demektedir: "Ebû Hanîfe ile şeyhimiz Eş'arî birbirini destekleyen kişilerdir. Çünkü ikisi de Ehl-i sünnet'tendir ve fırka-i nâciyenin esaslarını temellendirmiştir" (s. 65). Buradaki "şeyhimiz" sözüne dayanarak onun Eş'arî mezhebine mensup olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber her iki mezhebin görüşlerini karşılaştırırken bunlardan birini tercih ettiğine ilişkin açık bir ifade kullanmaktan kaçınmıştır. Kaynaklarda onun ayrıca Nüzhetü (Behcetü) Ehli's-sünne şerḥu ʿAḳīdeti İbni'ş-Şıḥne (Mektebetü câmiati'l-Melik Suûd, nr. 508; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 2280; el-Hizânetü't-Teymûriyye, nr. 227) ve el-Meṭâliʿu's-saʿîde fî Şerḥi'l-Ḳaṣîde li's-Senûsî adlı iki eserinden söz edilmektedir.

Mukaddimede adı er-Ravżatü'l-behiyye fîmâ beyne'l-Eşâʿire ve'l-Mâtürîdiyye şeklinde kaydedilen eser 1125'te (1713) Mekke'de yazılmaya başlanmıştır. Bağdatlı İsmâil Paşa ve muhtemelen ondan naklen Ziriklî risâlenin 1172 (1759) yılında tamamlandığını söylemişlerse de bunun dayanağı bulunamamıştır. Eser bir mukaddime, iki bölüm ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Mukaddimede Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet'in iki imamı olduğu, onlara uyanların hidayete erdiği kaydedilmekte, eserleri ve mezheplerinin yayıldığı coğrafya hakkında kısa bilgi verilmektedir. Bu imamların Ehl-i sünnet akîdesinin

temel meselelerinde ittifak ettikten sonra ayrıntı sayılabilecek konularda ihtilâfa düştükleri, ancak bu yüzden birbirini bid‘atçılık ve fesat çıkarmakla itham etmedikleri bildirilmektedir.

Kitabın birinci bölümünde yedi mesele halinde iki mezhep arasındaki lafzî ihtilâflar, ikinci bölümde altı mesele halinde mâna ile ilgili ihtilâflar işlenmektedir. İlk bölümde ele alınan konular şunlardır: İmanda istisnanın (“inşallah müminim” demenin) câiz olup olmadığı, levh-i mahfûzda mümin diye kaydedilen kimsenin kâfir, kâfir kaydedilenin mümin olmasının imkânı (saîd-şakî meselesi), Allah tarafından kâfire gerçek anlamda nimet verilip verilmediği, peygamberlerin risâletinin ölümlerinden sonra devam edip etmediği, ilâhî rıza için irade gerekli olduğu gibi irade için de rızanın gerekli olup olmadığı, mukallidin imanının cevâzı ve kesb meselesi. İkinci bölümde anlatılan mâna ihtilâfları şunlardır: Allah’ın itaatkâr kula azap etmesinin aklen mümkün olup olmadığı, Allah’ı bilmenin dinî delille mi yoksa aklî delille mi vâcip olduğu, fiilî sıfatların kadîm veya hâdis oluşu, Allah’ın zâtıyla kāim olan kelâmının işitilip işitilemeyeceği, kulun güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutulmasının câiz olup olmadığı, peygamberlerin günahlardan korunmuş olmasının sınırı. Eserin daha sonraki kısmında Eş‘ariyye mezhebine bağlı olmakla beraber imama muhalefet eden âlimlerin kimler olduğu, “mütenâsırân” ifadesiyle Ebû Hanîfe ve Eş‘arî’nin kastedildiği, “hızlân” teriminin anlamı, bekā sıfatının sıfât-ı nefsiyyeden mi, sıfât-ı selbiyyeden mi yoksa zat üzerine zait sıfatlardan mı olduğu şeklinde metinde geçip de açıklanmasına ihtiyaç duyulan bazı kavram ve konuların açıklandığı tetimme ile isim-müsemmâ ve imanın mahlûk olup olmadığı konularını içeren hâtime bulunmaktadır. Hâtimede Fahreddin er-Râzî’nin biyografisine de yer verilmiştir.

Ebû Azbe eserinde zaman zaman aynı mezhebin kendi içindeki ihtilâflara, meselâ imanın mahlûk olup olmadığı konusunda Semerkant Hanefîleri ile Buhara Hanefîleri arasındaki görüş ayrılıklarına temas etmekte, Mâtürîdiyye ile Eş‘ariyye arasındaki farkları açıklarken daha önce mevcut olan ihtilâflara değinmektedir. Yer yer Kaderiyye, Mu‘tezile, Kerrâmiyye ve Haşviyye gibi mezheplerden de söz eden Ebû Azbe, Hanefiyye kelimesini “itikadî fırka” anlamında kullanır. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî isminin aksine İmam Mâtürîdî’nin adını sadece birkaç yerde zikreder (s. 34, 37, 39, 44, 45, 59). Eş‘arî’nin karşısında daha çok Ebû Hanîfe’ye yer verir. Mezhep

taassubu gözetilmeden kaleme alınmış sınırlı bir fırak kitabı niteliği taşıyan, özellikle Ehl-i sünnet kelâmcılarının klasik dönemde tartıştıkları meseleler konusunda bilgiler içeren eser yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1322; nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1409/1989).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Azbe, er-Ravżatü'l-behiyye, Haydarâbâd 1322, tür.yer.; Serkîs, Muʿcem, I, 324; Brockelmann, GAL Suppl., I, 346; Îżâḥu'l-meknûn, I, 200, 593; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 299; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 243; Ziriklî, el-Aʿlâm, Beyrut 2002, II, 198; İrfan Abdülhamîd, Dirâsât fi'l-fıraḳ ve'l-ʿaḳāʾidi'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/ 1984, s. 150; Şükrü Özen, "İbnü'ş-Şıhne, Ebü'l-Fazl", DİA, XXI, 222.

İlyas Çelebi

RAVZÂTÜ’l-CENNÂT

(روضات الجنّات)

Muhammed Bâkır Hânsârî’nin (ö. 1313/1895) Şîa’ya ve diğer mezheplere mensup âlimlerin biyografisine dair eseri

(bk. HÂNSÂRÎ, Muhammed Bâkır).

RAVZATÜ’n-NÂZIR

(روضة الناظر)

Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin (ö. 620/1223) fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı Ravżatü’n-nâẓır ve cünnetü’l-münâẓır fî uṣûli’l-fıḳh ʿalâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed olan eser, Hanbelî fıkıh usulü literatüründe önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. İbn Kudâme’nin eserini yazarken Gazzâlî’nin el-Müstaṣfâ’sını esas aldığı anlaşılmaktadır. Bu iki eserin özellikle mantık ilmini ele alan mukaddimeleri arasındaki benzerlik ve paralellikler Gazzâlî’nin fıkıh usulü anlayışının İbn Kudâme’yi derin bir şekilde etkilediğini, ayrıca Ravżatü’n-nâẓır’daki kelime seçimi ve meselelerin vazediliş tarzı kaynaklarının başında el-Müstaṣfâ’nın geldiğini göstermektedir. Bu özelliklerinden dolayı Ravżatü’n-nâẓır, Şâfiî-mütekellimîn usul anlayışının Hanbelî mezhebine giriş sürecindeki en önemli gelişmeyi temsil etmektedir. el-Müstaṣfâ’dan farklı bir tasnif ve iç kompozisyona sahip olan Ravżatü’n-nâẓır, işlediği meselelerde de yoğun biçimde kendinden önceki Hanbelî literatürünü tartışmaktadır. Ayrıca İbn Kudâme’nin birçok yerde Gazzâlî’den farklı görüşler ileri sürmesi ve kitabında el-Müstaṣfâ’dan bahsetmemesi bu eserin bazı kaynaklarda nakledildiği şekilde el-Müstaṣfâ’nın bir özetinden ibaret olmadığına işaret etmektedir.

Ravżatü’n-nâẓır telif edildiği tarihten itibaren genellikle Hanbelî çevrelerinde kabul görmekle birlikte bu mezhep içinde yukarıda temas edilen özelliklerinden dolayı çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Eserin mantıkla ilgili mukaddimesinin müellif tarafından daha sonra çıkartılıp çıkartılmadığı bu tartışmaların başında gelmektedir. Hanbelî çevrelerinin gösterdiği tepkilerden ve özellikle Hanbelî fakihi İshak b. Ahmed el-Alsî’nin tenkitlerinden dolayı İbn Kudâme’nin söz konusu mukaddimeyi eserinden çıkarttığına dair bir iddia gerek geçmişte gerekse günümüzde bazı müellifler tarafından dile getirilmekle beraber bu iddiayı destekleyecek yeterli kayıt bulunmamaktadır. Ayrıca İbn Kudâme’nin, eserinde mantığa dair bir mukaddimeye yer vereceğini ifade eden cümlesi kitabın günümüze

ulaşan bütün nüshalarında yer almaktadır. Ravżatü'n-nâẓır'ın bazı nüshalarında söz konusu cümlenin zikredilmesine rağmen bu mukaddimeye yer verilmemesi, İbn Kudâme'nin bu bölümü çıkarttığına değil esere yöneltilen eleştiriler yüzünden eserin istinsahlarında zaman zaman bu mukaddimenin çıkartıldığına delâlet etmektedir. Fıkıh usulü konularını muhtasar şekilde ve açık bir dille işleyen Ravżatü'n-nâẓır'da bir yandan Ahmed b. Hanbel'in fikirlerinden hareketle ona atfedilebilecek fıkıh usulü görüşleri inşa edilmeye çalışılırken öte yandan Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Kelvezânî, İbn Hâmid ve Ebü'l-Vefâ İbn Akīl gibi Hanbelî mezhebi usul âlimlerinin katkılarına sık sık yer verilmektedir.

Ravżatü'n-nâẓır'a bazı mevzû hadisleri delil olarak kullandığı, ibaresinin zorluklar taşıdığı ve aktardığı görüşlerin bir kısmının nisbet edildiği kişilere aidiyeti hususunda şüpheler bulunduğu şeklinde tenkitler yöneltilmiştir (Ravżatü'n-nâẓır, neşredenin girişi, I, 43-47). Bu tenkitlere rağmen eser, telifinden kısa bir süre sonra Hanbelî ders halkalarında okutulmaya başlanmış ve bu rağbet zamanımıza kadar sürmüştür. Günümüzde de Hanbelî mezhebine bağlı coğrafyada fıkıh usulü müfredatının temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir.

Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar. 1. Muhammed b. Ebü'l-Feth el-Ba'lî, Telḫîṣu Ravżati'n-nâẓır (Mekke, Câmiatü Ümmi'l-kurâ merkezü'l-bahsi'l-ilmî, Usûlü'l-fıkh, nr. 66, fotokopi nüsha). Ravżatü'n-nâẓır'ın tertibi ve mantıkla ilgili mukaddimesi korunarak yapılmış bir ihtisardır. 2. Necmeddin et-Tûfî, el-Bülbül fî uṣûli'l-fıḳh (Riyad 1383). Bu ihtisarda Ravżatü'n-nâẓır'ın mantık mukaddimesini çıkaran ve esere bazı yeni meseleler ekleyen Tûfî, mukaddimeye yer vermeyişinin gerekçesini açıklarken mantık ilminin fıkıh usulüne mahsus bir alan sayılmayacağı için bir fıkıh usulü eserinde bu bölümün bulunmasının zorunlu olmadığını, ayrıca gerek İbn Kudâme'nin gerekse kendisinin mantık ilminde uzmanlaşmadıklarını ve üzerinde çalıştığı nüshada mukaddimenin bulunmadığını belirtmektedir (Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, I, 100-101). Tûfî daha sonra bu çalışmasını Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża adıyla şerhetmiştir. Ravżatü'n-nâẓır'ın en geniş ve en güzel şerhlerinden biri olan eser, Alâeddin Ali b. Süleyman el-Merdâvî ve Takıyyüddin İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî gibi Hanbelî müelliflerinin temel kaynaklarından biri olmuştur. Öte yandan Alâeddin Ali b. Muhammed el-Askalânî el-Kinânî, Tûfî'nin

ihtisarını Sevâdü’n-nâẓır ve şeḳāʾiḳu’r-ravżi’n-nâżır adıyla şerhetmiş (el-Mektebetü’l-Ezheriyyye, nr. 283), bu şerh Hamza b. Hüseyin b. Hamza el-Fi’r tarafından Câmiatü Ümmi’l-kurâ’da doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır. 3. Abdülkādir Bedrân ed-Dımaşkī, Nüzhetü’l-ḫâṭıri’l-ʿâṭır (I-II, Kahire 1342; Beyrut, ts.; Riyad, ts.). Dımaşkī tarafından Ravżatü’n-nâẓır’a eklenen hâşiyelerin hacim ve muhteva açısından genişliği bu çalışmaya şerh niteliği kazandırmıştır. 4. Muhammed Emîn b. Muhtâr eş-Şinkītî, Müẕekkire fî uṣûli’l-fıḳh (Medine 1391; Kahire 1409/1989). Ravżatü’n-nâẓır’ın başta mukaddimesi olmak üzere bazı bölümleri çıkarılmıştır.

Ravżatü’n-nâẓır, Hanbelî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerin modern eğitim kurumlarında fıkıh usulü müfredatının en önemli metinlerinden biri haline geldiği için yakın dönemde söz konusu coğrafyada bu kitap üzerine Abdülkādir b. Şeybe el-Hamd’in İmtâʿu’l-ʿuḳūl bi-Ravżati’l-uṣûl’ü (Riyad 1389), Abdülkerîm b. Ali enNemle’nin İtḥâfü ẕevʾi’l-beṣâʾir bi-şerḥi Ravżati’n-nâẓır fî uṣûli’l-fıḳh ʿalâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel’i (Riyad 1996), Muhammed Sıdkī b. Ahmed el-Burnû’nun Kitâbü Keşfi’s-sâtir şerḥu ġavâmiżi Ravżati’n-nâẓır’ı (Beyrut 2002) ve Ali b. Sa‘d es-Düveyhî’nin Fetḥu’l-veliyyi’n-nâṣır bi-şerḥi mâ teyessera min Ravżati’n-nâẓır’ı (Riyad 2005) gibi birçok şerh kaleme alınmıştır. Öte yandan Abdülazîz b. Abdurrahman es-Saîd, İbn Ḳudâme ve âs̱ârühü’l-uṣûliyye adlı eserinde (I-II, Riyad 1397/1977, 1408/1987) İbn Kudâme ve Ravżatü’n-nâẓır’la ilgili tanıtıcı bazı bilgiler aktardıktan sonra Ravżatü’n-nâẓır’ın metnini neşretmiştir. Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman da (Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman) The Role of Ibn Qudama in Hanbali Jurisprudence adlı çalışmasında (1970, doktora tezi, University of London) Ravżatü’n-nâẓır’dan yararlanarak İbn Kudâme’nin Hanbelî usulündeki mevkiini tesbit etmeye çalışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ravżatü’n-nâẓır (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed enNemle), Riyad 1414/1993, neşredenin girişi, I, 1-52; a.mlf.,

el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1406/ 1986, neşredenlerin girişi, I, 29-30; a.mlf., Taḥrîmü'n-naẓar fî kütübi ehli'l-kelâm (nşr. G. Makdisi), London 1962, neşredenin girişi, s. IX-XXVI; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 92-93, 100-101; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 10-40; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 133-149, 205-211, 263; IV, 429; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 10-11; Abdülkādir Bedrân, Nüzhetü'l-ḫâṭıri'l-ʿâtır, Riyad, ts. (Mektebetü'l-maârif), I, 16; a.mlf., el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1401/ 1981, s. 142, 460-465; Brockelmann, GAL, I, 502-504; Suppl., I, 688-689; M. Hasan eş-Şelebî, Delîlü'r-resâʾili'l-câmiʿiyye fî Külliyyeti'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye bi-Câmiʿati Ümmi'l-ḳurâ, Dımaşk 1403/1983, s. 334-335; Abdülazîz b. Abdurrahman es-Saîd, İbn Ḳudâme ve âs̱ârühü'l-uṣûliyye, Riyad 1408/1987, s. 81-143; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, III, 1243-1244; Ramazan Şeşen, Muḫtârât mine'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyyeti'n-nâdire fî mektebâti Türkiyâ, İstanbul 1997, s. 130-133; Ferhat Koca, İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi, Ankara 2002, s. 84, 124, 241-244; a.mlf., "Hanbelî Mezhebi", DİA, XV, 534, 542; a.mlf., "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", a.e., XX, 140-141; D. Raymond, "L'ijtihâd chez Muwaffaq al-Dîn b. Qudâma", REI, XXXI (1963), s. 33-47; George Makdisi, "Ibn Ḳudāma", EI² (İng.), III, 842-843.

Ferhat Koca

RAVZATÜ’t-TÂLİBÎN

(روضة الطالبين)

Gazzâlî’nin el-Vecîz adlı eserine Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî’nin Fetḥu’l-ʿazîz adıyla yazdığı şerhin Nevevî (ö. 676/1277) tarafından yapılan özeti

(bk. NEVEVÎ; el-VECÎZ).

er-RAVZÜ'l-Mİ'TÂR

(الروض المعطار)

Faslı âlim İbn Abdülmün'im el-Himyerî'nin (ö. 727/1327 [?]) tarih-coğrafya ansiklopedisi

(bk. HİMYERÎ, İbn Abdülmün'im).

er-RAVZÜ'n-NADÎR

(الروض النضير)

Zeydiyye mezhebinin imamı Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen el-Mecmûʿ adlı esere Seyyâgī (ö. 1221/1806) tarafından yazılan şerh

(bk. el-MECMÛ'; SEYYÂGĪ).

RÂYE

(bk. BAYRAK; SANCAK).

RÂZ

(bk. SIR).

RÂZÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمّد الرازي)

Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ er-Râzî el-Kinânî (ö. 344/955 [?])

Endülüslü tarihçi ve coğrafyacı.

274 (888) yılında doğdu. İran'ın Rey şehrinden olan ve ticaretle uğraşan babası, I. Muhammed döneminde (852-886) Endülüs'e gidip hükümdarın yakınları arasına girdi ve bir ara Ağlebî emîrine elçi olarak gönderildi. İlimle de meşgul olan Muhammed b. Mûsâ'nın Endülüs'e yerleşen Arap kabilelerine dair günümüze ulaşmayan Kitâbü'r-Râyât adlı eserinden başta oğlu olmak üzere sonraki müellifler faydalanmıştır. Babasını üç yaşında iken kaybeden Ahmed er-Râzî hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Kendisi gibi tarihçi olan oğlu Îsâ er-Râzî'nin verdiği bilgiye göre öğrenim hayatına erken yaşlarda başladı, Ahmed b. Hâlid ve Kāsım b. Asbağ gibi âlimlerden ders aldı. Önceleri edebiyata ilgi duymakla birlikte daha sonra tarihe yöneldi. Hayatının büyük bir kısmını III. Abdurrahman döneminde geçiren Ahmed er-Râzî hükümdarın ilgisini ve desteğini kazandı. Muhtemelen 344 (955) yılında vefat etti. 350 (961) veya 363 (973) yılında öldüğü de kaydedilmektedir. Râzî, Avrupa'da Moro Razis adıyla bilinmektedir.

Râzî'nin bilinen eseri Aḫbâru mülûki'l-Endelüs adını taşımaktadır. Müellif, aslı günümüze ulaşmayan bu eseriyle Endülüs'te mahallî tarih yazımının kurallarını belirleyen ilk tarihçi kabul edilir. Gonzalo Argote de Molina'nın (ö. 1596) özel kütüphanesinde eserin bir nüshasının bulunduğunun tesbit edilmesi ve Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin bu eserden iktibaslar yapması Arapça aslının XVII. yüzyılın başlarında mevcut olduğunu göstermektedir. Aḫbâr mecmûʿa, Ẕikru bilâdi'l-Endelüs gibi kitapların müelliflerinin yanı sıra İbn Hayyân, Uzrî, İbnü'l-Ebbâr, İbn İzârî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Yâkūt el-Hamevî, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Abdülmün'im el-Himyerî ve Makkarî kitaptan istifade eden başlıca müelliflerdir. Eserin Arapça aslından Rodrigo Jiménez de Rada gibi hıristiyan müellifler de

faydalanmıştır.

Kitabın günümüze İspanyolca bir çevirisi ulaşmış bulunmaktadır. Mütercimi bilinmeyen bu çeviri, XIV. yüzyılın başlarında Gil Pérez adında bir rahip tarafından bazı müslümanların yardımıyla gerçekleştirilen Portekizce bir tercümeden yapılmıştır. Çeviride ciddi hatalar, ilâve ve çıkarmalar olduğu iddia edilmektedir. Hatta Casiri bu hatalardan dolayı eserin Ahmed er-Râzî'ye aidiyetinden şüphe etmiştir. Üç bölümden meydana gelen eserin birinci bölümü Endülüs coğrafyasına dairdir. Portekizli Luis F. Lindley Cintra'nın tek nüsha olan bir yazmayı bulup Portekizce olarak neşretmesinden sonra bu bölümün Râzî'ye ait olduğu kesinleşmiştir ("Cronica general de Espanha de 1344", Academia Portugues de Historia, II, Lisboa 1952, s. 39-75). E. Lévi-Provençal, bunun İspanyolca çevirisinden daha doğru ve Arapça aslına daha yakın olduğu görüşündedir. Bu bölüm Provençal tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir ("La description de l'Espagne d'Ahmad al-Razi", al-Andalus, XVIII [1953], s. 51-108). Eserin İspanya'nın İslâm hâkimiyeti öncesi döneminden bahseden ikinci kısmı Latince'dir. Reinhart Pieter Anne Dozy ve Pascual Gayangos bu kısmın Gil Pérez'in telifi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak yeni araştırmalarda söz konusu kısmın da Ahmed er-Râzî'ye ait olduğu kanaati öne çıkmıştır. İspanya'nın yerli halkının kullandığı Romance lehçesi yanında Latince'yi de bilen Râzî'nin bu bölümü yazarken Orosio ve San Isidoro'nun eserlerinden yararlandığı tahmin edilmektedir. İspanyol şarkiyatçısı Eduardo Saavedre bu kısmı İspanyolca'ya çevirmiş ve 1892'de müslümanların Endülüs'ü fethine dair yazdığı kitabın ekinde yayımlamıştır ("Fragmentos ineditos de la Cronica Ilamada del Moro Rasis", Estudio sorbre la invasion de los Arabes en Espana, Madrid 1892, s. 145-154).

Kendisinden önceki Endülüs tarihçilerinde rastlanmayan bir şekilde eserine İberik yarımadasının coğrafyasına ayırdığı uzun bir mukaddime ile başlayıp ardından İspanya'nın Romalılar ve Vizigotlar dönemini anlatan Ahmed er-Râzî üçüncü bölümde Endülüs'ün fetihten sonraki ilk üç yüzyılını ele almıştır. Bu bölümü yazarken Abdülmelik b. Habîb, Muhammed b. Hâris el-Huşenî ve Ahmed b. Muhammed b. Abdülber gibi Endülüslü tarihçilerin, ayrıca Vâkıdî gibi Doğu İslâm dünyası tarihçilerinin eserlerinden de yararlanmıştır. Kitapta siyasî olayların yanı sıra devlet adamları, âlimler, bunların hükümdarla münasebetleri, komşu hıristiyan ve müslüman

ülkeleriyle ilişkiler hakkında bilgi veren Râzî zaman zaman tahlil ve değerlendirmeler yapmış, bu özelliğiyle İbn Hayyân üzerinde büyük etkisi olmuştur. Bir bölümü Pascual Gayangos tarafından yayımlanan eserin (Madrid 1852) neşrini Ramon Menendez Pidal tamamlamış (Madrid 1898), Diego Catalan ve Maria Soledad de Andrés yeni bir neşrini yapmıştır (Madrid 1974). Casiri, Escurial Kütüphanesi'ndeki bir eseri Ahmed er-Râzî'nin kitabının bir bölümü olduğunu düşünerek yayımlamış, daha sonra bu kitabın V. (XI.) yüzyıl müelliflerinden Ahmed b. Ebü'l-Feyyâz'a ait olduğu anlaşılmıştır.

Ahmed er-Râzî'nin günümüze ulaşmayan diğer eserleri şunlardır: Mesâlikü'l-Endelüs ve merâsîhâ ve ümmehâti aʿyâni müdünihâ ve ecnâdiha's-sitte (önceki eserin başında yer alan Endülüs coğrafyasına dair kısım olma ihtimali kuvvetlidir); el-İstîʿâb fî ensâbi meşâhîri'l-Endelüs (beş cilt olduğu bildirilen eser İbn Hazm'ın Cemhere'sinin en önemli kaynaklarındandır); Aʿyânü'l-mevâlî. Ayrıca onun Kurtuba tarihine dair bir eser yazdığı kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1966, s. 42; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis, Kahire 1386/1966, s. 104; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 151; İbnü'l-Ebbâr, Tekmile (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Kahire 1955-56, II, 670; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 111; Sezgin, GAS (Ar.), I/1, s. 250-251; F. Pons Boigues, Los historiadores y geógrafos arábigo-españole, Amsterdam 1972, s. 62-66; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-coġrâfiyye ve'l-coġrâfiyyîn fi'l-Endelüs, Kahire 1986, s. 56-72; Abdülvâhid Zennûn Tâhâ, Dirâsât fi't-târîḫi'l-Endelüsî, Bağdad 1987, s. 91-112; Abdurrahman Hamîde, Aʿlâmü'l-coġrâfiyyîni'l-ʿArab ve muḳteṭafât min âs̠ârihim, Dımaşk 1416/1995, s. 302-308; Cl. Sánchez-Albornoz, "San Isidoro, Rasis y la Pseudo-Isidoriana", Cuadernos de historia de España, IV, Buenos Aires 1946, s. 73-113; J. Vallvé Bermejo, "Fuentes latinas de los geógrafos árabes", al-Andalus, XXXII/2, Madrid

1967, s. 241-260; Charles-Emmanuel Dofoureq - J. Gautier-Dalche, “Histoire de l’Espagne su Moyen Age: Sources Arabes”,

RH, CCXLV (1971), s. 131-135; M. Sánchez-Martinez, “Râzi, fuente de Al-‘Udrî para la España preislamica”, Cuadernos de historia del Islam, III/7, Granada 1971, s. 17-48; E. Lévi-Provençal, “ar-Rāzī, Abū Bakr”, EI² (İng.), III, 1137.

Mehmet Özdemir

RÂZÎ, Ebû Bekir

(أبو بكر الرازي)

Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî (ö. 313/925)

Ünlü hekim ve filozof.

İslâm tarihinde hekim-filozof tipinin en başarılı temsilcisi olup Bîrûnî'nin tesbitine göre 251 (865) yılında Rey'de doğdu (Fihristi Kitâbhâ-yi Râzî, s. 4). Hayatıyla ilgili fazla bilgi yoktur. Batılılar'ın Rhazes dedikleri bu ünlü hekim gençlik döneminde felsefe ve edebiyatla ilgilenen, şiir yazan, ud çalıp şarkı söyleyen, sakalı bıyığı çıktıktan sonra, "Artık mûsiki ile uğraşmak yakışık almaz" diyerek bundan vazgeçen ilginç bir şahsiyettir (İbn Cülcül, s. 77; İbn Hallikân, V, 158). Hipokrat ve Câlînûs'tan (Galen) sonra tıp ilmine yaptığı önemli katkılardan dolayı "Araplar'ın Galeni" unvanıyla anılır. Hayatını kuyumculukla kazanırken bu meslek onda kimyaya karşı merak uyandırmış, kurduğu laboratuvarda kimya deneyleri yaparken ortaya çıkan gaz ve buharlar sebebiyle gözleri rahatsızlanmış, bu rahatsızlığı hayatı boyunca sürmüştür (Beyhakī, s. 8). Bîrûnî'ye göre Râzî'nin kimyadan sonra tıbba yönelmesinin asıl sebebi gözlerindeki rahatsızlıktır (Fihristi Kitâbhâ-yi Râzî, s. 4). Bazı klasik yazarlar Râzî'nin otuzundan sonra (İbn Ebû Usaybia, s. 415), bazıları da kırkından sonra (İbn Hallikân, V, 159) tıp tahsiline başladığını söylüyorlarsa da bu alanda zengin bir literatür oluşturan eserlerine bakıldığında bunların ileri yaşta tıbba merak sarmış birinin başaracağı türden olmadığı görülür.

İslâm medeniyetinin altın çağında yaşamış olan bu müstesna zekânın kimlerden tahsil gördüğüne dair yeterli bilgi yoktur. Bazıları onu hekim Ali b. Rabben et-Taberî'nin öğrencisi olarak gösterirse de bu yanlıştır; çünkü Ali b. Rabben, Râzî doğmadan dört yıl önce ölmüştür. İbnü'n-Nedîm, Râzî'nin felsefeye ve kadîm ilimlere hakkıyla vâkıf gezgin bir felsefeci olan Belhî'den okuduğunu, hatta hocasının yazdıklarını kendine mal ettiğini iddia etmekte, fakat Belhî'nin kimliği hakkında yeterli bilgi vermemektedir (el-Fihrist, s. 357). Bu kişi o dönemin hekim ve filozoflarından olan, uzun

seyahatleri esnasında Bağdat'a giderek filozof Kindî'nin ders halkasına katılan Ebû Zeyd el-Belhî olabilir. Râzî'den on beş yaş büyük olan ve ondan dokuz yıl sonra vefat eden Belhî'nin nezle olması üzerine Râzî, "Ebû Zeyd el-Belhî'nin nezle olmasının sebebi ilkbaharda kokladığı güldür" başlığıyla bir makale yazmıştı (İbn Ebû Usaybia, s. 425). Bu olay iki filozof arasındaki ilişkinin derecesini göstermesi bakımından önemlidir. Klasik kaynaklarda bulunmayan farklı bir bilgiye Hücvîrî'de rastlanmaktadır. Hücvîrî'ye göre Hallâc lakabıyla anılan iki şahıs bulunmakta, bunlardan biri meşhur sûfî Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, diğeri de Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin hocası olan Bağdatlı mülhid Hasan b. Mansûr el-Hallâc'dır. İşin gerçeğini bilmeyenler bunların aynı kişi olduğunu sanırlar (Keşfü'l-maḥcûb, s. 362). Herhalde Hücvîrî, sûfî Hallâc'ı savunmak amacıyla ona isnat edilen zındıkça fikirlerin aslında Râzî'nin hocasına ait olduğunu, Râzî de zındıklıkla suçlandığına göre bu iddianın kabul göreceğini düşünmüştür.

Ebû Bekir er-Râzî, tahsil için çıktığı uzun seyahati esnasında Horasan bölgesindeki ilim ve kültür merkezlerinde bulundu; hekimlikte şöhrete kavuştuktan sonra Halife Müktefî-Billâh'ın daveti üzerine otuz küsur yaşlarındayken Bağdat'a gitti (İbn Ebû Usaybia, s. 414; Kemâl es-Sâmerrâî, I, 501). Otobiyografi mahiyetindeki es-Sîretü'l-felsefiyye'sinde (s. 102) kendinden şöyle söz etmektedir: "Beni tanıyanlar bilir ki ilme karşı olan sevgim, tutkum ve bu yoldaki çalışmalarım gençliğimden beri aralıksız devam etmektedir. Okumadığım bir kitap, karşılaşmadığım bir ilim adamı bulunsa büyük bir zarara uğramam söz konusu olsa bile her şeyi bir kenara bırakıp mutlaka o kitabı okurum ve o âlimi tanırım. Bu alandaki sabırlı çalışmalarım neticesinde bir yıl zarfında müsvedde olarak 20.000 varaktan fazla yazı yazdım." Onu anlatanlar, sepet gibi kocaman bir kafası olan bu şahsı ya bir kitabı istinsah ederken ya müsvedde yaparken ya da bunları temize çekerken gördüklerini söylerler (İbnü'n-Nedîm, s. 357). Başta tıp ve felsefe olmak üzere çağının geometri dışındaki bütün ilimlerinde eser veren, antik ve Helenistik dönemde ve kendi çağdaşları arasında önde gelen birçok bilgin, düşünür ve ilâhiyatçı ile hesaplaşan Râzî onları eleştirmiş, kendini eleştirenlere karşı reddiyeler yazmış, cesur, hür fikirli ve üretken bir filozoftur. "Hayatın Sokrat'ınkine benzemediği için sen filozof olamazsın" diyenlere karşı ülkesinde hiç kimsenin tıp alanında kendisini geçemediğini, filozof adına yakışmayacak hiçbir davranışta bulunmadığını, fizik ve

metafizik disiplinleriyle ilgili 200'e yakın eser yazdığını belirtip, "Ulaştığım bu bilgi düzeyi filozof adını almama yetmiyorsa keşke bilseydim, çağımızda bu isme lâyık olan kim var?" diyerek kendisini savunmuştur (es-Sîretü'l-felsefiyye, s. 110). Hayatının sonlarına doğru gözlerine katarakt inen Râzî Rey'de vefat etti. Râzî, dönemin hoşgörü ortamında gelişen dinî ve felsefî düşünce hareketleri arasında Eflâtun felsefesinden esinlenerek deist dünya görüşünü temellendirmeye çalışan bir filozof olarak bilinir. Allah'ın verdiği akıl gücü ve adalet duygusunun insanlar arasında düzeni sağlayacağını ve mutlu bir hayat gerçekleştireceğini, bunun için dine ve bir peygamberin rehberliğine gerek olmadığını savunan cüretkâr görüşleri sebebiyle gerek çağdaşları gerekse sonraki dönem filozof ve kelâmcıları tarafından şiddetle eleştirilmiştir (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 1-2). Literatürde kendisinden genellikle mülhid ve zındık diye söz edilir. Din hakkında inkârcı görüşleri yanında âlemin yaratılışı ve kozmik varlığın oluşumuna yönelik geliştirdiği sistemin içerdiği çelişkiler yüzünden bir gelenek kuramamış, bilim dünyası onu daha çok tıp alanındaki başarılarıyla tanımıştır.

Felsefe. Râzî'nin mantık, metafizik ve fizikle ilgili eserleri günümüze ulaşmamıştır. Fakat temel felsefî görüşlerini yansıtan el-ʿİlmü'l-ilâhî adlı eserinden yapılan iktibasları ve özet metinleri Sünnî, Şiî-İsmâilî ve Zâhirî kelâmcıları ile bazı filozofların eserlerinde bulunmaktadır. Bunlar Paul Kraus tarafından Resâʾil felsefiyye başlığı altında filozofun dört eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1939). Çeşitli dönemlerde yaşamış farklı görüşlere sahip müelliflerin aktardığı ikinci derecede kaynak niteliğindeki bu metinlerde yer alan bilgiler birbirini destekler nitelikte olduğundan güvenilir sayılabilir. Düşünce tarihinde bir filozof için en temel sorun "bir" ile çok ya da ezelî olanla sonradan olan, değişmeyenle değişen varlık arasındaki ilişkiyi mâkul bir sistem halinde temellendirmektir. Râzî, Tanrı-varlık ilişkisini ve kozmik varlığın ortaya çıkışını beş ezelî ilke (el-kudemâü'l-hamse) adını verdiği bir sistemle açıklamaktadır. Yaratıcı (el-bârî), nefis (küllî nefis), heyûlâ (şekilsiz ilk madde), halâ (boşluk, mutlak mekân) ve dehr (mutlak zaman) olarak belirlediği bu ilkelerin beşi de ezelî olmakla birlikte aralarında derece ve mahiyet farkı bulunmaktadır. Bunlardan yaratıcı ile nefis aktif, heyûlâ pasif, halâ ve dehr ise ne aktif ne de pasiftir.

1. Yaratıcı. Genel varlık planındaki şaşmaz düzen sağlam yapı ve hiyerarşi göstermektedir ki her şeyin üstünde akıl ve hikmet sahibi, âdil, merhametli, bilgisiyle, kudret ve iradesiyle her şeyi kuşatan ezelî bir yaratıcı Tanrı vardır. Bu konuda kozmolojik delille yetinen Râzî, Tanrı'nın varlığını ispat sadedinde kelâmcı ve filozofların ileri sürdükleri diğer delillere gerek duymamıştır.

2. Nefis. Ezelî olan Tanrı hiçbir zorunluluk olmadan bu âlemi yaratmıştır; ancak O'nun âlemi herhangi bir anda yaratması yönünde ezelî bir ilkenin bulunması gerekmektedir. Bu ezelî ilke küllî nefistir. Râzî Tanrı-varlık-nefis ilişkisini şu şekilde temellendirmektedir: Âlemin yaratılmışlığı iki bakımdan hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını gerektirir. a) Âlemin Tanrı'dan doğal olarak meydana geldiği düşünülebilir. Buna göre Tanrı'nın varlığı âlemin var olması için yeter sebeptir, ayrıca iradesine gerek yoktur. Ancak böyle bir önerme Tanrı'nın da doğal ve yaratılmış olduğu düşüncesine yol açar. Çünkü fiilî bir durum olmadan doğal bir olay gerçekleşmez. Doğal olaylarda var edenle var olan arasında belirli bir sürecin geçmesi gerekir. Buna göre âlem Tanrı'nın varlığından belli bir süre sonra meydana gelmiştir. Yaratılandan belli bir süre önce bulunan da yaratılmış sayılır. Şu halde âlemin yaratıcısı olan Tanrı da doğal olarak yaratılmıştır. Bu tür bir akıl yürütme ezelî olan Tanrı hakkında geçerli değildir. b) Ezelde Tanrı ile birlikte hiçbir şey yoktu ve âlem Tanrı'nın iradesiyle bir anda yaratıldı diye düşünülebilir. Bu takdirde başka herhangi bir anda değil de neden o anda yaratıldığı sorusu gündeme gelmektedir. Halbuki mutlak varlık hakkında bu tür sorular sormak O'nun mutlaklığı ile bağdaşmamaktadır. Râzî'ye göre âlemin yokluktan varlığa geçişinde Tanrı'nın iradesini tahrike vesile olan Tanrı kadar ezelî bir şeyin bulunması gerekir ki o da nefistir (Resâʾil felsefiyye, s. 282-284).

Nefis hayatın kaynağı ve aktif bir ilke olmakla birlikte sadece tecrübe edilen şeyleri bilir. Fakat yapısı gereği nefsin ezelden beri heyûlâya karşı bir tutkusu ve sempatisi vardı, potansiyel durumdaki bu ilk maddeyi harekete geçirip ona sûret vermek, böylece ona karşı duyduğu arzu ve iştiyakı tatmin etmek istiyordu. Tanrı gibi ezelî olan, fakat O'nun kadar bilgin ve kādir olmayan nefis pasif maddeyle kurduğu ilişkide başarılı olamamış ve sonuçta kaos meydana gelmiştir. Elbette hikmet ve merhameti gereği Tanrı nefse yardım edecekti. Neticede âlemin kaostan çıkıp kozmosa

kavuşması (maddenin sûrete bürünmesi) nefse verilen akıl sayesinde gerçekleşmiştir. Tanrı nefse acıyıp ona yardım etmiştir, zira biliyordu ki yaptığı bu işin acı sonuçlarını görüp bu tecrübeyi yaşadıktan sonra pişman olacak ve tekrar kendi âlemine dönerek huzura kavuşacaktır (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 21). Ardından Tanrı insanı yaratarak onda ferdî nefsi (akıl-ruh) uyandırmıştır ki nefis kendisinin madde âlemine ait olmadığını anlasın, buraya yüce bir âlemden geldiğini hatırlasın ve asıl görevinin felsefe öğrenmek suretiyle arınıp tekrar geldiği o ilâhî âleme dönmek olduğunu bilsin. Çünkü Râzî'ye göre bu dünyanın kirinden ve pasından arınmayı sağlayacak olan din değil felsefedir. Filozof, materyalistlere karşı âlemin yaratılmışlığını ve yaratılış sebebini açıklayan bundan daha güçlü bir tez bulunmadığını iddia etmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûrcu filozoflar kozmik varlığın meydana geliş sebebini, Tanrı'nın (elevvel) kendi zâtını bilmesi ve bu bilginin bir eyleme dönüşerek çokluk özelliği taşıyan bir cevherin yani ilk aklın O'ndan sudûr etmesiyle izah ediyor, ay altı âlemdeki çokluğu da kozmik akılların sonuncusu olan faal aklın heyûlâ ile ilişkisine bağlıyorlardı. Râzî'ye göre ise varlığın oluşumunun sebebi küllî nefsin heyûlâya olan aşkı ve tutkusudur. Ancak o bunu aklın düzenleyici katkısı olmadan tek başına başarmış değildir. Bu görüş bir yandan Eflâtuncu ve Yeni Eflâtuncu felsefedeki ruhun düşüşünü, öte yandan sudûr anlayışındaki kozmik akıllar teorisini hatırlatmaktadır. Ayrıca Râzî, âlemin yaratılışını nefsin maddeye olan tutkusuyla yorumlarken dünyadaki kötülüğün Tanrı'dan değil nefsin madde ile kurduğu ilişkiden kaynaklandığını söylemektedir.

3. Heyûlâ. Râzî'nin pasif ve ezelî bir cevher saydığı heyûlâ maddî kâinatın nüvesi konumundadır. Ona göre yoktan ve hiçten yaratma fikri mantık dışı sayıldığından oluşun üzerinde gerçekleştiği kadîm bir ilke bulunmalıdır. Süregelen varlık düzeninde her şeyin bir başka şeyden meydana geldiği görülmekle birlikte bu oluş hareketinin sonsuza kadar sürüp gitmesi (teselsül) mantık dışıdır. Şu halde âlem ezelî bir cevher olan heyûlâdan neşet etmiştir. Ancak Aristocu gelenekte heyûlâ henüz form kazanmamış potansiyel bir güç ve imkân anlamına gelirken Râzî'nin sisteminde ilk ve mutlak heyûlâ atomlardan ibarettir. Son derece küçük olan ve hacmi bulunan dağınık haldeki bu parçacıkların birleşmesi sonucunda ikinci heyûlâ, yani madde ve cisimler âlemi meydana gelmiştir. Madde türlerinin

ve varlık tabakalarının özelliklerini bu birleşimdeki atomların yoğunluk ve seyrekliği belirlemektedir. Meselâ atomların en yoğun olduğu katı cisimler karanlıktır; atom sayısı azalıp seyrekleştiği oranda saydamlaşma artarak su, hava, ateş ve en seyrek durumda da parlak gök küreleri (yıldızlar) oluşur. Cisimlerin ağırlık ve hafifliğini tayin eden yine birleşimdeki atomların sayısıdır. Râzî, âlemin ömrü sona ererken söz konusu birleşimin atomlara dönmek üzere çözülüp dağılacağını savunan görüşüyle âlemin yaratıldığını kabul etmekle birlikte onun ebedî olduğunu söyleyen Eflâtun'dan ayrılmıştır.

Heyûlâ kadîm ve âlem yaratılmış olduğuna göre yaratma fiili bir anda mı olup bitmiştir, yoksa birleşim şeklinde belli bir süreçte mi gerçekleşmiştir? Filozof yaratılışın atomların birleşmesiyle olduğunu şöyle temellendirmektedir: Bir şeyi bir anda yoktan yaratmak belli bir süreçte yaratmaktan daha kolaydır. Söz gelimi insanı bir anda yetişkin olarak yaratmak onu kırk yılda yetişkin hale getirmekten kolay bir iştir. Tanrı'nın dolaylı ve uzun süreç alan bir fiili değil kolay ve pratik olanı tercih etmesi hikmetinin gereğidir. Buna göre yaratılış bir anda olup bitmiş olmalıdır. Aksi halde Tanrı'nın kolay olana gücünün yetmediği ve hikmetinin gereğini yapmadığı anlamı çıkar. Fakat Râzî'ye göre tabiatta olayların meydana gelişi bunun aksini göstermektedir, yani her şey tedrîcî bir süreç izleyerek birleşim şeklinde ortaya çıkmaktadır. Şu halde yaratılış dağınık olan atomların maddeyi oluşturmak üzere bir araya gelmeleriyle gerçekleşmiştir (Resâʾil felsefiyye, s. 220-225). Bu sistemde heyûlânın mahiyetine ilişkin Râzî'nin görüşleri arasındaki çelişki gerçekten dikkat çekicidir. Zira heyûlâyı pasif bir ilke kabul ettiği halde onun atomlardan ibaret olduğunu söylemesi bir çelişki sayılır, çünkü atomlar aktiftir. Hatta filozofun kendisi Aristo'nun hareket teorisini eleştirmek üzere yazdığı İnne li'l-cismi ḥareke min ẕâtih ve inne'l-ḥareke mebdeʾün ṭabîʿiyye adlı günümüze ulaşmayan eserinde (Bîrûnî, s. 10) cisimlerin doğal olarak hareket ilkesini kendi özünde sakladığını, yani maddenin dinamik olduğunu savunmuştur.

4. Halâ. Heyûlâ ezelî bir ilke kabul edildiğine göre onun bir mekânda bulunması sistemin mantığı gereğidir. Ancak Râzî'nin terminolojisinde mekânın biri mutlak,

diğeri cüz'î veya izâfî olmak üzere iki anlamı vardır. "İçinde hiçbir nesne bulunmayan boşluk" demek olan mutlak mekân günlük dildeki yer ve Aristo felsefesindeki kuşatan cismin iç yüzeyi, daha açık bir ifadeyle kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi arasındaki hayalî bir şey değil ezelî olan heyûlânın varlığıyla birlikte tasarlanan mutlak uzaydır (fezâ); yani uzay heyûlâ için bir kap konumundadır. Cisimden tamamen bağımsız olan mutlak mekân ezelî ve sonsuz bir ilke olduğundan işaretle gösterilecek maddî bir yapıya sahip değildir, sadece akılla bilinir. Râzî'nin benzetmesiyle küpün içindeki nesneler boşaltılsa da küp kavramı zihinden silinmez (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 18). Meşşâî felsefesinde bir ilke olarak varlıkta boşluğa yer tanınmazken Râzî atomizmi benimsediğinden atomların somut maddeyi meydana getirmek üzere hareket edebilmeleri için boşluğun bulunmasını bir zorunluluk olarak görmektedir. İzâfî mekâna gelince o yer tutan nesnenin varlığıyla vardır, nesne olmayınca mekândan da söz edilemez; yani izâfî mekân renk ve şekil gibi cisimle bağıntılı bir kavramdır. Bir şeyin diğer şey üzerinde ya da içinde bulunmasıdır ki bu anlamıyla izâfî mekân ezelî değil âlemin varlığından sonra ortaya çıkan bir kavramdır.

5. Dehr. Sistemin mantığı uyarınca mutlak madde, mutlak mekânla birlikte düşünülen mutlak zamanın varlığından söz etmek gerekir. Râzî'nin dehr, sermed, müddet terimleriyle ifade ettiği bu kavram "ezel ve ebedi kuşatan sonsuz-sınırsız zaman" demektir. Filozof mekân gibi zamanı da mutlak ve izâfî olmak üzere iki kategoride değerlendirir. Mutlak zaman ezelden ebede sürekli akan bir cevherdir. Akıl âlemin dışında ve âlemi de kuşatan bir sürekliliğin bulunduğunu bildirmektedir. Felek ve feleğin dönüşü ortadan kalksa bile zihinde sürekli akıp giden bir şeyin imajı kalır ki işte o mutlak zamandır. Râzî, kelâmcıların kafa karıştırıcı polemikleriyle zihni bulanmamış halka bu konuyu sorduğunu, onların da âlemden bağımsız ve onu dıştan kuşatan bir sürekliliğin varlığını kolayca kavradığını söylemekte ve mutlak zamanın apaçık (apriori) bir kavram olduğunu savunmaktadır (Resâʾil felsefiyye, s. 264, 267). Mutlak mekân gibi mutlak zamanın da maddî âlemle bir ilişkisi bulunmadığına göre yıl, ay, hafta, gün, saat, dakika, saniye ve an gibi günlük dilde kullanılan zaman birimleri izâfî ve cüz'î zamana ait birer kavram sayılmaktadır. Râzî zamanı apriorik bir kavram kabul etmekle birlikte Fahreddin er-Râzî'nin el-Meṭâlibü'l-ʿâliye adlı eserinden (V, 21-26) öğrenildiğine göre yine de bunun ispatı gerektiren

bir kavram olduğunu on ayrı delille ortaya koymuştur. Zamanı hareketin ölçüsü ya da hareketin sayısı kabul eden Aristocu zaman tanımı Râzî'ye göre sadece izâfî zamana ait bir anlayışı yansıtmaktadır. Ölçülebilen, bölümlenebilen ve nesneyle bağıntılı olan sınırlı-sonlu zaman anlayışı Aristo'dan, ölümsüzlüğün ve ezelîlik tasavvurunun sembolü olan mutlak zaman kavramı ise Eflâtun'dan gelmektedir (Timaios, s. 37 vd.). Râzî, hemşehrisi Ebû Hâtim er-Râzî ile mekân ve zaman kavramları üzerine yaptığı tartışmada Eflâtun'un bu konudaki görüşünün kendi teziyle bağdaşabileceğini söylemiştir (Aʿlâmü'n-nübüvve, s. 16). Râzî'nin mutlak mekânı heyûlânın kabı, mutlak zamanı da onun varlık süreci olarak düşündüğü anlaşılmaktadır.

Râzî metafiziğinin omurgasını oluşturan söz konusu beş ezelî ilke ve onun bu yöndeki görüşlerini sergilediği el-ʿİlmü'l-ilâhî adlı çalışması, İslâm düşüncesi tarihinde en çok eleştiri alan ve üzerine en fazla reddiye yazılan eserlerdendir (Resâʾil felsefiyye, s. 167-170). Filozofa yapılan itirazlar Allah'tan başka ezelî varlık kabul ettiği, sistemin kendi içinde oldukça fazla çelişki barındırdığı ve bu sistemin orijinal olmayıp Sokrat öncesi filozoflarından ya da Harranlı Sâbiîler'den veya Maniheistler'den alınmış olduğu şeklindedir. Fakat Râzî, Ebû Hâtim'le yaptığı tartışmada İlkçağ filozofları üzerindeki incelemelerinde böyle bir sistemin bulunmadığını, âlemin ezelîliğini iddia eden dehrîlere karşı onun yaratılmışlığını ispata yönelik kendi sisteminden daha mâkul bir sistem olmadığını savunur (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 10). Beş ezelî ilke anlayışının eski Şark kültürlerinde var olduğu iddiası ise Râzî'nin el-ʿİlmü'l-ilâhî'yi kaleme almasıyla ve onun kadîm kültürler hakkında verdiği bilgilerden hareketle ortaya atılmıştır (Resâʾil felsefiyye, s. 192). Nitekim Cürcânî bu doktrinin mezhepler arasında üstü kapalı olarak bulunduğunu, Râzî'nin bunu beş ezelî ilke adıyla ortaya çıkardığını Fahreddin er-Râzî'den naklen bildirmektedir (Şerḥu'l-Mevâḳıf, I, 438).

Kadîm Şark kültürlerinde kozmik varlığın oluşumuna ilişkin ezelî ilkelerin varlığı söz konusudur, bu doktrinin belirgin izlerine Eflâtun'un Timaios adlı diyalogunda rastlanmaktadır. Râzî'nin kendisi de bunu belirtmektedir. Dolayısıyla Kādî Sâid'in, "Râzî, Aristo'nun, felsefenin esasına ait birçok şeyi değiştirip bozduğunu, Eflâtun ve önceki filozoflardan birçoğunun görüşlerine ters düştüğünü gerekçe göstererek Aristo'nunkinden çok farklı

bir sistem geliştirmiş, tabiat felsefesi alanında da Pisagor ve Pisagorculuğu benimsemiştir" şeklindeki değerlendirmesi (Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 36) doğru bir tesbittir.

Tabiat Felsefesi. Tabiattaki her çeşit oluşum, gelişim ve değişimi teorik düzeyde temellendirmeye çalışan ve tabîiyyûn (natüralistler) olarak bilinen kadroda yer alan müslüman düşünürlerin başta tıp, kimya (simya), botanik, zooloji olmak üzere matematik ve astronomi alanlarında da birer otorite olduklarında şüphe yoktur. Bunların başında bu felsefe akımının kurucusu olan Râzî gelmektedir. Gazzâlî'ye göre tabiat felsefesinin kurucuları bitki, hayvan ve insan anatomisi üzerinde araştırma yapan hekimlerdir. Bu filozoflardan bir kısmı her şeyi bilen hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını kabul etmiş, diğerleri ise canlıların anatomisinde tesbit ettikleri olağan üstü mükemmelliğin normal mizaçtan kaynaklandığını iddia ederek Tanrı'yı ve âhireti inkâr etmiştir (el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl, s. 38-39). Deist bir filozof olan Râzî'nin ilk grup arasında yer aldığı söylenebilir. Koyu bir rasyonalist olan, çalışmalarında gözlem, deney ve tümevarım yöntemini başarıyla uygulayan Râzî, tıp ve kimya alanındaki başarıları yanında atomist görüşleriyle de dikkat çekmektedir. Aristo'nun tabiattaki her türlü oluş ve bozuluşu dört unsur ve onlardaki dört nitelikle açıklayan madde anlayışına karşılık Râzî, yapısı gereği maddenin dinamik olarak hareket etme gücüne sahip olduğunu savunmuş ve bu konudaki düşüncelerini İnne li'l-cismi ḥareke min ẕâtih ve inne'l-ḥareke mebdeʾün ṭabîʿiyye adlı eserinde temellendirmeye çalışmıştır. Ayrıca tabiat ve tabiat olaylarının yorumu üzerine otuz iki eser kaleme almış, fakat bunlar günümüze ulaşmamıştır.

Ahlâk. Kindî'den sonra Râzî de dinî telakkinin dışına çıkarak ahlâkı bir felsefe problemi tarzında ele almıştır, bu konudaki temel kitabı eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî'dir. Filozof, bu eserden önce Sâmânî Devleti'nin Rey valisi Mansûr b. İshak için kaleme aldığı tıp kitabına eṭ-Ṭıbbü'l-Manṣûrî adını vermiş, bunun üzerine vali vücut sağlığının ahlâkî olgunlukla tamamlanması gerektiğini hatırlatarak kendisinden bir de ahlâk kitabı yazmasını ve ona eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî adını vermesini

istemiştir. Çünkü Râzî bir hekim-filozof olarak bedenle ruh ya da fizyoloji ile psikoloji arasındaki ilişkide ruhun aktif rol oynadığını, ruh sağlığının da belli ahlâk ilkelerine sadakatle kazanılacağını savunmaktaydı. Bunun

dışında es-Sîretü'l-felsefiyye'de Sokrat prototipinde filozofça yaşamanın ne gibi erdemler gerektirdiğini ve normal ahlâkî hayatın temel ilkelerinin nelerden ibaret olduğunu tartıştığından onu da ahlâk alanında bir eser saymak gerekir. Ayrıca filozof, ʿAlâmâtü'l-iḳbâl ve'd-devle isimli risâlesinde karizmatik bir liderde bulunması gereken ahlâkî ve psikolojik özellikleri on madde halinde sıralamıştır. Öğrencilerinden Ebû Bekir b. Kārih'in Horasan valisinin özel hekimi olması üzerine Râzî hekimlik ahlâkıyla ilgili tesbit ve tavsiyelerini içeren Aḫlâḳu'ṭ-ṭabîb adıyla bir risâle yazıp ona göndermiştir. Günümüze ulaşan bu risâle kendi alanında ilk eser sayılmaktadır.

Nasihate dayalı ahlâk geleneğinden farklı olarak felsefî bir ahlâk anlayışını temellendirirken Râzî'nin referansları filozofların üstadı ve en büyüğü diye nitelediği Eflâtun ile Kitâbü'ş-Şükûk'ün girişinde kendisinden "insanlar arasında bana en büyük iyilikte bulunan, en çok yararı dokunan, sayesinde yolumu bulduğum ve izini takip ettiğim ... velinimetim" şeklinde söz ettiği Câlînûs ve onun Kitâb fi'l-Aḫlâḳ'ının muhtasarıdır. Son dönem Stoa ahlâk felsefesinin temsilcilerinden olan Câlînûs'un bu eseri vasıtasıyla Stoacı görüşler İslâm toplumunda yankı bulmuştur. Ayrıca onun kaynakları arasında Kindî'nin el-Ḥîle li-defʿi'l-aḥzân'ı ile Râzî'nin içinde yaşadığı toplumun ahlâk konusundaki değer yargılarını da saymak gerekir.

Râzî, yirmi kısa bölümden oluşan eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî'nin ilk bölümünde yaratıcının insana lutfettiği en büyük ve en yararlı nimetin akıl olduğunu belirterek bu konuda rasyonel bir yöntem izleyeceğinin işaretlerini verir. İnsanı hayvanlardan üstün kılan en önemli güç akıldır; varlığı akıl sayesinde tanır, bilim ve sanatı akılla yapar, Allah'ı da akılla buluruz. Şu halde davranışlarımız akla uygun olduğu ölçüde ahlâkî sayılır. Aklın işlevini yapmasına engel olan en büyük tehlike ise nefsânî arzulardır (hevâ). Öyle ki doğuştan gelen ham duygular ve şehevî arzular hâkim olması gereken aklı mahkûm durumuna düşürebilir. Her akıllı insanın fiil ve davranışlarının ahlâkî olduğu söylenemez. Aklın önündeki engelleri aşabilmek için Allah insana hayvanlarda bulunmayan ve irade denilen bir yetenek vermiştir. İnsan ancak hür iradesiyle yaptığı işlerden sorumludur ve davranışlarının iyi ya da kötü olarak nitelenmesi de irade ile ilgili bir husustur. Şu halde insanın ahlâkî bir kimlik kazanabilmesi için eğitime ve irade egzersizine ihtiyacı vardır. Ancak filozof iradeyle ilgili görüşlerinde

hayli kötümserdir. Ona göre çoğunlukla insanlar akıl ve iradeleriyle değil tutku ve ihtiraslarıyla hareket ederler. Halbuki mutluluğa giden yol her zaman akıl, bilgi ve güçlü bir iradeden geçer. Râzî'ye göre aklını ve iradesini kullanarak doğuştan gelen hayvanî duygularını yenen ve tam ahlâkî bir hayat yaşayan tek insan tipi vardır, o da erdemli filozoftur. Bu yargıya varırken onun düşüncesindeki ideal filozof tipinin ahlâk felsefesinin kurucusu Sokrat olduğunda şüphe yoktur.

Ahlâk psikolojisini temellendirirken Eflâtun'u referans alan Râzî insanda üç çeşit nefis bulunduğunu söyler. Bunlar akleden veya ilâhî nefis, öfke veya hayvanî nefis, şehevî veya nebâtî nefistir. Bunlardan son ikisi akleden nefse hizmet için vardır. Nebâtî nefsin işlevi bedeni besleyip gelişim ve üremesini sağlamak, öfkenin kaynaklandığı hayvânî nefsin görevi ise şehevî arzuların üstesinden gelebilmesi için akleden nefse yardımcı olmaktır. Bedenle birlikte nebâtî ve hayvanî nefis ölür, akleden nefis cevheri ise ölümsüzdür. Filozofa göre bayağı arzuları kınamayan, gayri ahlâkî bulmayan dinî ve dünyevî hiçbir görüş mevcut değildir. Bu tür arzu ve isteklerle başa çıkmak için çeşitli yöntemler uygulanagelmişse de bu konuda aklın öngördüğü ölçüyü aşmamak ve insan onuruyla bağdaşmayan davranışlardan uzak durmak gerekir. Şu halde lezzete baskın gelecek bir acıya katlanmak doğru bir hareket değildir. Aklın ve adaletin hükmüne göre bir insanın tıpkı başkasına olduğu gibi kendine de acı vermeye hakkı yoktur. Meselâ Hintliler'in Allah'a yakın olma arzusuyla cesetlerini yakmaları, çiviler üzerine yatmaları; Maniheistler'in cinsî ilişkiden uzak kalmak için kendilerini iğdiş ettirmeleri, aç susuz kalmaları ve su yerine idrar içerek kendilerini kirletmeleri tamamen akla ve ahlâka aykırı davranışlardır. Ayrıca hıristiyanların dünyadan el etek çekerek manastırlara kapanması, birçok müslümanın çalışmayı terkedip az ve basit yiyeceklerle yetinmesi, kaba ve rahatsız edici elbise giymesi de yanlıştır (eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî, s. 17-31; es-Sîretü'l-felsefiyye, s. 105). Ahlâkî olan ise her türlü aşırılıktan uzak ve normal bir hayat tarzıdır.

Filozof alışkanlıklar yüzünden insanın kendi hata ve kusurlarını görüp kendi davranışlarını eleştirmesinin çok zor olduğunu söyler. Bunun için akıllı ve sağduyulu bir dost edinerek onun uyarı ve tavsiyeleri doğrultusunda davranışlarına çekidüzen vermesini, ayrıca düşmanlarının kendisine yönelttiği eleştirileri dikkate alarak doğru yolu bulmasını salık

verir. Bununla birlikte Râzî, Sokrat ve Eflâtun'u izleyerek erdemli bir hayatın ancak bilgi ile aydınlanmak ve adalet ilkesini benimsemekle gerçekleşeceğini savunur.

Râzî, aklın işlevini tam olarak yapmasına ve insanın mutluluğuna engel saydığı için hazcılığı şiddetle eleştirir. Ona göre haz, elem veren şeyin tabii durumundan çıkardığı bedenin tekrar tabii durumuna dönmesidir. Yani normalin dışına çıkma elemi, normal hale dönüş ise hazzı meydana getirir. Ancak bu ilişki kısa sürede gerçekleştiğinde haz alınırsa da uzun ve tedrîcî olaylarda elem ve haz hissedilmez. Elemin esas, hazzın elemden kurtuluş olarak görülmesi şüphesiz olumsuz bir yaklaşımdır. Burada vurgulanmak istenen husus, sıkıntı ve zahmetlere katlanarak elde edilen maddî hazların çok kısa sürdüğü gerçeğidir. Çünkü vücut doyum noktasına ulaşınca yani tabii hale dönünce artık haz duymaz. Şu halde anlık zevk için onca elem ve gerilime katlanmaya değmez. Râzî hazelem ilişkisini şu örnekle açıklar: Serin gölgede oturan biri oradan ayrılıp kızgın güneş altında yürüyüş yaparken elem duyar, önceki yerine dönünce haz ve huzur bulur. Fakat vücudu kısa sürede ortama alışınca yani tabii hale dönünce artık haz almamaya başlar. Bu durum bütün maddî hazlar için geçerlidir. Katlanılan elemin şiddetiyle duyulan hazzın büyüklüğü doğru orantılıdır. Söz gelimi uzun süre aç ve susuz kalanların yediklerinden ve içtiklerinden aldıkları haz daha fazla olacaktır.

Hazcılığı eleştirirken Eflâtun gibi Râzî de aşkı bir tür ruhî hastalık sayar; âşıkları şehvet düşkünü, nefsânî arzuların kulu kölesi olmakla suçlar ve hayvanlardan daha aşağı düzeyde olduklarını söyler. Filozofun ilâhî ve tertemiz duyguların tezahürü olan beşerî aşkın varlığını dikkate almaksızın aşkı sadece cismanî ve müptezel ilişkilere indirgemesi kendisinden beklenmeyen bir duyarsızlıktır. Söz konusu aşk, halkın kara sevda dediği melankoli hali ise irade dışı bir olay olduğu için o da aşağılanamaz. Dolayısıyla Râzî'nin aşk konusunda felsefî geleneği sürdürme adına

insanın en nezih ve en ulvî duygularını görmezden gelmesi büyük bir eksiklik sayılır. Râzî hazzın mahiyetiyle ilgili Kitâbü'l-Leẕẕe adlı günümüze ulaşmayan bir eser yazmış ve bu çalışması kültür çevrelerince hayli tepkilere yol açarak üzerine çeşitli reddiyeler yazılmıştır.

Kindî gibi Râzî de insanı karamsarlığa sevkedip mutluluğunu engelleyen bazı psikolojik etkenlere dikkat çeker, bunlar üzüntü ve ölüm korkusudur. Tasa ve üzüntü beşerî bir gerçek olduğuna göre bundan kurtulmanın ya da etkisini azaltmanın iki yolu vardır. İlki, üzüntünün meydana gelmemesi veya olabildiğince etkisinin azaltılması için önlem almak, ikincisi de meydana geldikten sonra ondan kurtulmanın çarelerini aramaktır. Râzî'ye göre üzüntünün başlıca kaynağı sevdiklerini kaybetmek ve beklentilerini gerçekleştirememektir. Şu halde insanın sevip ilgi duyduğu şeyler ne kadar çoksa üzüntüsü de o nisbette fazla olacaktır. Bu durumda akıllı kimse üzerinde yaşadığı dünyada her şeyin sürekli değiştiğine, yaşayanların da bu yasaya tâbi olduğuna, bundan kurtuluş imkânının bulunmadığına kesinlikle inanırsa meydana gelen can sıkıcı ve üzücü her olayı doğal karşılar. İradesi dışında ve üstesinden gelemediği olumsuzluklar karşısında yıkılmaz. Her olumsuzluktan daha beterinin olabileceğini, sevinç ve mutluluk gibi üzüntü ve kederin de gelip geçici olduğunu, nihayet üzülmenin hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini düşünerek teselli bulur (eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî, s. 63-69).

Ölüm korkusuna gelince, insanı içinden çıkılmaz düşüncelere sevkeden bu korkuyu yenmenin Râzî'ye göre biricik çaresi ölümden sonraki hayata inanmaktır. Akıl ve adalet duygusunun yanında Allah'ın hikmet ve merhameti de insan için ebedî bir hayatın varlığını gerekli kılar. Nitekim iyi ve erdemli olan, hak dinin (İslâm) kendisine yüklediği görevleri hakkıyla yerine getiren kimse ölümden korkmaz. Çünkü din ona kurtuluş, huzur ve ebedî nimetler vaad etmiştir. Ölümü ebedî yok oluş sayanlar bu korkuyu yenmek için kendilerini çeşitli şeylerle avutsalar da inanan insanın yaşama sevincine hiçbir zaman ulaşamazlar. Bunlar genellikle karamsardırlar, teselli verecek bir şey bulamayınca çareyi intiharda ararlar (a.g.e., s. 92-96). Deist bir filozof olarak âhiret inancını aklın ve adalet duygusunun bir gereği sayan Râzî, inandığı için değil bu konuda kendi görüşünü desteklediği için dine atıfta bulunmaktadır (aş.bk.).

Râzî'nin eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî'deki ahlâka dair temellendirmeleri kendi döneminden itibaren birçok müellif tarafından eleştirilmiştir. Özellikle İsmâilî kelâmcılarından Hamîdüddin el-Kirmânî el-Aḳvâlü'ẕ-ẕehebiyye'de filozofun eserinin isminden başlayarak görüşlerinin tutarsız olduğunu göstermeye çalışmıştır; ancak Kirmânî'nin mezhep taassubuyla yaptığı eleştirilerinde onu doğru anladığı söylenemez. Râzî'nin anılan eserinde ve

günümüze ulaşmayan Kitâbü'l-Leẕẕe'de lezzetin tarifi ve mahiyetine ilişkin görüşleri de yüzyıllar boyu tartışmalara konu olmuş ve üzerine birçok reddiye yazılmıştır (Resâʾil felsefiyye, s. 139-148). Bununla birlikte filozofun ahlâka dair bazı temellendirmelerinin İhvân-ı Safâ'da, İbn Miskeveyh'in Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'ta, İbn Sînâ'nın Risâletü'l-ʿIşḳ ve Risâletü'l-ḫavf mine'l-mevt ile Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî'sinde yansımaları görülmektedir.

Din Anlayışı. İslâm düşüncesi tarihinde yaratıcı bir Tanrı'ya inandığı halde peygamberliği ve dini kabul etmeyen Râzî'ye göre Allah'ın verdiği akıl gücü ve adalet duygusu sayesinde insan, peygamberin ya da herhangi bir ruhanînin aracılığına gerek kalmadan kendi yolunu kendisi bulabilir. İyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan, güzeli çirkinden, doğruyu yanlıştan, haklıyı haksızdan ayırt eden tek ölçü akıl ve adalettir. Mutlak hikmet, adalet ve merhamet sahibi olan Allah'ın insanlar arasından peygamber veya ruhanî bir şahsiyeti üstün niteliklerle donatarak imtiyazlı kılması ve insanlara mürşid olarak göndermesi O'nun hikmet, adalet ve merhametiyle bağdaşmayan bir durumdur. İnsanlar akıl ve diğer yetenekleri açısından eşit düzeyde yaratılmıştır, üstün niteliklerle donatılmış imtiyazlı birinin varlığı bu eşitliği bozar. Ayrıca filozof tarih boyunca devam eden savaşların din farklılığından ileri geldiğini, dolayısıyla insanlığı kurtarma iddiasıyla ortaya çıkan peygamberlerin insanlığın felâketini hazırladığını ileri sürmektedir. Buna ilişkin olarak Yahudilik, Hıristiyanlık, Maniheizm ve Brahmanizm'i, bazan da "hak din" diye nitelediği İslâm'ı eleştirmekten çekinmez. Ayrıca mûcizenin kehanetten, Kur'an'daki îcâzın sanat değeri yüksek bir şiirden farklı olmadığını söyler. Ona göre toplumların bir dine bağlanmasının asıl sebebi taklit ve geleneğe saygı, devlet hizmetinde bulunan din bilginlerinin nüfuzu, dinî âyin ve merasimlerin halkı etkilemesidir. Bu cüretkâr iddialarına hayvanlar arasında ruh göçünün (tenâsüh) geçerli olduğu fikrini de ilâve eder (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 1-2, 45-54).

İslâm toplumunda mülhid olarak tanınan İbnü'r-Râvendî, dine ve kutsala karşı bu saldırgan tutumunu özellikle Meḥâriḳu'l-enbiyâʾ ve Ḥiyelü'l-mütenebbiʾîn adlı günümüze ulaşmayan eserlerinde ortaya koymuştur. Klasik kaynaklar Râzî'ye ait eserler listesinde bunlara yer verdiği gibi ikisi de İsmâilî kelâmcısı olan Ebû Hâtim er-Râzî'nin Aʿlâmü'n-nübüvve'si ile Kirmânî'nin el-Aḳvâlü'ẕ-ẕehebiyye'sinde onun bu yöndeki düşünceleri

görülmektedir. Ancak Ebû Hâtim, eserinde Râzî'nin adını anmaksızın ondan sürekli olarak "mülhid" diye söz etmesi karşısında çağdaş bazı araştırmacılar bu mülhidin kimliği hakkında gereksiz spekülasyonlara kalkışmışlardır. Çünkü Râzî, Ebû Hâtim'le yaptığı tartışmada Sâmânîler hükümdarı Ahmed b. İsmâil'in özel hekimi sıfatıyla Buhara'da bulunduğu sırada hükümdarla birlikte tanık oldukları ilginç bir olaydan söz eder (a.g.e., s. 115). Öte yandan filozof kendini savunmak amacıyla yazdığı es-Sîretü'l-felsefiyye'de şöyle demektedir: "Benim sultanın yanında bulunuşum onun askerî ve mülkî âmirlerinin durumuna benzemez. Bir tabip ve bir danışman olarak o hasta iken tedavisini yapmak, sağlığı yerinde iken kendisinin ve halkının yararına olan her hususta ona yol göstermek gibi iki görevim vardır" (s. 109-110). Bu iki metin, söz konusu mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğu konusunda şüpheye yer bırakmayacak kadar açıktır. Ebû Hâtim yukarıda söz edilen konular üzerine filozofla çetin tartışmalar yapmış, onun ileri sürdüğü tezleri teker teker sorgulamış, çelişki ve tutarsızlıklarını göstererek iddialarını çürütmüştür. Kirmânî ise Ebû Hâtim'in eksik bıraktığı sorgulamaları derinleştirerek tamamlamıştır.

Bazı Ortaçağ ve günümüz yazarları yukarıda sözü edilen ve Râzî'nin ilhadla suçlanmasına sebep olan eserlerin hasımları tarafından ona isnat edildiğini ve anılan iki İsmâilî kelâmcının yönelttikleri eleştirilerde objektif davranmadıklarını iddia ediyorsa da (İbn Ebû Usaybia, s. 426) bugüne ulaşan eserlerinde mevcut görüşleri onun bir deist olduğunu göstermeye yeter niteliktedir. Ancak eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî'nin son paragrafındaki şu ifade nasıl yorumlanmalıdır: "Eğer bu hak dinden şüphe eden, onu bilmeyen ve doğruluğundan emin olmayan bir kişi varsa onun olanca gücüyle düşünüp araştırma yapmaktan başka çaresi yoktur. Bütün gayret ve imkânını kullanarak araştırırsa doğruyu bulmaması neredeyse imkânsızdır. Yine de bulamazsa o zaman yüce Allah'ın af ve

mağfiretine en lâyık olan odur. Çünkü o gücünün yetmediğinden sorumlu değildir. Aksine, şanı yüce Allah'ın kullarını yükümlü tuttuğu şeyler güçlerinin çok altındadır" (s. 96). Şüphesiz bu tarz bir yaklaşım İslâm'ı hak din olarak kabulden ziyade filozofun kendi konumunu mâzur göstermeye yönelik bir çaba sayılmalıdır. Zira her çağda deistler Allah'a din yoluyla değil akılla ulaşılacağını savunurlar. Râzî'ye göre de Yüce Allah'a en yakın olan kul en bilgin, en âdil, en merhametli ve en şefkatli olandır. Bütün

filozoflar, “Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde Allah’a benzemesidir” sözüyle bunu anlatmak istemişlerdir. Kısacası filozofça yaşamak işte budur (es-Sîretü’l-felsefiyye, s. 109).

Tıp. Râzî tahsilini tamamlamak için çıktığı seyahatte Horasan bölgesindeki çeşitli merkezlerde Yunan, Hint, İran ve İslâm tıbbı üzerinde araştırmalar yapmış ve Helenistik çağın en ünlü hekimi Câlînûs’tan beri hiçbir tabibin ulaşamadığı tıp bilgisine sahip olmuştu. Doğduğu şehir olan Rey’e dönünce oradaki bîmâristanın başhekimliğine getirilmiş, her alandaki geniş bilgisi, tıptaki üstün başarısı ve sağlam karakteri sebebiyle hem saray hekimi hem devlet işlerinde danışman olarak önemli görevler üstlenmiştir (a.g.e., s. 101-102). Otuz küsur yaşlarında Bağdat’a gitmiş ve sonradan Bîmâristân-ı Adudî adıyla anılacak olan hastahanenin başhekimlik sınavını yüz hekim arasından kazanmıştır (İbn Ebû Usaybia, s. 425). Hizmeti muntazam bir şekilde nöbetleşe yürütebilmek için hastahaneye dahiliye, hariciye, nöroloji, ortopedi ve göz hekimlerinden oluşan yirmi dört kişilik bir uzman kadrosu daha ilâve etmiştir (Hunke, s. 159). Râzî geliştirdiği çok ileri bir yöntemle kliniklerde hastaları önce asistanlara, sonra başasistanlara muayene ettirir, onların teşhiste güçlük çektikleri bir vak‘a olursa o zaman kendisi müdahale ederdi. Hastahanelerde muayene, teşhis, ilâçların etkileri ve vak‘anın bütün seyri defterlere geçirilirdi (a.g.e., s. 166). Ayrıca o tıp tarihinde kimyayı tıbbın hizmetinde kullanan ilk hekim olarak bilinmektedir. Her ne kadar İbn Sînâ onu “irinli çıbanları deşme, idrar ve dışkı inceleme konusunda uzman” diyerek küçümsüyorsa da (Tancî, s. 272-273) gerçekte deney ve klinik bulgulardan hareketle dünya tıp tarihine getirdiği yenilikler açısından İbn Sînâ’dan çok ileridedir.

Klinik tıbbın üstadı kabul edilen Râzî, kendisine çok şey borçlu olduğunu sıkça tekrarladığı Câlînûs’u eleştirmek üzere kaleme aldığı Kitâbü’ş-Şükûk’ün girişinde tıp ve felsefede kanıtlanmış bilgi dışında hiçbir otoriteye güvenilemeyeceğini, zaten bir filozofun öğrencilerin göstereceği teslimiyetçi tavrı hoş karşılamayacağını söyler. Râzî’nin tabiat ilimlerinde uyguladığı gözlem ve deney yöntemini tıp alanında da başarıyla uyguladığı görülmektedir. Muayene sırasında hastanın yaşını, beslenmesini, geçirdiği hastalıkları, şikâyetinin ne olduğunu ve ne zaman başladığını sormakta, koyduğu teşhisleriyle birlikte bütün bulguları kayda geçirmekteydi. Bu alandaki zengin birikimini sayıları, altmış beş ile yüz arasında değişen tıbbî

eserlerinde ve özellikle on beş yılda vücuda getirdiği tıp ansiklopedisi mahiyetindeki el-Ḥâvî (el-Câmiʿu'l-kebîr) adlı kitabında görmek mümkündür. Kızamık ve çiçek hastalıklarının teşhisini doğru koyan ilk hekim olan Râzî'nin bu konuda yazdığı el-Cüderî ve'l-ḥasbe adlı eseri Latince'ye çevrilmiş ve 1498-1866 yılları arasında kırk ayrı baskısı yapılmıştır. Aḫlâḳu'ṭ-ṭabîb adlı eserinde hekim-hasta ilişkisinde uyulması gereken kuralları hatırlatarak, "Tıpta kehanet olmaz, hekim her şeyi bilemez, hasta denek olarak kullanılamaz. Gerekmedikçe tedavide basit ilâçlarla yetinilmeli. Hekim hastasının sırdaşı olmalı. Hekim hasta ile doğrudan diyalog kurmalı" şeklinde tavsiyelerde bulunur ve eğitimini almadan tıbba dair okuduğu bir iki kitapla halkın sağlığını istismar eden şarlatanları deccâl olarak niteler.

Kimya. İslâm ilim tarihinde Ebû Bekir er-Râzî'nin kimya alanındaki çalışmalarının önemli bir yeri vardır. Değersiz madenleri birtakım işlemlere tâbi tutmak suretiyle onlardan değerli maddeler elde etmenin mümkün olduğuna inanan Râzî'nin Câbir b. Hayyân'ın bu konudaki çalışmalarından büyük ölçüde yararlandığı ve onu üstadımız diye andığı bilinmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 514). Söz konusu madenler farklı derecelerde ergitilip iksir denen bir madde belli ölçüde katıldığında sarı ve beyaz renkteki değerli maddeler yani altın ve gümüş elde edileceğine inanılmaktaydı. İslâm toplumunda bu sahte ilme ilk karşı çıkan filozof Kindî olmuştur. Kindî, bu konuda Risâle fî buṭlâni daʿva'l-müddeʿîn ṣanʿate'ẕ-ẕeheb ve'l-fiżża ve ḫudaʿihim ve Risâle fi't-tenbîh ʿalâ ḫudaʿi'l-kimyâʾiyyîn adıyla iki eser yazarak madenlerin aslî niteliklerini değiştirmenin mümkün olmadığını, bunu yapmaya kalkışanların halkı aldattıklarını söyler (a.g.e., s. 379). Buna karşı Râzî, er-Red ʿale'l-Kindî fî reddihî ʿale'l-kimyâ adıyla bir risâle kaleme alarak Kindî'nin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır (Bîrûnî, s. 17). Her ne kadar İbn Cülcül, Râzî'nin kimya ile ilgili on dört eser yazarak amacına ulaştığını yani iksiri bulduğunu söylüyorsa da (Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ, s. 77-78) uzun yıllar kimya deneyleriyle uğraştığı halde iksir denen o sihirli maddeyi bulamamıştır. Fakat kimyasal maddeleri maden, bitki ve hayvanlardan elde edilenler şeklinde üç kısma ayırması ve bunların türevlerinden oluşan maddeleri daha alt sınıflara ayırarak kimyasal birleşim ve alaşımdaki işlevlerini tesbit etmesi (Kitâbü'l-Esrâr, s. 2-3), bu arada gliserin, soda, sirke asidi, alkol, kükürt asit ve nitrik asit gibi kimyasal maddeleri bulmuş olması sebebiyle kimyayı teoriden pratiğe geçirdiği için

bu ilmin kurucularından kabul edilmiştir. Râzî'nin laboratuvarında kullandığı madde ve araç gereçlerin nelerden ibaret olduğu çok iyi bilinmektedir (Mevsûʿatü târîḫi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye, III, 1108-1110).

Eserleri. Râzî'nin kendi hazırladığı eser listesi günümüze ulaşmamışsa da İbnü'n-Nedîm ona ait listeden yaptığı nakille eser sayısını 167, İbn Ebû Usaybia 238, Bîrûnî 184, Mahmûd Necmâbâdî 272 olarak tesbit etmiştir. Filozofun ölümünden iki yıl önce yazdığı bir risâlede o güne kadar 200'e yakın eser kaleme aldığını belirtmiş olması dikkate alınırsa Bîrûnî'nin listesinin daha güvenilir olduğu söylenebilir. Buna göre tıp alanında elli altı, tabiat ilimlerinde otuz iki, mantıkta yedi, matematik ve astronomide on, felsefe ve tıp alanındaki eserlerin yorumu, kısaltma ve özetlemeleri şeklinde yedi, felsefede on yedi, metafizikte altı, ilâhiyatta on dört, kimyada yirmi iki, küfriyatla ilgili iki, çeşitli konularda on kitap yazmış olup bunlardan günümüze ulaşanların çoğu tıpla ilgilidir. 1. eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî. İlk defa Paul Eliezer Kraus tarafından Resâʾil felsefiyye içinde yayımlanmış (Kahire 1939, s. 15-96), eseri Arthur J. Arberry The Spiritual Physick of Rhazes başlığıyla İngilizce'ye (London 1950), Hüseyin Karaman Ruh Sağlığı adıyla Türkçe'ye (İstanbul 2004) çevirmiştir. 2. es-Sîretü'l-felsefiyye. P. Kraus eseri Resâʾil felsefiyye içinde yayımlamış (Kahire 1939, s. 99-111), Mahmut Kaya "Filozofça Yaşama" başlığıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Felsefe Arkivi, sy. 27 [İstanbul 1990], s. 91-201). 3. Maḳāle fîmâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa. Eski listelerde bulunmayan eserin başlığı bunun metafiziğe ait olduğunu ifade ediyorsa da muhteva itibariyle tabiata dair meseleleri içermekte, ayrıca eksik olduğu anlaşılmaktadır. P. Kraus tarafından

Resâʾil felsefiyye içinde yayımlanmıştır (Kahire 1939, s. 113-134). 4. Maḳāle fî emârâti'l-iḳbâl ve'd-devle. Bu kısa yazıyı P. Kraus Resâʾil felsefiyye'de neşretmiş (Kahire 1939, s. 136-138), Mahmut Kaya "İkbal ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri" başlığıyla Türkçe'ye çevirmiş ve İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde yayımlamıştır (İstanbul 2003, s. 101-103). Resâʾil felsefiyye'deki metinlerin tamamı Mehdî Muhakkık tarafından Feylesûf-ı Rey adıyla Farsça'ya çevrilmiştir (Tahran 1352). 5. Aḫlâḳu'ṭ-ṭabîb. Abdüllatîf el-Abd'in yayımladığı eseri (Kahire 1397/1977) Mahmut Kaya "Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Bir Risâlesi" başlığıyla neşretmiştir (Felsefe Arkivi, sy. 26 [İstanbul 1987], s. 227-246). 6. el-Ḥâvî. Râzî'nin tıp ansiklopedisi

mahiyetindeki bu en büyük eseri el-Câmiʿu'l-kebîr adıyla da anılmaktadır. 1279'da Ferec b. Sâlim (Farragut) tarafından Latince'ye çevrilmiş ve 1448-1542 yılları arasında beş ayrı baskısı yapılmıştır. Arapça metnin ilk baskısı Haydarâbâd'da 1955'te gerçekleşmiş, aynı baskı 1974 ve 1979'da tekrarlanmıştır. 7. eṭ-Ṭıbbü'l-Manṣûrî. On bölümden oluşan eser Sâmânîler'in Rey valisi Mansûr b. İshak adına yazıldığı için bu isimle bilinmekte, bazan Künnâşü'l-Manṣûrî, Kifâyetü'l-Manṣûrî ve el-Manṣûrî fi'ṭ-ṭıb adıyla da anılmaktadır. Tıbbın teori ve pratiğine ilişkin bütün meseleleri içerdiği için büyük üne sahip olan eser Latin Ortaçağı'nda çok beğenilmiş, özellikle yaraların tedavisini konu alan yedinci bölümle genel hastalıklara dair dokuzuncu bölümü uzun yıllar İtalya üniversitelerinde okutulmuş ve üzerine birçok şerh yazılmıştır. Cremonalı Gerard'ın Liber Almansori adıyla 1481'de Latince'ye çevirdiği eserin 1484-1674 yılları arasında on iki baskısı yapılmıştır. Arapça metni G. Collin ve M. Renau adlı iki Fransız bilgini yayımlamıştır (Rabat 1941). 8. Kitâbü't-Tecârib (nşr. Hâlid Harbî, İskenderiye 2002). 9. Kitâb Sırru ṣınâʿati'ṭ-ṭıb (nşr. Hâlid Harbî, İskenderiye, ts.). 10. Kitâbü'l-Ḳavlenc (nşr. Subhî Hammâmî, Halep 1403/1983). 11. Maḳāle fi'n-niḳrîs (nşr. Yûsuf Zeydân, İskenderiye 2003). 12. Teḳāsîmü'l-ʿilel. Subhî Hammâmî'nin tahkik ederek Fransızca'ya çevirdiği eser (İskenderiye 1412/1992) Kitâbü't-Taḳsîm ve't-teşcîr adıyla da tanınmaktadır. 13. Kitâb Cerâbü'l-mücerrebât ve ẖizânetü'l-eṭıbbâʾ (nşr. Hâlid Harbî, İskenderiye 2002). 14. Kitâbü'ş-Şükûk ʿalâ Câlînûs (nşr. Mehdî Muhakkık, Tahran 1993). 15. Kitâbü'l-Esrâr ve sırrü'l-esrâr. Dânişpejûh tarafından Farsça tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1343 hş.). 16. Kitâbü'l-Mürşid. Tıp öğrencileri için kılavuz niteliğindeki bu eser Kitâbü'l-Fuṣûl adıyla da anılmaktadır (İbnü'n-Nedîm, s. 433; nşr. Albîr Zekî İskender, Kahire 1380/1961). 17. Bürʾü's-sâʿa. Râzî'nin Müktefî-Billâh'ın veziri Kāsım b. Ubeydullah için yazdığı eseri önce Guigues (Beyrut 1903), ardından İzzet el-Attâr (Kahire 1936) neşretmiştir. 18. Kitâbü'l-Cüderî ve'l-ḥaṣba. Koning'in Fransızca tercümesiyle birlikte yayımladığı metni (Leiden 1766) Van Dyck neşretmiş (Beyrut 1872), Necmâbâdî ise Farsça tercümesiyle beraber yayımlamıştır (Tahran 1344). 19. el-Hasa'l-mütevellide fi'l-kilâ ve'l-mesâne. Fransızca çevirisiyle birlikte basılmıştır (Paris 1896). 20. Kitâb me'l-fârıḳ evi'l-furûḳ ev kelâm fi'l-furûḳ beyne'l-emrâż (nşr. Selmân Katâye, Halep 1978). 21. el-Medẖalü'ṣ-ṣaġīr ilâ ʿilmi'ṭ-ṭıb (nşr. Abdüllatîf el-Abd, Kahire 1977). 22. Kitâbü'l-Medẖâl ile'ṭ-ṭıb (İspanya 1979). 23. Risâle fî mihneti'ṭ-ṭabîb (nşr.

Elbîr Zekî İskender, Mecelletü'l-Meşriḳ, sy. 54 [Beyrut 1960], s. 471-522). 24. Men lâ yaḥḍuruhû ṭabîb (Lekno 1886; Tahran, ts.). 25. Risâle tecâribü'l-bîmâristân (nşr. Elbîr Zekî İskender, Mecelletü'l-Meşriḳ, sy. 54 [Beyrut 1960], s. 171-175). 26. Kitâb Menâfiʿu'l-aġẕiye ve defʿu maḍârrihâ (Kahire 1305). 27. Ḳıṣaṣ ve ḥikâyâti'l-merżâ. el-Ḥâvî'den seçilmiş ilginç klinik vak'alardan oluşan risâleyi Mahmûd Necmâbâdî Farsça'ya çevirerek metniyle birlikte yayımlamıştır (Tahran 1964).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir er-Râzî, eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî (nşr. P. Kraus, Resâʾil felsefiyye içinde), Kahire 1939, s. 15, 17-31, 63-69, 92-96; a.mlf., es-Sîretü'l-felsefiyye (a.e. içinde), s. 101, 102, 105, 109-111; Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 139-148, 167-170, 192, 220-225, 264, 267, 282-284; a.mlf., eş-Şükûk ʿalâ Câlînûs (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1993, s. 1-3; a.mlf., Kitâbü'l-Esrâr ve sırrü'l-esrâr (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1964, s. 2-3; Eflâtun, Timaios (trc. Erol Güney - Lütfi Ay), İstanbul 2001, s. 37 vd.; Ebû Hâtim er-Râzî, Aʿlâmü'n-nübüvve (nşr. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977, s. 1-2, 10, 16, 18, 21, 45-54, 115; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 122, 162; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1955, s. 77-78; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 356-357, 379, 433, 514; Hamîdüddin el-Kirmânî, el-Aḳvâlü'ẕ-ẕehebiyye (nşr. Salâh es-Sâvî), Tahran 1397/1977; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 73-86; Bîrûnî, Fihristi Kitâbhâ-yi Râzî ve Nâmhâ-yi Kitâbhâ-yi Bîrûnî (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1366 hş., s. 4, 10, 17; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 36; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (trc. İs'ad Abdülhâdî Kındîl), Beyrut 1980, s. 362; Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl, Beyrut 1408/1987, s. 38-39; Beyhakī, Tetimme, s. 8; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, V, 21-26; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 271-280; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 415, 425, 426; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 158-159; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1311, I, 438; Mahmûd Necmâbâdî, Müʾellefât ve muṣannefât-ı Ebû Bekir Muḥammed b. Zekeriyyâ Râzî, Tahran 1339; a.mlf., "Kitâbü'l-Manṣûrî li'r-Râzî", ed-

Dirâsâtü'l-edebiyye, III, Beyrut 1961, s. 211-224; Mehdî Muhakkık, Feylesûf-ı Rey, Tahran 1352; S. Hunke, Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi (trc. Servet Sezgin), İstanbul 1972, s. 159, 166; Sezgin, GAS, III, 274-294; VI, 187-188; VII, 271-272; a.mlf., GAS (Ar.), IV, 405-416; Muhammed Tancî, "Beyrûnî'nin İbn-i Sînâ'ya Yönelttiği Bazı Sorular, İbn-i Sînâ'nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrûnî'nin İtirazları", Beyrunî'ye Armağan, Ankara 1974, s. 272-273; Kemâl es-Sâmerrâî, Muḫtaṣaru târîḫi'ṭ-ṭıbbi'l-ʿArabî, Bağdad 1404/ 1984, I, 497-527; Abdurrahman Bedevî, Min Târîḫi'l-ilḥâd fi'l-İslâm, Kahire 1993, s. 230-261; G. C. Anawati, "el-Ḫîmyâʾü'l-ʿArabiyye", Mevsûʿâtü târîḫi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye (nşr. Rüşdî Râşid), Beyrut 1997, III, 1108-1112; Hüseyin Karaman, Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi, İstanbul 2004; Elbîr Zekî İskender, "er-Râzî ve mihnetü't-ṭabîb", Meşriḳ, LIV, Beyrut 1960, s. 471-522; Osman Emîn, "er-Revâḳıyye ve'l-İslâm", a.e., LVIII (1964), s. 397-420; Mahmut Kaya, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", İslâm Tetkikleri Dergisi, IX, İstanbul 1995, s. 51-76; P. Kraus - S. Pines, "Râzî", İA, IX, 642-645.

Mahmut Kaya

RÂZÎ, Ebü'l-Fazl

(bk. EBÜ'l-FAZL er-RÂZÎ).

RÂZÎ, Fahreddin

(bk. FAHREDDİN er-RÂZÎ).

RÂZÎ, Kutbüddin

(قطب الدين الرازي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365)

İbn Sînâ geleneğine mensup mantık, felsefe ve din âlimi.

Rey civarındaki Verâmin nahiyesinde doğdu. Tâceddin es-Sübkî yetmiş dört yaşlarında öldüğünü söylediğine göre (Ṭabaḳāt, IX, 275) 692'de (1293) doğmuş olmalıdır. İsnevî ve muhtemelen ona dayanan Süyûtî ismini Mahmud olarak verirken diğer kaynaklar Muhammed şeklinde kaydeder. Yine İsnevî'nin belirttiğine göre, Dımaşk'ta Râzî gibi Kutbüddin unvanıyla tanınan ve

onun ikamet ettiği Zâhiriyye Medresesi'nin üst katında oturan arkadaşından ayırt edilmesi için "Tahtânî" nisbesiyle de anılır (Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 322-323). Verâmin'de Allâme el-Hillî'nin Ḳavâʿidü'l-aḥkâm adlı eserini kendisinden okuyup icâzet aldığına dair 3 Şâban 713 (23 Kasım 1313) tarihli kıraat kaydından onun tahsil hayatını önemli ölçüde memleketi olan Rey ve civarında tamamladığı anlaşılmaktadır. Hillî'den başka Adudüddin el-Îcî, Şemseddin el-İsfahânî ve Kutbüddîn-i Şîrâzî'den feyiz alan Râzî öğretim faaliyetine yine Rey bölgesinde başlamış olmalıdır. Nitekim önde gelen talebelerinden Muhammed b. Mübârekşah kendisi Rey'de iken yanında tahsil gördü. Kaynaklara göre Kutbüddin er-Râzî, felsefe alanında rakip saydığı ve bazı konuları tartışmak istediği Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'un ilmî yeterliliğini anlamak için İbn Mübârekşah'ı Herat'a gönderir. Sadrüşşerîa'nın derslerini bir süre takip eden ve onun İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât adlı eserini şerhlerine başvurmadan okuttuğunu gören İbn Mübârekşah hocasına yazdığı mektupta Sadrüşşerîa'nın bu alandaki yetkinliğini anlatır. Bunun üzerine Razî kendisiyle tartışmaktan vazgeçer (Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 191-192). Râzî 16 Zilkade 766'da (4 Ağustos 1365) Dımaşk'ta vefat etti ve orada defnedildi.

Hillî'den başka Şiî hocası ve Şehîd-i Evvel'in dışında Şiî talebesi olmadığı,

Şîa’ya dair herhangi bir eser yazmadığı halde Şiî kaynakları Kutbüddin er-Râzî’yi Şiî gösterirse de çağdaşı müelliflere göre Şâfiî mezhebindendir. Onun Şâfiî fıkhının temel metinlerinden olan el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr’e şerh yazmış olması da bunu teyit etmektedir (Hânsârî, VI, 38-48). Râzî başta mantık ve felsefe olmak üzere tefsir, fıkıh, dil ve belâgata dair eser veren seçkin bir şahsiyettir. İbn Mübârekşah’tan başka Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sa‘deddin et-Teftâzânî, Hacı Paşa gibi Osmanlı ilim ve düşünce hayatı bakımından önemli isimlerin yanı sıra Muhammed b. Ebû Muhammed et-Tebrîzî, Takıyyüddin Abdullah b. Yûsuf ed-Dımaşkī, Şehîd-i Evvel olarak bilinen Şemseddin Muhammed b. Mekkî el-Âmilî onun önde gelen talebelerindendir. Tabakat müellifi Sübkî ile tarihçi Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Râzî ile görüştüklerini belirtmiş ve kendisinden övgüyle söz etmişlerdir (İbn Kādî Şühbe, III, 136). Eserleri üzerine geç dönemlere kadar çok sayıda hâşiye yazılmış olması onun ilim ve düşünce tarihi bakımından önemini göstermektedir.

Eserleri. 1. Taḥrîrü’l-ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye fî şerḥi’r-Risâleti’ş-şemsiyye. Ali b. Ömer el-Kâtibî’nin mantık kitabına şerh olarak kaleme alınmış olan eserin birçok baskısı yapılmıştır (İstanbul 1259, 1281, 1286, 1288, 1318; Kalküta 1815, 1259/ 1842; Hint 1293/1876, 1314/1896; Luknov 1283; Mısır 1293; Kahire 1307, 1325, 1928, 1367). Bu şerhi üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sa‘deddin et-Teftâzânî, İsâmüddin el-İsferâyînî (İstanbul 1266), Celâleddin ed-Devvânî (İstanbul 1290, 1292, 1307, 1309; Kahire 1323, 1328), Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī (Serkîs, I, 876) ve Dede Cöngî (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 33) hâşiye yazmıştır. Ayrıca Cürcânî’nin hâşiyesi üzerine Molla Ali el-Acemî, Kara Dâvud İzmitî (İstanbul 1285), Siyâlkūtî ve İmâd b. Yahyâ b. Ali Fârisî (Dersaâdet 1289) birer hâşiye kaleme almış, Abdülhamîd el-Hamdî b. Ömer en-Naîmî el-Harpûtî de Siyâlkūtî’nin hâşiyesine hâşiye yazmıştır (İstanbul 1287). 2. Levâmiʿu’l-esrâr şerḥu Meṭâliʿi’l-envâr. Sirâceddin el-Urmevî’nin kitabının şerhi olan eser birçok defa basılmıştır (Hindistan 1272/1856; İstanbul 1303, 1310; Tahran 1314). Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile Sadreddîn-i Şîrâzî’nin eser üzerine yazdıkları hâşiyeler Mîr Gıyâseddin Mansûr tarafından Muḥâkemât ʿalâ ḥâşiyetey Şerḥi Meṭâliʿi’l-envâr adlı bir çalışmada değerlendirilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 79/3; Nuruosmaniye Ktp., nr. 56). Cürcânî’den önce Hacı Paşa’nın bu şerhe dair bir şerh kaleme aldığı bilinmektedir (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 51; DİA, XIV, 493). Ayrıca Ali

et-Tûsî, Molla Ali el-Acemî, Molla Lutfi, Molla Şücâ-ı Rûmî ve Molla İbn Şeyh Şebüsterî, Cürcânî'nin hâşiyesi üzerine birer hâşiye yazmışlardır (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 101, 107, 228, 249, 331). 3. er-Risâletü'l-maʿmûle fi't-taṣavvur ve't-taṣdîḳ. Kavramla önermenin ayrı ayrı bilgi teşkil edip etmediği konusunun ele alındığı risâle, Muhammed Mîr Zâhid el-Herevî'nin Şerḥ ʿale'r-Risâleti'l-Ḳuṭbiyye adlı şerhiyle birlikte basılmış (İstanbul 1310), Mehdî Şerîatî tarafından Molla Sadrâ'nın Risâle fi't-taṣavvur ve't-taṣdîḳ adlı eseriyle beraber Risâletân fi't-taṣavvur ve't-taṣdîḳ içinde yayımlanmıştır (Kum 1995). Taḥḳīḳu Maʿne't-taṣavvur ve't-taṣdîḳ ismiyle basılan metnin de (Tunus 1281) bu risâle olduğu tahmin edilebilir. 4. Taḥḳīḳu'l-maḥṣûrât. Mantık konusunda olup eserde "bütün, hiçbir, bir, bazı" gibi ifadeler içeren önermeler incelenmektedir (İstanbul 1287). 5. Risâle fî taḥḳīḳi'l-külliyyât (Süleymaniye Ktp., Kemankeş, nr. 4/341, 29/556, Esad Efendi, nr. 11/37; TSMK, III. Ahmed, nr. 6/3386, Amasya, nr. 7/557).

6. el-Muḥâkemât beyne şerḥayi'l-İşârât ve't-tenbîhât. Kutbüddin er-Râzî, bu eseri önce Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât'ı için yazdığı şerh üzerine hâşiye olarak kaleme almayı düşünürken hocası Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin yönlendirmesiyle bu şerh ile Nasîrüddîn-i Tûsî'nin şerhi arasında bir değerlendirmeye dönüştürmüştür (İstanbul 1290). Mecîd

Hâdîzâde, eserin ilâhiyyât kısmını Mirza Habîbullah el-Fâzıl el-Bağnevî'nin hâşiyesiyle birlikte yayımlamıştır (Tahran 2002). 7. Tuḥfetü'l-eşrâf fî şerḥi'l-Keşşâf. Zemahşerî'nin ünlü tefsirinin Tâhâ sûresine kadar olan kısmının şerhidir (İstanbul 1259; Kahire 1307, 1325). 8. Şerḥu'l-Keşşâf. Aynı eserin Enbiyâ sûresine kadar olan kısmının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 621, 622). 9. Şerḥu'l-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr. Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Ḥâvî fi'l-fürûʿ adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1/4846). 10. Şerḥu Miftâḥi'l-ʿulûm. Ebû Ya'kūb Sekkâkî'nin Arap grameri ve belâgatına dair eserinin şerhidir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 163; ayrıca bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1772).

BİBLİYOGRAFYA

Kutbüddin er-Râzî, Şerḥu Meṭâliʿi’l-envâr, İstanbul 1310, s. 10; Sübkî, Ṭabaḳāt, IX, 274-275; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 322-323; İbn Habîb el-Halebî, Tezkiretü’n-nebîh fî eyyâmi’l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1986, III, 284; Şehîd-i Evvel, el-Lümʿatü’d-Dımaşḳıyye fî fıḳhi’l-İmâmiyye, Beyrut 1990, s. 15; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, III, 136; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 339, 349; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, XI, 87-88; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 281; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 51, 101, 107, 150, 228, 249, 331; a.mlf., Miftâḥu’s-saʿâde, II, 191-192, 288, 298-299; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 207; Şüşterî, Mecâlisü’l-müʾminîn, Tahran 1348, I, 579; II, 212-213; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 95, 626; II, 1063; Hür el-Âmilî, Emelü’l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef-Bağdad 1385/1965, II, 300-301; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Taʿlîḳatü Emeli’l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1989, s. 301-303; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1390-92/1970-72, IV, 34-35; VI, 38-48; Abbas el-Kummî, Sefînetü’l-biḥâr, Beyrut 1925, II, 437-438; Serkîs, Muʿcem, I, 876; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 163; Âyetullah el-Uzmâ el-Mar‘aşî Necefî, el-İcâzetü’l-kebîre (nşr. Muhammed es-Sâmî Hâirî), Kum 1993, s. 349; Abdullah Ni‘me, Felâsifetü’ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 528-530; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa, Tahran, ts., s. 400-402; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1772; Cemil Akpınar, “Hacı Paşa”, DİA, XIV, 493; H. Bekir Karlığa, “Muhammed b. Mübârekşah”, a.e., XXX, 559.

Hüseyin Sarıoğlu

RÂZÎ, Muhammed b. Ebû Bekir

(محمّد بن أبي بكر الرازي)

Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkādir er-Râzî (ö. 666/1268’den sonra)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, müfessir.

Türk asıllı olup Rey’de doğdu, tahsilini Buhara ve Semerkant’ta tamamladı. Buhara’nın 616 (1220), Semerkant’ın 617 (1220) yılında Moğollar’ın eline geçtiği göz önüne alındığında tahsilini bu tarihlerden önce yaptığı, dolayısıyla VI. (XII.) yüzyılın son çeyreği içinde doğduğu anlaşılır. Tefsîru ġarîbi’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm’in mukaddimesinde bu eserini talebelerinin isteği üzerine yazdığını belirtmesi öğretimle meşgul olduğunu gösterir. Muhtemelen Moğol istilâsı sebebiyle batıya göç etti, Mısır ve Şam’da bulundu. Daha sonra Anadolu’ya geçerek uzun süre Artuklular ülkesinde ve büyük ihtimalle Mardin’de kaldı, eserlerinin bir kısmını burada telif etti. Muḫtârü’ṣ-Ṣıḥâḥ’ı 660 (1262), Tefsîru ġarîbi’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm’i 663 (1265) yılında tamamlayan Râzî’nin bu eserlerini nerede kaleme aldığı bilinmemekte, ancak ömrünün sonlarında Konya’da bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira İbnü’l-Esîr’in Câmiʿu’l-uṣûl’ünü 666’da (1267-68) Konya’da Sadreddin Konevî’ye okuyarak eseri rivayet etmek ve okutmak için icâzet aldığı, bu eserin Kudüs’teki Hâlidiyye Kütüphanesi’nde mevcut bir yazma nüshasındaki semâ kaydında belirtilmektedir (Abdullah b. Muhlis, VIII [1928], s. 648-651). Râzî’nin vefat yılı hakkında 651 (1253) ve 660 (1262) gibi farklı tarihler verilmekte, hatta onu VIII. (XIV.) yüzyıl âlimlerinden sayanlar bulunmaktadır. Bu konudaki kesin bilgi ise onun 666 (1268) yılından sonra öldüğüdür. Hanefî mezhebi fakihlerinden olan Râzî itikadî konularda Mâtürîdî mezhebine bağlıdır. Onun en belirgin özelliklerinden biri tasavvufî yönüdür. Sadreddin Konevî ile olan dostluğu ve eserlerinde mutasavvıflar için “ehlü’l-hakīkat” tabirini kullanması tasavvufa olan ilgisini gösterir. Eserleri incelenince Râzî’nin belâgat, şiir, edebiyat, tasavvuf, hadis, fıkıh, kelâm gibi çeşitli sahalarda bilgi sahibi olduğu anlaşılır. Bununla birlikte dil bilimi ve tefsir âlimi diye şöhret

bulmuştur. Esʾiletü'l-Ḳurʾân adlı eseri bu alandaki geniş bilgisinin delilidir. Eserlerinde rastlanan Farsça şiirler onun bu dili de iyi bildiğini göstermektedir.

Eserleri. A) Dil, Belâgat ve Edebiyat. 1. Muḫtârü'ṣ-Ṣıḥâḥ. Müellifin en meşhur eseri olup İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin Tâcü'l-luġa ve ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye adlı sözlüğünün muhtasarıdır. Âlimlerin bilmesi gereken kelimelere yer verilen sözlükte Ezherî'nin Tehẕîbü'l-luġa'sından

yapılan bazı ilâveler yanında müellifin kendisi de ilâvelerde bulunmuştur. 660 (1262) yılında tamamlanan eser, Murtazâ ez-Zebîdî'nin Tâcü'l-ʿarûs ve Saîd b. Abdullah eş-Şertûnî'nin Aḳrebü'l-mevârid'i gibi sözlüklerin kaynakları arasında yer almıştır. Cevherî'nin kullandığı bab-fasıl esasına ve kelime köklerinin son harfine göre düzenlenmiş olup birçok defa basılmıştır (Bulak 1282, 1302; Kahire 1289, 1301, 1304, 1305, 1308, 1311, 1950, 1976; Dımaşk 1954; Beyrut 1967; Cidde 1985). Mahmûd Hâtır tarafından kelimelerin ilk harfine göre alfabetik sıraya konularak yapılan baskısında (Kahire 1311) bazı kökler çıkarılmıştır. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd ve Muhammed Abdüllatîf es-Sübkî'nin yeni kelimeler ve resimler ilâve ederek hazırladıkları el-Muḫtâr min Ṣıḥâḥi'l-luġa da (Kahire 1353) büyük ölçüde Râzî'nin eserine dayanmaktadır. İbrâhim Râşid es-Sakīr eserin ihtiva ettiği hadisler hakkında bir çalışma yapmıştır (el-İfṣâḥ ʿan eḥâdîs̱ Muḫtâri'ṣ-Ṣıḥâḥ, Kahire-Riyad 1413/1992). Muḫtârü'ṣ-Ṣıḥâḥ'ın muhtasarları da kaleme alınmıştır (bk. TÂCÜ'l-LUGA). 2. Ravżatü'l-feṣâḥa. Muhtasar bir eser olup Artuklu Sultanı I. Necmeddin Gazi adına yazılmıştır. Râzî bu eserinde hükümdar için söylediği birçok beyti örnek olarak kullanmıştır. Mukaddimesi ve özellikle müellife ait şiirlerin bulunduğu bazı bölümleri Abdullah b. Muhlis tarafından neşredilen eserin tamamını Ahmed Nâdî Şu'le yayımlamıştır (Kahire 1982). Ramazan Şimşek tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilen eseri (1995, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Abdullah Kızılcık doktora tezi olarak tahkik etmiş (2000, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve daha sonra yayımlamıştır (Amman 2005). 3. Künûzü'l-berâʿa bi-leṭâʾifi rumûzi'l-ʿibâre. Harîrî'nin el-Maḳāmât'ının şerhi olup değişik kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5398; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1167; Kayseri Râşid Efendi Ktp, Râşid Efendi, nr. 556). Eser, başından yirminci makāmenin şerhinin sonuna

kadar Ahmed b. Saîd Kaşşâş tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (1993, el-Câmiatü'l-İslâmiyye külliyetü'l-lugati'l-Arabiyye [Medine]). 4. Kitâbü'l-Ems̱âl ve'l-ḥikem. Ediplerin yazı ve hitabelerinde örnek olarak zikrettikleri beyit ve mısraları içermektedir (nşr. Abdürrezzâk Hüseyin, Amman 1406/1986; nşr. Fîrûz Harîrcî, Dımaşk 1408/1987). 5. Zehrü'r-Rebîʿ. Zemahşerî'nin Rebîʿu'l-ebrâr'ının muhtasarıdır (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 306). 6. Meġāni'l-meʿânî. Konulara göre düzenlenmiş bir şiir mecmuası olup Muhammed Zağlûl Sellâm tarafından neşredilmiştir (İskenderiye 1987). 7. Fi'l-esmâʾi'l-müʾennes̱eti's-semâʿiyye. Bu küçük manzumeyi Muhammed Vecîh Tikrîtî yayımlamıştır (MMLAÜr., XXXV [1988], s. 241-260). 8. Devḥatü'l-belâġa. Müellif Ravżatü'l-feṣâḥa'da teşbih bahsinin sonunda teşbih, istiare ve tevriye konularında bu isimle bir eser yazdığından bahsetmektedir. 9. Kitâbü'l-Ebyâti'l-muʿtemed ʿaleyhâ. Brockelmann'ın zikrettiği eserin (GAL Suppl., I, 659) Kitâbü'l-Ems̱âl ve'l-ḥikem olması muhtemeldir.

B) Tefsir. 1. Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm. 663 (1265) yılında tamamlanan eser, Cevherî'nin Tâcü'l-luġa'sında ve kendisinin Muḫtârü'ṣ-Ṣıḥâḥ'ında kullandığı bab-fasıl esasına ve kelime köklerinin son harfine göre alfabetik olarak düzenlenmiştir. 1624 madde (kök) ve 10.000'den fazla kelime ihtiva eden eser Hüseyin Elmalı tarafından Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilmiş (1986) ve daha sonra yayımlanmıştır (Ankara 1997). 2. Esʾiletü'l-Ḳurʾân. Nüzûl sebebi, hükümler, dil vb. sebeplerle anlaşılmasında güçlükler bulunan Kur'an'da mevcut 1200'den fazla meselenin soru-cevap şeklinde ele alındığı bir eserdir. Konuların sûre sırasına göre düzenlendiği eserde genellikle dil ve belâgat konuları şiir kanıtlarıyla açıklanmıştır. İlk defa Ukberî'nin et-Tibyân fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân'ı ile birlikte Ünmûẕecün celîl fî esʾile ve ecvibe min ġarâʾibi âyi't-Tenzîl adıyla basılan eser (Kahire 1303), Mesâʾilü'r-Râzî ve ecvibetühâ min ġarâʾibi âyi't-Tenzîl (nşr. İbrâhim Atve İvaz, Kahire 1381/1961, 1406/ 1985), Esʾiletü'l-Ḳurʾâni'l-mecîd ve ecvibetühâ (nşr. Muhammed Ali el-Ensârî, Kum 1390), Tefsîrü'r-Râzî (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1411/1990), Ġarâʾibü âyi't-Tenzîl (nşr. Abdurrahman b. İbrâhim el-Matrûdî, Riyad 1412/1991) gibi isimlerle de yayımlanmıştır. İbrahim Görener eser üzerinde bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1990, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. Tefsîru sûreti'l-Enʿâm (Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 31).

Muammer Erbaş tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş (1995, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve daha sonra basılmıştır (İzmir 2003). 4. eẕ-Ẕehebü'l-ibrîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿAzîz. Bazı çalışmalarda Râzî'nin bu isimde bir eserinden bahsedilmektedir (Ömer Nasuhi Bilmen, II, 568; Abdullah b. Muhlis, VIII [1928], s. 659). 5. İşârâtü'l-Ḳurʾân. Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'de (s. 184, 291) esere atıfta bulunulmaktadır.

Diğer Eserleri. 1. Muḫtârü't-Taḥbîr. Kuşeyrî'nin esmâ-i hüsnâya dair eserinin muhtasarı olup birçok nüshası bulunmaktadır (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3508; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3594, Reşid Efendi, nr. 591). 2. el-Hidâye mine'l-iʿtiḳād. Ûşî'nin Mâtürîdiyye akaidine dair el-Emâlî isimli manzum risâlesinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2266, Murad Buhârî, nr. 145; Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 7048). 3. Tuḥfetü'l-mülûk. Hanefî fıkhına göre tahâret, namaz, zekât, hac, oruç, cihad, av, kerâhiye, ferâiz ve kazanç konularını işleyen muhtasar bir eserdir. İbn Melek, Bedreddin el-Aynî ve Sâlih b. Muhammed'in şerh yazdığı eser birçok defa basılmıştır (İstanbul 1310; nşr. Şemseddin Hüseyin Ebû Ali, Kazan 1895; nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut 1417/ 1997). 4. Kenzü'l-ḥikme. Kütüb-i Sitte'den seçilmiş 100 hadisin şerhidir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1059). 5. et-Târîḫ. İslâm'ın başlangıcından yazarın vefatına kadar meydana gelen olayları anlatan bir eserdir (Şerefeddin, s. 74 vd.; Ahmed Abdülgafûr Attâr, s. 202). 6. Ḥadâʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ. Tasavvufa dair olan eseri Saîd Abdülfettâh yayımlamıştır (Kahire 1422/2002). 7. Risâle fi't-tevḥîd (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 7886). 8. Deḳāʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Hüseyin Elmalı), Ankara 1997, s. 51-75, 184, 291; a.mlf., Mesâʾilü'r-Râzî ve ecvibetühâ (nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1381/1961, tür.yer.; a.mlf., Tefsîru sûreti'l-Enʿâm (nşr. Muammer Erbaş), İzmir 2003, tür.yer.; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, Haydarâbâd 1332, II, 34; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 155; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 92, 374, 633; II, 1072, 1073, 1208; Hânsârî, Ravżâtü'l-

cennât, VIII, 48; Îżâḥu'l-meknûn, I, 475; II, 389; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 124, 127; Bursalı Mehmed Tâhir, Siyasete Müteallik Âsâr-ı İslâmiyye, İstanbul 1330, s. 21; Şerefeddin [Yaltkaya], İbn Esîrler ve Meşâhîr-i Ulemâ, İstanbul 1322, s. 74 vd.; Brockelmann, GAL, I, 383; Suppl., I, 658-659; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 279; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 112; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 568; Ahmed Abdülgafûr Attâr, Muḳaddimetü'ṣ-Ṣıḥâḥ, Beyrut 1990, s. 202-203; Abdullah b. Muhlis, "Ṣâḥibü Muḫtâri's-Ṣıḥâḥ", MMİADm., VIII (1928), s. 641-665; XXII (1947), s. 418-426; Hüseyin Elmalı, "Zeynüddin Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Azîm'i", DÜİFD, IX (1995), s. 31-65.

Hüseyin Elmalı

RÂZÎ-BİLLÂH

(الراضي بالله)

Ebü'l-Abbâs Ahmed (Muhammed) er-Râzî-Billâh b. Ca'fer el-Muktedir-Billâh el-Abbâsî (ö. 329/940)

Abbâsî halifesi (934-940).

3 Rebîülâhir 297'de (20 Aralık 909) doğdu. Babası Muktedir-Billâh, annesi Rum asıllı bir câriyedir. Henüz dört yaşında iken Mısır ve Mağrib'in idaresi kendisine tevdi edildi ve hil'at giydirilip nâibi Türk asıllı kumandan Mûnis el-Muzaffer ile birlikte Mısır'a gönderildi. Ebü'l-Abbas burada onun gözetiminde büyüdü. Halife Muktedir-Billâh 315 (927) yılında Mûnis'i Bizans ile mücadeleye memur edince halife ile Mûnis'in arası açıldı. Ebü'l-Abbas, babası ile Mûnis arasında devam eden anlaşmazlığın çözümü için Vezir İbn Mukle ile beraber gayret sarfettiyse de bir sonuç alamadı. Muktedir 318'de (930) Ebü'l-Abbas'a tekrar hil'at verip iktâlarına Suriye'yi de ilâve etti (İbnü'l-Esîr, VIII, 223). Ertesi yıl Mûnis'in Ebü'l-Abbas'ı Bağdat'ın Muharrim mahallesindeki sarayından alıp Suriye'ye götürerek kendisine halife olarak biat etmek istediği haberi duyulunca Muktedir hemen harekete geçip onu Dârülhilâfe'ye getirtti. Halife Muktedir'in 320'de (932) öldürülmesinin ardından Mûnis, Ebü'l-Abbas Ahmed'i halife yapmak istedi. Fakat Ebû Ya'kūb İshak b. İsmâil en-Nevbahtî buna itiraz ederek annesinin ve yakınlarının etkisinde kalmadan ülkeyi yönetebilecek birinin halife yapılması gerektiğini söyledi. Nihayet Kāhir-Billâh halife ilân edildi. Ardından Ebü'l-Abbas ve yakınları yakalanıp hapse atıldı, malları müsadere edildi.

Ebü'l-Abbas Ahmed, Halife Kāhir-Billâh'ın hal'edilmesinden sonra hapishaneden çıkarıldı ve Râzi-Billâh lakabıyla halife ilân edildi (6 Cemâziyelevvel 322 / 24 Nisan 934). Râzî-Billâh, Ali b. Îsâ İbnü'l-Cerrâh'ı vezir tayin etmek istedi. Ancak o yaşlılığını ileri sürerek bu teklifi geri çevirdi ve İbn Mukle'yi tavsiye etti; İbn Mukle vezir tayin edildi. Bu sırada devrin güçlü kumandanlarından Muhammed b. Yâkūt, Bağdat'a gelip

hâcibliği ve ordu kumandanlığını üstlendi. Vezir İbn Mukle'nin bütün yetkilerini elinden alarak yönetime tamamen hâkim oldu. Divan görevlilerinden kendisinin yazılı onayı olmadan hiçbir tayin ve azlin yapılmamasını istedi. Râzî-Billâh daha sonra onu dayısı Hârûn b. Garîb ile savaşmak üzere görevlendirdi. Muhammed onu mağlûp ederek öldürdü. Muhammed b. Yâkūt ve kardeşi Muzaffer'in iktidarı ele geçirmelerinden rahatsız olan İbn Mukle onları halifeye şikâyet edip bertaraf edilmelerini talep etti. Düzenlenen bir komplo sonucu iki kardeş Dârülhilâfe'deki bir toplantı sırasında tutuklanıp hapsedildi. Bu olayın gerçekleştiği 323 (935) yılından itibaren İbn Mukle iktidarın gerçek sahibi oldu.

Aynı yıl Hanbelîler, Bağdat'ta kumandanların ve halkın evlerine girip içki ve eğlence aletleri aramaya, buldukları eşyayı tahrip etmeye başladılar. Erkeklerin kadınlarla birlikte yürümesine engel oldular, Şâfiîler'i dövdüler. Bu hareketler şehirde büyük karışıklıklara yol açtı. Bunun üzerine Râzî-Billâh bir menşur yayımlayarak onları bu taşkınlıklarından vazgeçmeleri için uyardı (İbnü'l-Esîr, VIII, 308-309). Öte yandan Karmatîler hac yolunu kesip hacca engel oldular. Hamdânîler'den Nâsırüddevle halifeye mektup yazarak Musul'un kendisine bağışlanmasını istedi, halife de bu teklifi kabul etti. 324'te (936) Huceriyye ve Sâciyye adlı askerî gruplar halifeden İbn Mukle'yi azledip yerine Ali b. Îsâ İbnü'l-Cerrâh'ı getirmesini istediler. Halife onların isteğini de yerine getirmek zorunda kaldı. İbn Mukle ile oğlu hapse atılıp malları müsadere edildi. Ali b. Îsâ kendi yerine kardeşi Abdurrahman'ın vezir yapılmasını tavsiye etti. Halife aynı yıl Vâsıt Valisi İbn Râiḳ'i geniş yetkilerle ordu kumandanı ve emîrü'l-ümerâ tayin etti; onun isteğiylede o sırada Mısır ve Suriye'nin haraç işlerinden sorumlu olan Fazl b. Ca'fer İbnü'l-Furât'ı vezir yaptı. Aynı yıl Ahmed b. Keygalağ'ı Mısır valiliğinden azledip yerine Muhammed b. Tuğc'u getirdi, Suriye'yi de onun idaresine verdi. Yine İbn Râiḳ'in teşvikiyle Berîdîler'den Ebû Abdullah ile mücadeleye girdi (325/937) ve halifeliği boyunca onunla mücadele etmek zorunda kaldı.

Vâsıt'ta bulunan Türk asıllı nüfuzlu kumandanlardan Beckem'in bütün Irak'a hâkim olmasından korkan İbn Râiḳ onu bertaraf etmeye karar verdi. Bunun üzerine Beckem, İbn Râiḳ'e düşman olan eski vezir İbn Mukle'nin desteğiyle kendisini İbn Râiḳ'in yerine emîrü'l-ümerâ tayin ettirmek istedi. Buna öfkelenen İbn Râiḳ halifenin rızasıyla İbn Mukle'nin sağ elini kestirdi

(326/938). Ancak halife daha sonra pişman olup İbn Mukle'yi doktoru Sâbit b. Sinân'a tedavi ettirdi, fakat daha sonra etrafındakilerin telkiniyle dilini de kestirdi (İbnü'l-Cevzî, VI, 311; İbn Hallikân, V, 113-115). İbn Râiḳ, Zilkade 326'da (Eylül 938) Bağdat'a gelen Beckem karşısında mağlûp olunca halife Beckem'i emîrü'l-ümerâ tayin etti. Râzî-Billâh, 327 yılı başlarında (Kasım 938) Beckem ile birlikte Hamdânîler'den Nâsırüddevle ile savaşmak için Musul üzerine yürüdü ve şehre hâkim oldu. Bu sırada İbn Râiḳ Bağdat'ı ele geçirdi. Ancak daha sonra Diyârımudar, Tarîkulfurât, Kınnesrîn ve Avâsım valilikleri kendisine verilerek Bağdat'tan uzaklaştırıldı (327/939). Bu yıllarda Bizans İmparatorluğu ve Büveyhîler'in saldırılarıyla da uğraşmak zorunda kalan Râzî-Billâh 15 Rebîülevvel 329'da (18 Aralık 940) vefat etti. Cenaze namazını Kadı Yûsuf b. Ömer kıldırdı ve Rusâfe'deki görkemli türbeye defnedildi. Yerine el-Müttakī-Lillâh lakabıyla kardeşi İbrâhim geçti (İbnü'l-Esîr, VIII, 368). Divan sahibi son şair halife olarak tanınan Râzî-Billâh faziletli, hoşgörülü, güzel ahlâklı ve cömert bir insandı. Âlim, edip ve şairlerle sohbet eder, halka maddî yardımda bulunur, çeşitli hediyelerle onların gönlünü alırdı. Ayrıca zengin bir kütüphanesi vardı (Avvâd, s. 115-116). Ebü'l-Kāsım el-Begavî ile tarihçi Ebû Bekir es-Sûlî hocalarından, meşhur tabip Sinân b. Sâbit es-Sâbiî de yakın dostlarındandı. Şair Nâşî el-Asgar halife için övgüler kaleme almıştır. Râzî-Billâh devrinde Emîr III. Abdurrahman Endülüs'te halifeliğini ilân etmiş (317/929), böylece aynı dönemde İslâm dünyasında üç ayrı halife adına (Abbâsîler, Fâtımîler, Endülüs Emevîleri) hutbe okunmaya başlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'r-Râżî-Billâh ve'l-Müttaḳī-Lillâh (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/ 1983, s. 1-185; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 322-338; a.mlf., et-Tenbîh, s. 105, 122, 154, 174, 193, 388-397; Arîb b. Sa'd, Ṣılatü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 36, 44, 45, 56, 73, 82, 103, 121, 133, 144, 152, 155, 156; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 289-420; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 284-323; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi'l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım

es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 163-167; İbnü'l-Cevzî, el-Muntażam, VI, 188, 265-271, 281, 311, 324-325; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 113-115; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî (nşr. M. İvaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 251-254; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî târîḫi'l-beşer, Beyrut 1375/1956, III, 101-110; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 342-344; W. Muir, The Caliphate its Rise, Decline and Fall, Oxford 1891, s. 563-566; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 155, 194-195; H. Busse, Chalif and Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969, bk. İndeks; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/ 1981, s. 168-176; Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 360, 367; İbrâhim Selmân el-Kürevî, el-Büveyhiyyûn ve'l-ḫilâfetü'l-ʿAbbâsiyye, Küveyt 1402/1982, s. 143-150; C. Avvâd,

Ḫazâʾinü'l-kütübi'l-ḳadîme fi'l-ʿIrâḳ, Beyrut 1406/1986, s. 115-117; Yûsuf el-Iş, Târîḫu ʿaṣri'l-ḫilâfeti'l-ʿAbbâsiyye, Dımaşk 1990, s. 181-184; K. V. Zetterstéen, "al-Rāḍī Bi'llāh", EI² (İng.), VIII, 368.

Abdülkerim Özaydın

RCD

(bk. KALKINMA İÇİN BÖLGESEL İŞBİRLİĞİ TEŞKİLÂTI).

REÂYÂ

(رعايا)

Osmanlılar’da tebaa, halk anlamında kullanılan bir tabir.

Sözlükte “sığır, koyun sürüsü” anlamına gelen raiyye / raiyyet kelimesinin çoğuludur. İslâm dünyasında yönetici konumundaki askerî tabaka ile ulemânın dışındaki vergi mükellefi halkı ifade eden bir terim olmuş, XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti’ne haraç ödeyen gayri müslim tebaa içinde kullanılmıştır. “Raâ” fiilinin Kur’ân-ı Kerîm’deki türevlerinin iki anlamı vardır: “Sürüleri otlatmak, hayvanları yaymak” (Tâhâ 20/54; el-Kasas 28/23); “birinin çıkarlarını gözetmek, bakmak, mukayyet olmak, gütmek” (el-Mü’minûn 23/8; el-Meâric 70/32). Yakındoğu dinleri ve kültürlerinin hem teokratik hem dünyevî anlamda sürüsüne nezaret eden bir çoban şeklinde geliştirdiği hükümdar sembolü için İslâm toplumlarında benzer mecaz ve kavramlar kullanılmıştır. Zamanla reâyâ, toplumun yönetici ve üst sınıflarını oluşturan kalem ve kılıç ehlinin dışında vergiye tâbi esnaf ve çiftçileri ifade eden bir kavram haline gelmiştir. Bu kavramın kökleri muhtemelen toplumun askerî soylular, kâtipler, Zerdüştî din adamları, nihayet vergi mükellefleri olan köylüler, zanaatkâr ve tüccarlardan oluşan sınıflara bölündüğü Sâsânî İranı’na uzanır. Kavram buradan İslâm devletlerine ve Selçuklular vasıtasıyla Osmanlılar’a geçmiştir. Nizâmülmülk’ün Siyâsetnâme’sinde (s. 41-51, 170) iktâ sahiplerinin reâyâya nasıl davranması gerektiği üzerinde durulurken reâyânın sultana şikâyet hakkının engellenmemesi, reâyâya iyi davranılması ve dünyanın bayındır olması için reâyânın fakir düşmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Selçuklular ve İlhanlılar devrinde reâyânın özellikle sürekli savaşlar dolayısıyla giderek daha ağır bir vergi yükü altına girdiği ve kökleri eskilere uzanan pek çok angaryaya tâbi tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde terimin kapsamı köylü-çiftçileri ifade edecek şekilde daralmış ve bu anlam Hindistan’daki müslüman toplumuna geçmiştir.

Osmanlılar’da reâyâ terimi en geniş anlamda seyfiye, kalemiye ve ilmiyeden oluşan askerî sınıf dışındaki bütün halkı kapsar. Bunların büyük

çoğunluğu bütün vergileri öder, bir kısmı da bazı hizmetler karşılığında avârız ve raiyyet rüsûmundan muaf tutulur. Öte yandan kanunnâmeler ve siyasî düşünce eserlerindeki tasnif ve tanımlarda bazan “şehirli taifesi”nin reâyâdan farklı gösterildiği, reâyâ olarak çiftçi-köylülerin kastedildiği sezilmektedir. Koçi Bey “şehir oğlanı ve reâyâ taifesi”ni ayrı kategoriler olarak belirttiği gibi (“Reâyâdan ve şehirliden yeniçeri olmak câiz değildir”; bk. Risâle, s. 85) konar göçerlerle reâyâyı ayrı telakki ettiğini de ima eder (“Urban ve Türkmen taifesi dahi itaatten çıkıp reâyâ fukarasına zulm ü teaddîyi...”; a.g.e., s. 49). Kanunnâmelerde de reâyâ-şehirli ayırımını gösteren ifadeler vardır. Şehirliler çift vergisi ödemez, fakat şehir sınırında çift statüsünde toprağa tasarruf ediyorlarsa “itibar arzadır” ilkesi gereğince çift resmi öderler. Yerini yurdunu terkedip bir müddet şehirde kalanın şehirli kısmına katıldığı da kanunnâmelerde yer alan hususlardandır. Böyle farklı mânalara gelebilecek kullanımlar olmakla birlikte geniş anlamda reâyânın şehirli ve konar göçerler dahil asker zümresi dışındaki vergi mükelleflerini kapsadığı açıktır. Yine reâyâ müslüman reâyâ, kefere taifesi (zimmî reâyâ) diye ayrılır. Mardin Kanunu’nda köylerdeki reâyâ müslümanlar ve kefere olarak ayrıldığı gibi şehirliler de aynı şekilde dinî esasa göre tasnif edilmiştir (Barkan, Kanunlar, s. 158). Çukurova Vilâyeti Kanunu’nda ise reâyâ-yı Etrâk ve küffâr (kefere) ayırımı yapılmaktadır (a.g.e., s. 204-205).

Reâyâ kelimesi kaynaklarda sadece Osmanlı Devleti’nin tebaası için değil diğer devletlerin halkı için de kullanılır. Kroniklerde ve başka eserlerde “keferenin reâyâsı / kefere reâyâları” tabiri sıkça geçer. Dolayısıyla terim bütün toplumlarda “vergi ödemekle yükümlü, yönetilen tabaka” anlamındadır. Osmanlı Devleti’nin gayri müslim tebaası kastedildiğinde tabir “reâyâ keferesi” şeklini alır (Topçular Kâtibi Abdülkadir [Kadri] Efendi Tarihi, I, 379). Rumeli’de Avusturya ile iş birliği yapan Osmanlı tebaası gayri müslimler söz konusu olduğunda da “reâyâ keferesi” terimi kullanılır (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 308, 338). Girit’te Venedik’le iş birliği yapanlar için de “reâyâ keferesinin eşkıyaları” tabiri zikredilir (a.g.e., s. 433). Bu kullanım, “reâyâ keferesi, Sırp reâyâsı” vb. şekillerde XIX. yüzyılın ilk yarısında aynen devam eder (Câbî Ömer Efendi, s. 2, 121, 234, 431, 438, 498 vd.). Osmanlı klasik çağında “reâyâ”, “reâyâ ve berâyâ” gibi tabirlerle kastedilen genellikle vergi veren halktır. Tanzimat öncesinde ise reâyâ terimi “gayri müslim Osmanlı tebaası” anlamına gelmeye başlamıştır.

Bu dönemde reâyâ (gayri müslim tebaa)-ehl-i İslâm ayırımı açık bir şekilde resmî dile yansımıştır. Meselâ Lutfî Târihi'nde yer alan, 1827'de Yunan meselesiyle ilgili olarak üç devletin elçisiyle (Fransa, İngiltere ve Rusya) Reis Efendi arasındaki görüşmeye ait mükâleme sûretinde reâyâ ve raiyyet tabirlerinin XIX. yüzyıl başlarındaki kullanılışının güzel bir örneği bulunur: "... Rumlar'ı oradan (Mora'dan) kaldırarak … yerlerine meselâ ehl-i İslâm'dan Arnavut veyahut sâir sınıf-ı raiyyeti îvâ etmeye … ehl-i İslâm kemâkân kendi yerlerinde kal'alarında ve reâyâ dahi kemâ fi's-sâbık cizye-i şer'iyye ve sâir mûtat olan vergilerini vererek ..." (Lutfî, s. 237). Buradaki ifadelerden ehl-i İslâm ile reâyâ arasında ayırım yapıldığı, "sâir sınıf-ı raiyyet"ten kastın ise Rumlar dışındaki gayri müslimler olduğu anlaşılmaktadır. II. Mahmud'un 1837'de Bulgaristan'a yaptığı seyahat sırasında en büyük arzusunun "kâffe-i ehl-i İslâm ve reâyânın vikāyeleri ile … asayiş ve istirahatleri" olduğu belirtilmiştir (İnalcık, TTK Belleten, XXVIII/112 [1964], s. 620).

İslâm siyaset anlayışından devralınan askerî-reâyâ ayırımı veya anâsır-ı erbaa / erkân-ı erbaa kavramlaştırmaları Osmanlılar tarafından da kullanılmıştır. Bu kavramlar çiftçi-köylüler, konar göçerler, kasaba ve şehirlerdeki zanaat erbabı, tüccarlar ve hizmet sektörü mensuplarını içine alıyordu. Osmanlı adalet dairesi kavramı birbirine bağımlı şu unsurları öne çıkarmaktaydı: Mülk, asker, hazine, reâyâ ve adalet. Mülk ile (ülke, devlet ve egemenlik) adalet arasında karşılıklı bağımlılık mevcuttu ve iktidarın keyfî bir şekilde kullanılması gayri meşrû sayılırdı. Bu anlayışa göre reâyâ hükümdarlara Tanrı'nın bir emanetiydi. Mülk ve milletin, din ve devletin düzenini sağlamanın en önde gelen şartları olarak Koçi Bey şeriata uygun hareket ve "vedâyi-i rabbü'l-âlemîn olan reâyâ ve berâyâ ahvaliyle takayyüd" etmeyi vurgular (Risâle, s. 19). Esasen bu kavram ufak tefek değişikliklerle, fakat özü aynı kalarak hem siyasî düşünce literatüründe hem resmî belgelerde sıkça vurgulanır. Tanrı'nın emaneti olan reâyâya zulmedilmemesini

sağlamak padişahın aslî göreviydi.

Klasik İslâm siyaset felsefesinin temel kavramlarından biri de toplumu oluşturduğu var sayılan dört ana sınıfın temel fonksiyonlarını ve bunların birbirleriyle münasebetini izah eden erkân-ı erbaa (anâsır-ı erbaa)

kavramıdır. Meselâ Fârâbî, Nasîrüddîn-i Tûsî ve Celâleddin ed-Devvânî gibi düşünürleri takip eden Osmanlı ahlâk ve nasihatnâme yazarları bedenî mizacın dört unsuruna karşılık toplumda mevcut dört sınıftan yani ilim ehli, savaşçılar, tüccar-esnaf-zanaatkârlar ve çiftçilerden bahseder. Ancak bu dört sınıfın karşılıklı yardımlaşması ile oluşan denge siyasî hayatın güvenliğini sağlayabilir. Böyle bir toplum tasavvuru her sınıfın kendi mevkiinde tutulmasını, herkesin kendi işiyle meşgul olup başkasının alanına geçmemesini gerektirir. Meselâ Lutfi Paşa toplum düzeni için, dört direk olarak adlandırılan sınıf mensuplarının (asker, ulemâ, tüccar, esnaf ve reâyâ) kendi yerlerinde kalmalarını savunmuştur. Öte yandan Osmanlı toplumunda tabakalaşma büyük ölçüde statüye ve statü farkındalığına dayanmaktaydı. Bununla birlikte sosyoekonomik farklılıklar veya işlevsel konumlar bakımından daha farklı tasnifler yapılabilir. 1000 akçelik dirliğe sahip bir timarlı ile birkaç milyon akçelik has gelire sahip bir vezir aynı sınıfın mensubuydu, fakat üst düzey yöneticilerin iltizam işlerinde onlara kredi veren zengin bir gayri müslim raiyyet statüsünde idi.

Reâyâ kategorisinin genelde vergi mükelleflerini kapsadığı Osmanlı toplumunda yönetici sınıf anlamındaki askerî tabakaya geçiş bir padişah beratı ile mümkündü. Klasik dönemde tahrir defterleri kişilerin statülerinin tesbitinde temel belge olarak kullanılmaktaydı. XVII. yüzyıldaki mufassal avârız defterlerinin de aynı amaca hizmet ettiği, yerleşim yerlerindeki nüfusu askerî (bazan askerî ve ulemâ) ve reâyâ olarak ayrı ayrı kaydettiği görülmektedir. Bu tür kayıtların olmadığı yerlerde ve dönemlerde ise şahitlikle kişinin statüsü hakkında bir karar verilirdi. Reâyânın hukukî statüsüyle ilgili olarak belirtilmesi gereken önemli bir nokta, askerî sınıfa oranla müsadere ve siyaseten katil konularında daha emniyetli bir mevkiye sahip oluşudur. Böylece askerî sınıfın imtiyazları bir dereceye kadar dengelenmek istenmiştir. Reâyânın siyaseten katille cezalandırılmasında askerîler gibi padişahın canına kast ve otoritesine karşı çıkmanın yanında eşkıyalık başlıca sebeptir. Ayrıca hırsızlığı ve fuhşu alışkanlık haline getirenlere de bu ceza uygulanmıştır (Mumcu, s. 131-142).

Reâyâ ile askerî arasındaki sınırı tesbit bakımından Osmanlı kanunlarında miras taksimi meselesinin ele alındığı bölümlerdeki (resm-i kısmet) tanımlar açıklayıcıdır (bk. ASKERÎ). Reâyâ tabakasına mensup kişilerin çeşitli görevler elde ederek avârız vb. vergilerden muaf tutulmanın yollarını

araması yaygın bir durumdu. Buna mukabil vergi kaynaklarının daralmasını arzu etmeyen merkezî otorite, bu tür taleplerde iddia edilen hizmetlere gerçekten ihtiyaç duyulup duyulmadığını tesbit hususunda dikkatli davranmaya çalışmaktaydı.

Vergi ödeme açısından gayri müslimlerle müslümanlar arasında farklar vardı. Gayri müslimler, ehl-i zimmet olarak ödedikleri cizye dışında çift resmi bakımından da farklı bir uygulamaya tâbi idi. İlk dönemlerde gayri müslimlerin çoğunluğu çift resmi öderken zamanla bütün imparatorlukta ispence vergisi ödemekle yükümlü hale geldiler. Özellikle Batı Anadolu'da erken dönemlerde ispence ödeyenler istisnaî olarak yer almakla birlikte Rum beylerbeyiliği (Amasya, Tokat, Samsun, Çorum, Sivas çevreleri) topraklarında XVI. yüzyıl ortalarına kadar hıristiyan reâyâ çift resmi sistemine tâbi idi. Bu vergiyi çeşitli sebeplerden muaf olanlar hariç köylü-şehirli veya evli-bekâr ayırımı olmaksızın bulûğ çağının üzerindeki bütün erkekler öderdi; hâne reisi dul kadınlar ise bîve resmi öderdi.

Mîrî arazi rejiminin ve timar sisteminin uygulandığı alanlarda köylü-çiftçiler, çift hâne sistemi çerçevesinde büyük ölçüde kuru hububat ekimine dayalı tarımla uğraşırlardı. Tasarruflarında bulunan toprak miktarına göre tasnif edilen ve raiyyet rüsûmu ödemenin yanında olağan üstü vergilerle (avârız-ı dîvâniyye ve tekâlîf-i örfiyye) üretimden, ürüne ve bölgeye göre değişen oranlarda öşürleri ve alım satımdan kaynaklanan çeşitli vergileri ödemekteydiler. Köylü-çiftçilerin bir kısmı, toprağın verim kalitesine göre sancaktan sancağa 60-150 dönüm arasında değişen ve "bir çift öküzle bir yılda sürülen toprak" anlamına gelen çiftliklere sahiptiler. Ancak çoğunluğun tasarrufundaki toprak yarım çift (nîm-çift) veya daha azı (ekinlü-bennâk) idi. XV-XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde üzerinde kayıtlı toprağı olmayanlar kara veya caba olarak yazılırdı. Bulûğ çağına erişen bekârlar mücerret, bazı bölgelerde ise kazancını tedarike muktedir bekârlar caba olarak kaydedilirdi. Özellikle gayri müslimler söz konusu olduğunda aile reisi konumundaki dul kadınlar da yazılırdı.

Toprağın kardeşler tarafından ortak kullanımı söz konusu olduğundan XVI. yüzyılda sayıları artan cabaları tamamen topraksız-evli köylüler zannetmek yanlıştır. Bunlar, çift, nîm veya bennâk yazılı kardeşleriyle aynı toprak parçası üzerinde çiftçilik yapmaktaydılar. Hem kanunnâmeler hem

defterlerdeki kayıt usulü, ölen babanın toprağının kardeşler arasında ortaklaşa kullanıldığını (müşâ‘ ve müşterek) açıkça ifade etmektedir. Osmanlı toplumunda reâyâ içinde olmakla birlikte devlet ve kamu adına çeşitli hizmetleri yapma karşılığında veya bazı sebeplerden dolayı kişiler (kör, sakat, felçli, yaşlı vb.) yahut gruplar (müsellem, sayyâd vb.) vergilerden kısmen ya da tamamen muaf olabilirdi. Meselâ derbendcilik, köprücülük, çeltikçilik vb. hizmetleri yapanlar avârız-ı dîvâniyye ve tekâlîf-i örfiyyeden muaftılar. Bu grubu reâyâ ile askerîler arasında bir kategori diye yorumlamak mümkündür. XVI. yüzyıldan itibaren avârız yükümlülüklerinin artışı ve yüzyıl sonlarında olağanlaşması, pek çok kişi ve grubu bir hizmet karşılığı muaf statüsü kazanma yollarını aramaya sevketmiştir.

Osmanlılar’da reâyânın hür köylü sayılıp sayılmayacağı konusunda en önemli tartışma noktalarından biri köylünün toprağa bağımlılığıdır. Erken Osmanlı kanunnâmelerine göre kaydolduğu yerden ayrılıp başka yere göç eden kimsenin aradan on beş yıl geçmişse geri getirilmesi yasaktır; bu süre daha sonra on-on beş yıl olarak yazılmıştır. Raiyyet kendi tercihiyle yerinden ayrılmışsa sipahi yerini başkasına verir, sipahi çıkarmışsa hiçbir şeyine el koyamaz. Bir şehirde on beş yıldan (sonraları on yıl) fazla ikamet eden kişi şehirli halkına katılır. Öte yandan mazeretsiz toprağını üç yıl üst üste ekmeyenlerin toprağı ellerinden alınıp başkasına tapulanır. Hastalık, fakirlik ve gücü yetmeme durumunda bu kişilerden çift resmi talep edilmez, kendileri bennâk statüsüne geçirilerek toprakları başkasına tapuya verilirdi. Toprakları dağlık, çalılık veya su basar yer olanlar da yerlerini boz bıraksa hemen ellerinden alınmazdı. Bu hükümler, Osmanlı toplumunda köylülerin topraklarını terketmesine ve çiftlerini bozmasına sıkı kayıtlar konmakla birlikte bu kayıtların süreye bağlı olduğunu ortaya koyar.

Öte yandan vergi muafiyeti karşılığı yapılan irsî ve zorunlu hizmetler de hürriyeti sınırlandırıcı özellikler taşıyordu. Meselâ

pek çok köy yarıcılık, ortakçılık, çeltikçilik gibi hizmetlerle yükümlüydü. Yine birçok köy şap yakmaya, güherçile hizmetini görmeye, kervansarayların civarını şenletmeye, köprüleri ve yolları sürekli tamir etmeye, derbend beklemeye atalarından kalma bir yükümlülükle mecburdurlar. Örnek olarak padişahın atlarını besleyen, yetiştiren

voynuklar, taycılar, atçekenler, deve yetiştiren buğurcular, seyyar amele taburları ve iş teşkilâtı halinde ordu levazımı için top dökmek, su yolları, kale ve sultan camileri inşaatı ve tamiratı için her yıl belirli sayıda devletin emrine hazır bulunan yayalar ve müsellemler; atmaca, çakır, şahin gibi avcı kuşları tutan ve yetiştiren bâzdârlar zikredilebilir.

Reâyâ, mîrî araziyi belirtilen sınırlarla tasarrufunda bulundurmakla birlikte pek çok bakımdan bu arazi onun mülkü gibidir. Bununla birlikte miras ve intikal konularında bir kısmı şer‘î hukukla bağdaşmayan sınırlamalar da vardır. Ölen raiyyetin birden fazla oğlu varsa bazısı çift, bazısı bennâk yazılır, bennâke babasının yerinden hisse verilerek atalarının yerine birlikte tasarruf ederler ve çift resmini kardeşler birlikte öderler. Ölen kişinin oğullarından bazısı evli, bazısı bekâr ve bekâr olan da kisbe kadirse kanuna göre ata çiftliğini ortaklaşa ziraat ederler. Ölen raiyyetin küçük yaşta iki oğlu varsa arazi bunlara taksim edilip evlileri bennâk yazılır. Babadan oğullara yer kalsa ve oğullardan biri ölse yeri onun oğluna, yani toruna geçer; oğlu olmayan kardeşin yeri kardeşe intikal etmez. Bir kişi ölen kardeşinin yerine talip olursa tapu resmi olarak başkasının verdiğini ödediği takdirde öncelik hakkına sahiptir. Kendisine ait yeri olan baba oğlu vefat ederse onun yerini talep edemez. Reâyâ topraklarının intikalinde önemli hususlardan biri de kızların ve kadınların durumudur. Kānûn-ı Osmânî’ye göre ölen raiyyetin oğlu kalmasa, kızı olsa, kız atasından kalan yeri işleyeceğini söylese bile sipahi babasının yerini kıza vermemelidir (Barkan, Kanunlar, s. 7-8; Koç, s. 191). Ancak XVI. yüzyıla ait bazı kanunnâmelere göre oğlu olmayan bir raiyyet öldüğünde kızı kalmışsa on sene içerisinde başkalarınca verilen tapu miktarını ödeyerek babasının yerini alırdı; sipahinin buna engel olmaması emredilmiştir (I. Selim Kānûnnâmesi, s. 24; Akgündüz, VI, 281; VII, 117). Kadınlara gelince, mahlûl bir yeri eskiden beri bir kadın boz koymadan tasarruf ediyor, öşrünü ve resmini veriyorsa elinden alınması yasaktır. Reâyâdan ev yeri için tapu alınması kanundur, fakat reâyânın ziraat için tapuladığı yerde ev yapması halinde tapu alınmaz. Bir kişi sipahiden izinsiz olarak çalılık ve taşlık yeri temizleyip tarla yapsa üç yıla kadar elinden alınması ve tapu istenmesi yasaktır. Üç yıldan sonra sipahi tapu talep edebilir, öncelik hakkı yeri ihya edenindir. Bu da Osmanlı Devleti’nin reâyâyı ormanlık yerlerden, çalılık ve taşlık yerlerden tarla açmaya teşvik etme siyasetinin bir yansımasıdır.

Köylülerin sosyal ve ekonomik hayatında üretim faaliyetleri belirleyici rol oynamaktaydı. Hububat ekimi ve hasat zamanlarının dışında köylü-çiftçi nüfus büyük ölçüde hâne halkının ihtiyaçları için saklanan hayvanların bakımı ve bahçecilik gibi çoğunluk açısından ikinci derecede önemli işlerle zamanlarını geçirmekteydi. Bazı bölgelerde bağcılık, pamuk üretimi, arıcılık faaliyeti veya değişik bazı ürünlerin yetiştirilmesi, madencilik gibi faaliyetler sosyal ve ekonomik hayata bir çeşitlilik kazandırmaktaydı. Bazı köylüler değirmencilik, nalbantlık gibi mesleklerle uğraşıp sanatlarını düşük tempoda da olsa yılın tamamında veya bir kısmında icra ederken bazı yerlerde kadınların dokumacılık sektöründe rol aldıkları görülmekteydi. Hububat üretimi dışında geçimlerini kısmen büyük ve küçük baş hayvan üreticiliğinden ve bu hayvanların ürünlerinden sağlayanlar kazalardaki pazar yerlerine giderek ürünlerini satmaktaydı. Şehirliler ise büyük ölçüde tarım dışı iktisadî faaliyetlerle (sınaî üretim, ticaret, hizmet sektörü vb.) uğraşmakla birlikte bahçecilik, bağcılık ve hububat üretimiyle ilgili alanlarda çalışanlar da vardı.

Reâyânın ve özelde köylülerin devletle ilişkilerinde ilke olarak ve söylem düzeyinde padişah ve Dîvân-ı Hümâyun'un, taşrada ise kadılık sisteminin onları sipahiler ve diğer ehl-i örf mensuplarının zulüm ve haksızlıklarına karşı koruyucu bir işlev ifa ettikleri görülür. Esasen Osmanlılar'da kanunların temel hedefi de halkı yöneticilerin zulmünden korumaktı (Heyd, s. 3). Köylüler de diğer sosyal gruplar gibi şikâyet haklarını kullanarak kendi çıkarlarını savunmaktaydı. Kanunnâmeler ve Osmanlı hükümdarlarının çıkardığı adâletnâmeler reâyânın mâruz kaldığı haksız uygulamalara dair yasaklamalarla doludur. Kanuna ve şeriata aykırı eski uygulamalar, zulüm ve haksızlığa yol açan bid'atlar zamanla kaldırılmıştır.

Köylülerin devletin uyguladığı malî ve idarî politikaları gönüllü olarak benimsedikleri ve her hâlükârda itaatkâr bir tutum izledikleri söylenemez. Tahrirden kaçma, üretimi olduğundan az gösterme, otorite zaafının olduğu yerlerde ve zamanlarda görevlilerle çatışma vb. durumlar yaygındı. Ancak köylülerin devletle uyumlu ilişkileri de çatışmaları da örgütlü olmaktan ziyade bireysel bir nitelik taşımaktaydı. XVIII. yüzyılda resmî âyanlığın kurumlaşması ve taşra yönetiminde askerî, idarî ve malî açıdan âyanların etkisinin artmasıyla birlikte bir yandan âyan ve eşraf tabakasının reâyâ ile devlet arasındaki aracı rolü pekişirken diğer taraftan âyanın sıradan halk

üzerindeki nüfuzu artmıştır. Esasen Osmanlı toplumunda âyan ve eşraf öteden beri önemli bir işlev ifa etmekteydi; fakat yeni dönemde hânedanlar oluşturan bu tabakanın nüfuzu ve kudreti her bakımdan artmış, bu da toplumun geneli üzerinde etkiler yapmıştır. Kırsal vergiler artık mîrî mukātaa haline getirildiğinden halk vergilerini bu mukātaaların yöneticilerine, bunları iltizama alan mültezimlere, 1695'ten sonra mâlikânecilere ödemek durumundaydı. Bu dönemin bir başka özelliği de reâyâ tabakasından pek çok kişinin yeniçeri esâmîsi alarak vergiden kurtulmanın yollarını aramasıdır.

Âyanlık ve Yeniçeri Ocağı gibi eski devrin temel kurumlarının tasfiye edildiği II. Mahmud devrindeki reformlar ve daha sonra Tanzimat Fermanı ile birlikte (1839) Osmanlı devlet yapısı esaslı bir değişikliğe uğrarken tebaanın hukukî statüsü, vergi ve askerlik meseleleri de yeni düzenlemelere tâbi tutulmuştur. Böylece vergi yükümlülüğü yönetici-yönetilen ayırımını belirleyen temel ölçüt olmaktan çıkmıştır. Fermanda Osmanlı Devleti'nin tebaasının mal ve can güvenliği, vergi ve askerlik meselelerinin yeni bir şekilde ve "ehl-i İslâm ve milel-i sâire" arasında fark gözetilmeden düzenlenmesi öngörülmüştür. Bu ise artık reâyâ kavramının hukukî ve resmî olarak sona ermesi demekti.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmülmülk, Siyâsetnâme, s. 41-51, 170; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Ahmet Uğur, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 4 [Ankara 1980] içinde), s. 243-258; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, III, 49; I. Selim Kānūnnāmesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları (haz. Selami Pulaha - Yaşar Yücel), Ankara 1988, s. 24; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 19, 49, 85; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I, 45, 152, 266, 379; Kâtib Çelebi, Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel (Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân içinde), s. 119-139; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 308-338, 433; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan),

Ankara 2003, I-II, 2, 121, 234, 235, 431, 438, 498 vd.; Lutfî, Târih (haz. Ahmet Hezarfen), İstanbul 1999, s. 237; Barkan, Kanunlar, bk. İndeks; a.mlf., Türkiye'de Toprak Meselesi, İstanbul 1980, s. 575-716; a.mlf., "Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659)", TTK Belgeler, III/5-6 (1968), s. 1-479; Ahmet Mumcu, Siyaseten Katl, Ankara 1963, s. 131-142; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law (ed. V. L. Ménage), Oxford 1973, s. 3; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlık, Ankara 1977; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1979, II, bk. İndeks; N. Beldiceanu, XV. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devletinde Tımar (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara 1985, tür.yer.; Kānûnnâme-i Sultanî li-Azîz Efendi (nşr. R. Murphey), Harvard 1985, s. 38-39; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, tür.yer.; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-96, VI, 281; VII, 117; Huricihan İslâmoğlu-İnan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü, İstanbul 1991; Oktay Özel, Changes in Settlement Patterns, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya: 1576-1642 (doktora tezi, 1993), University of Manchester; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi, İstanbul 1993, s. 1-14; a.mlf., Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adâlet, İstanbul 2000, s. 49-71; a.mlf., "Osmanlılarda Raiyyet Rüsumu", TTK Belleten, XXIII (1959), s. 575-610; a.mlf., "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", a.e., XXVIII/112 (1964), s. 603-622; a.mlf., "Adâletnâmeler", TTK Belgeler, II/3-4 (1965), s. 49-145; Bahaeddin Yediyıldız, "Osmanlı Toplumu", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, 441-510; Özer Ergenç, Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, Ankara 1995, tür.yer.; Tufan Gündüz, Anadolu'da Türkmen Aşiretleri: Bozulus Türkmenleri (1540-1640), Ankara 1997, tür.yer.; Yunus Koç, La fixation par écrit lois ottomanes et la rôle des codes lois-étude accompagnée de l'édition du manuscrit de Munich Tur 111 (XVe-XVIe siècles) (doktora tezi, 1997), Universite de Paris I, s. 191; Mehmet Öz, XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı, Ankara 1999, tür.yer.; Suraiya Faroqhi, Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak (trc. Gül Çağalı Güven - Özgür Türesay), İstanbul 2003, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı (trc. Emine Sonnur Özcan), Ankara 2006, tür.yer.; a.mlf., "Raʿiyya", EI² (İng.), VIII, 404-406; İlhan Şahin, Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler, İstanbul 2006; Şerif Mardin, "Tabakalaşmanın Tarihsel

Belirleyicileri: Türkiye’de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci” (trc. Nuran Yavuz), Felsefe Yazıları, V, İstanbul 1983, s. 5-33; C. E. Bosworth, “Raʿiyya”, EI² (İng.), VIII, 403-404.

Mehmet Öz

REBAP

(رباب)

Bir mûsiki aleti.

İslâm âleminin hemen her yerinde genellikle birbirine yakın şekillerde kullanılan bir grup telli mûsiki aletinin genel adı olan rebâb hem ayaklı kemane hem de lavta türünden tamamen veya yarı yarıya deri göğüslü çalgıların ismi olarak kullanılmıştır. Ayaklı kemane türünden rebapların ilk örneği Orta Asya ıklığıdır. İranlılar ıklığa keman veya kemançe, Araplar rebâp adını vermişlerdir. Rebap (rübâb) adı İran kültür çevresinde yaylı çalgıların değil tamamen veya kısmen deri göğüslü, mızrapla çalınan lavtaların adı olmuştur. Iklığ tipinde yaylı çalgılar Çin ve diğer Uzakdoğu ülkelerinde de rağbet görmüş, bu ülkelerde farklı malzemelerden (meselâ Çin'de bambu ve yılan derisi kullanılarak yapılan erhu) ayaklı kemaneler yapılmış ve değişik çalma teknikleri geliştirilmiştir. Ayaklı kemane türünden rebap İslâmiyet'le birlikte Endonezya, Cava, Malezya gibi ülkelerde de benimsenmiş, birtakım bölgesel ölçü ve biçim farklılıkları olan bir çalgı tipine dönüşmüştür. Ürdün ve Irak'ın bazı kırsal bölgelerinde bu türden tek telli, iri ve dörtgen gövdeli, deri göğüslü, silindirik saplı bir yaylı çalgı kullanılır. "Rebâbü'ş-şâir" adı verilen bu çalgıya diğer Arap ülkelerinde de farklı isimler altında rastlanır. Meselâ Kuzey Afrika'da bu çalgıya "murabba", oldukça yaygın olduğu Lübnan'da ise "re-bâbe" denilmektedir. Rebâbe aynı zamanda Etiyopya'da kâse biçiminde ses kutusu olan bir lirin adıdır.

Belli başlı rebaplar şunlardır: 1. Türk rebabı. Organolojinin "ayaklı kemane" diye adlandırdığı çalgıların en tipik örneğidir. Çalgı tarihçileri kökenini Orta Asya Türkleri'nin yaylı sazı olan ıklığa dayandırır. Hindistan cevizi kabuğundan yapılan bu çalgının kesik küre biçiminde bir gövdesi (ses kutusu), ince deriden veya zardan bir göğsü (ses tablası), metal yahut ahşap bir mil aracılığı ile gövdeye takılan uzunca, silindirik bir sapı vardır. Göğsün sapa yakın kesiminde yer alan hareketli eşik boynuzdan veya ağaçtan olabilir. İki yahut üç telli olan rebabın burguluğu, burguların iri

olması sebebiyle burgu (tel) sayısına ve sapın uzunluğuna oranla büyüktür. Sap burguluktan sonra gelen, genellikle soğan biçiminde, bazan da Mevlevî sikkesi şeklinde bir figürle son bulur. Mevlevî mûsikisinde rağbetle kullanılan rebaba bu adın Mevlevîler'ce verilmiş olduğu kabul edilir. Din dışı mûsikide keman veya kemançe adıyla kullanılan bu sazın bütün telleri at kılından veya ibrişimdendi. İki telli olan kemançenin telleri dügâh ve nevâ, üç telli olanınki yegâh, dügâh ve nevâ perdelerine akortlanırdı. Keman ve kemançe adlarının sap uzunluğuna göre kullanıldığı (uzun saplı olanına keman, kısa saplısına kemançe adı verildiği) tahmin edilebilir. Mevlevîler'in rebabı nasıl akort ettiği kesin olarak bilinmemekteyse de din dışı mûsikide kullanılan kemançeye göre daha pest akortlandığı söylenebilir. Rebabın Mevlevî mûsikisinde özellikle taksim sazı olarak kullanıldığı ve pest akortlu rebabın çok esrarlı ve etkileyici bir ses verdiği göz önünde bulundurulursa bu durum daha iyi anlaşılır. Bu sazda pest akordu tercih edildiği ve hemen hemen bütün nağmelerin -çoğunlukla yegâh perdesine akortlanan-en tiz telde çalındığı için sazın ses alanını genişletmek amacıyla sapı uzatılmak zorunda kalınmış, bu ise rebabın zaten zor olan çalınışını daha da zorlaştırmıştır. Rebabı at kılı demeti olan yegâh telinin ses alanı bir buçuk oktav kadardır (yegâh-muhayyer arası). İbrişim üzerine bakır veya gümüş sarılarak yapılan diğer tel / teller kaba yegâha kadar pest ses verebilir. Bu teller ne kadar iyi malzemeden ve özenle yapılırsa yapılsın tını ve hacim bakımından at kılı telinden farklıdır. Bu sebeple tının birden bire değiştiği ve sesin daha zayıf çıktığı için yegâh telinde başlayan bir nağmenin devamını sargılı tellerde çalmak kulağı rahatsız eder. Son dönemde geleneksel yapısıyla rebap çalan mûsikişinas sayısı oldukça azdır. Bazı sanatkârlar da ilk defa Eyyûbî Mustafa Sunar'ın kullandığı modern rebabı seçmiştir. Mustafa Sunar'ın rebabı sapı kısaltılıp dört telli hale getirilmiş, silindirik sap yerine en azından tellerin bulunduğu yüzü viyolonsel tuşu gibi yapılmış metal telli bir çalgıydı. Sunar'dan sonra bu yapıda bir rebabı öğrencisi Sabahattin Volkan kullanmıştır. Günümüzde Mehmet Refik Kaya kendi tasarımı olan uzun saplı, uzun dayama çubuklu ve sapı perdeli bir rebap kullanmakta, icraya bir oktav pestten katılmaktadır. Kemal Caba, rebabının birer at kılı demeti olan üç telini Hızır Ağa'nın Tefhîmü'l-makāmât'ında tasvir edilen keman gibi yegâh, dügâh ve nevâ perdelerine akortlamaktadır.

2. Mısır rebabı. Türk rebabına çok benzer. Mısır'ın özellikle Nûbe (Nübye)

bölgesinde yaygındır. Türk rebabına oranla gövdesi (cevizi) daha küçük olup genellikle at kılından iki tel takılır. Çalgının genel yapısı ve yayı Türk rebabıyla kıyaslandığında daha ilkeldir.

3. Mağrib rebabı. Türk rebabından tamamen farklıdır. Sapı ve gövdesi aynı ağaç parçasından yontularak ve oyularak yapılır. Uzun gövdesinin orta kısmı yayın daha kolay çekilebilmesi için daha dardır.

Çalgının boyu 50-60 cm. kadardır. Üzerinde ud kafeslerini andıran oymaların bulunduğu tuşun altı da büyük ölçüde boştur. Göğsü deriden, telleri bağırsaktandır. İki teli genellikle beşli aralıkla akortlanır. Yayı Mısır rebabınınki gibi çok kavisli ve kısadır. Eşiği çoğunlukla ortadan yarılmış bir kamış parçasıdır. Kırılmaması için yarım silindir biçimindeki bu kamış eşik küçük bir çubukla desteklenir. İrice olan burgular geriye yatık olan burguluğa yandan girer. Düşey olarak ve dize dayanarak çalınan Mağrib rebabı günümüzde Fas ve Cezayir'de kullanılmaktadır. Tunus'ta ise yerini büyük ölçüde Batı kemanına bırakmıştır. Endülüs yoluyla Avrupa'ya geçen bu çalgı kısa zamanda Batı Avrupa ülkelerinde "rebec, rubeb" gibi adlarla yaygınlaşmıştır. Güney Avrupa'da daha çok diz üzerinde düşey konumda ve tırnaklarla çalınan rebecler Kuzey Avrupa'da göğse dayanarak ve parmak uçlarıyla tellere basılarak çalınıyordu. Keman ve viol ailesinden yaylı çalgılar bu rebeclerden türemiştir. Armudî Türk kemençesinin atasının da Mağrib rebabı olması muhtemeldir.

4. Irak rebabı. Türk ve Mısır rebabından pek farklı değildir. Daha çok "covz, coze, joze" adıyla anıldığı Irak'ta bu çalgı "çalgı-yı Bağdâdî" denilen saz heyetinin en önemli unsurlarındandır. Irak cozesinin en önemli farkı, hindistan cevizi kabuğundan yapılan diğer rebaplara göre sırtının daha fazla kesik olmasıdır. Pek çok Irak cozesinin gövdesi hindistan cevizi kabuğundan bir kasnağa deri gerilerek yapılmış gibidir; ses kutusu o kadar sığdır.

5. Endonezya, Malezya ve Cava rebabı. Türk rebabından çoğunlukla ahşap olan iri gövdesiyle ayrılır. Genellikle yürek biçiminde olan gövde hindistan cevizi kabuğundan yapılan rebaplara kıyasla oldukça sığdır. İki telli olup eskiden ibrişim teller kullanıldığı halde günümüzde metal teller yaygınlaşmıştır.

6. Uygur rebabı (ravap). Yarım küre biçiminde ahşap gövdesine çoğu zaman yılan derisi gerilmiş uzunca saplı bir lavtadır. Sapında perdeler bulunur. Gövdenin sapla birleştiği yerde sapın iki yanında boynuzu andıran iki uzantı vardır. Sincan dışında Kâşgar rebabı adıyla da anılır. Tel sayısı üç ise de daha fazla tel takılan rebaplar da mevcuttur. Teller metaldir ve ikişerlidir. Benzer çalgılara Özbekistan ve Tacikistan'da rastlanır. Kenzü't-tuḥaf'ta (XIV. yüzyıl) çizimi bulunan rebap da Uygur rebabını andırır. Uygurlar günümüzde bas rebap da kullanmaktadır.

7. Afgan rebabı (rubab). İri, uzun, derin gövdesi ve kısa sapı aynı ağaç parçasından yontularak ve oyularak yapılır; Afganistan'ın simgesi gibidir. Göğsü deriden, melodi telleri bağırsaktandır. Çok sayıda metal âhenk telinin burguları sapın göğse yakın kısmında bulunur. Gövdenin deriyle kaplı bölümünde iki yanda -kemandakini andıran-iki girinti vardır. Hiçbir işlevi olmayan bu girintiler rebabın başlangıçta yayla çalındığını düşündürmektedir. Yemen çalgısı "kanbus" da Afgan rebabına benzer, ancak gövdesinde bu girintiler yoktur.

8. Pakistan rebabı (robob, robab, rabob). Afgan rebabının Pakistan'da değişmesiyle ortaya çıkmıştır. Daha çok "sarod" adıyla anılır. Afgan rebabının uzun, derin gövdesi sarodda yarım küre biçimini almış, sap uzamış, saptaki perdeler kalkmış, ancak sapla gövdenin birleştiği yerde kemanınkini andıran iki girinti muhafaza edilmiştir. Sap bir metal plakayla kaplanmış, burguluğun arkasına basık küre biçiminde ikinci bir ses kutusu takılmıştır. Dört çift çelik melodi teline ek olarak çok sayıda metal âhenk teli vardır. Bunların akordu çalınacak eserin makamına göre değiştirilir. Benzer bir çalgı yine sarod adıyla Hindistan'da da yaygın olarak kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

H. G. Farmer, "The Origin of the Arabian Lute and Rebec", Studies in Oriental Musical Instruments, London 1931, I, 99-107; a.mlf., "A Maghribi Work on Musical Instruments", a.e., Glasgow 1939, II, 32; a.mlf., "The

Instruments of Music on Ṭāq-ı Bustān Bas-Reliefs", a.e., II, 80-81; a.mlf., Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century, Glasgow 1937, s. 43-45; a.mlf., "Turkish Musical Instruments in the Fifteenth Century", Oriental Studies: Mainly Musical, London 1953, s. 22; a.mlf., "Arabian Musical Instruments on a Thirteenth Century Bronze Bowl", a.e., s. 67-68; a.mlf., "ʿ Abdalqādir Ibn Gaibī on Instruments of Music", Oriens, XV (1962), s. 244-245; a.mlf., "Rabāb", EI^{2} (İng.), VIII, 346-348; Mahmut Ragıp Gazimihal, Asya ve Anadolu Kaynaklarında Iklığ, Ankara 1958, tür.yer.; Mahmoud Guettat, La musique classique du Maghreb, Paris 1980, s. 42; a.mlf., "Rebab", The New Grove Dictionary of Musical Instruments (ed. Stanley Sadie), London 1995, III, 177-183; Habib Hassan Touma, La musique arabe, Paris 1996, s. 98-99; N. Caron - D. Safvate, Musique d'Iran, Paris 1997, s. 173-174; D. Franke, Museum des Institutes für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften I: Musikinstrumente, Frankfurt 2000, s. 122-153; Instruments des musiques populaires et de confréries au Maroc, Paris, ts., s. 14-17; Rauf Yektâ, "Osmanlı Mûsikîsinde Kemanın Âhengi", İkdâm, İstanbul 4 Receb 1316 (7 Teşrînisâni 1314, 19 Teşrînisâni 1898); a.mlf., "Mûsikî-i Osmânî Tarihine Bir Nazar", a.e., 17 Şevval 1317 (5 Şubat 1315, 17 Şubat 1900); a.mlf., "Eski Türk Mûsikîsine Dâir Târihî Tetebbular -2-Türk Sazları", MTM, sy. 4 (1331), s. 140-141; H. Usbeck, "Türklerde Musiki Aletleri -Rebab-", MM, sy. 256 (1970), s. 25-26.

Fikret Karakaya

REBÎ‘ b. HABÎB

(الربيع بن حبيب)

Ebû Amr er-Rebî‘ b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî (ö. 180/796 [?])

el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ adlı müsnediyle tanınan İbâzıyye imamı.

Aslen Umanlı olup gençlik döneminde tahsil için Basra’ya gitti ve uzun yıllar orada kalarak Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme et-Temîmî, Dımâm b. Sâib el-Basrî, Ebû Nûh Sâlih b. Nûh ed-Dehhân el-Basrî, Câbir b. Zeyd, Ca‘fer b. Semmâk el-Abdî gibi hocalardan ders aldı ve hadis rivayet etti. Rebî‘ ile Câbir b. Zeyd’in (ö. 93/711-12) vefat tarihleri arasında seksen yıldan fazla bir zaman bulunmasına bakarak onların görüşmesine ihtimal vermeyen, dolayısıyla Câbir b. Zeyd’in Rebî‘in babası Habîb b. Amr’ın hocası olduğunu söyleyenler de vardır (Crone - Zimmerman, s. 306). Bir kısım Basralılar, âlî isnadları olan takvâ

sahibi bir muhaddis olarak Rebî‘ b. Habîb’i gördüklerini söylemişlerdir. Basra’da kendisinden ilim tahsil edenler arasında Ebü’l-Münzir Beşîr b. Münzir en-Nezvânî, Müneyyir b. Neyyir el-Ca‘lânî, Mûsâ b. Ebû Câbir el-Ezkevî, Ebû Süfyân Mahbûb b. Rahîl el-Kureşî el-Basrî ve Ebû Sufre Abdullah b. Sufre yer almaktadır.

Rebî‘in Sünnî hadisçileri arasında pek tanınmadığı, cerh ve ta‘dîl kitaplarında zikredilmediği, bu yüzden bazı çağdaş araştırmalarda benzer isim taşıyan kişilerle karıştırıldığı görülmektedir (Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları, s. 43; Sandıkçı, s. 144). Onun yeterince tanınmamasıyla ilgili olarak yöneticilerin baskısı, zalim sultanlara yaklaşmaması, talebelerinden başkasıyla görüşmeyip uzleti tercih etmesi, İbâzıyye’nin Hâricîler’in bir fırkası olarak görülmesi ve bu mezhebe dair kaynakların az olması gibi sebepler gösterilmektedir. Hocası Ebû Ubeyde’nin ölümünün ardından Basra İbâzîleri’nin başına geçen Rebî‘, Rüstemîler’in İbâzıyye kolunun ikinci imamı Abdülvehhâb b. Abdurrahman döneminde Abdülvehhâb’ın

danışmanlarından ve ilim ve fazilet bakımından en önde gelenlerden biriydi. I. (VII.) yüzyılın sonlarından itibaren uzun bir ömür süren Rebîʻ hayatının son yıllarında Basra'dan asıl memleketi olan Uman'a dönüp yerleşti ve muhtemelen 175-180 (791-796) yılları arasında orada vefat etti. Rebîʻin 170'te (786) öldüğü de zikredilmiştir.

Eserleri. 1. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (el-Müsned). İbâzıyye mezhebinin temel hadis kaynağı olan eser İbâzîler'e göre isnadı en âlî, hatta Kur'an'dan sonra en sahih olan kitaptır. Ancak Rebîʻin vefatı ile eserini et-Tertîb adıyla yeniden düzenleyen İbâzî âlimi Ebû Yaʻkūb el-Vercelânî'nin vefatı (ö. 570/1175) arasında dört yüzyıl gibi uzun bir zaman geçtiği ve kitabın sonraki nesillere intikali konusunda elde yeterli bilgi bulunmadığından İbâzîler'in bu görüşlerini ihtiyatla karşılamak gerekir. Eser dört cüzden oluşmakta ve 157 babda 1005 hadisten meydana gelmektedir. Üçüncü ve dördüncü cüzler kitaba Vercelânî tarafından ilâve edilmiştir. Üçüncü cüzde Rebîʻin özellikle itikadî konularda tartıştığı kimselere karşı ileri sürdüğü delillerle bazı âyetlerin tefsiri mahiyetinde rivayetler bulunmaktadır. 121 hadis ihtiva eden dördüncü cüzde Ebû Süfyân Mahbûb b. Rahîl'in Rebîʻden naklettiği haberler, Rüstemî Devleti'nin üçüncü hükümdarı Ebû Saîd Eflah b. Abdülvehhâb'ın Ebû Yezîd el-Hârizmî'ye ait siyerinden rivayetleriyle Câbir b. Zeyd'in Hz. Peygamber'den naklettiği mürsel rivayetler mevcuttur. Eser ilk defa Zengibar'da yayımlanmış (1304), daha sonra Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî el-Umânî (Kahire 1349) ve Muhammed İdrîs (Beyrut-Dımaşk 1415/1995) tarafından neşredilmiştir. İlk iki cüzündeki hadisleri Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî üç cilt halinde şerhetmiş, bu şerhin ilk iki cildi Kahire'de (1326), III. cildi Dımaşk'ta (nşr. İzzeddin et-Tenûhî, 1383/1963) basılmıştır. Ebû Yaʻkūb el-Vercelânî'nin et-Tertîb'ini Ettafeyyiş Tertîbü't-Tertîb adıyla yeniden düzenlemiş (Cezayir 1326), el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ üzerine yapılan hâşiyeleri İbâzî fakihi Abdülazîz es-Semînî Muḫtaṣaru ḥavâşi't-Tertîb adlı eserinde özetlemiştir. 2. Baʿżu'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye ve'l-âs̱âri'l-merviyye ʿan baʿżi'ṣ-ṣaḥâbe elletî lehâ taʿalluḳ bi'l-ʿaḳīde. Vercelânî tarafından el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in III. cüzüne konulan bu rivayetlerin esasen el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ ile ilgisi yoktur. 3. Kitâbü'l-Âs̱âr. Rebîʻin şeyhi Dımâm b. Sâib ve Câbir b. Zeyd'den rivayet ettiği haberlerle fıkhî görüşleri içeren eserin birinci kısmına ait bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (nr. 21582 B, vr. 73-80; ayrıca bk. Sezgin, GAS, I, 93). 4. İcâbât (Esʾile) fi'l-ʿibâdât ve'l-muʿâmelât ve'l-aḥvâli'ş-

şaẖṣiyye. Eseri Rebî'den talebesi Ebû Gānim el-Horasânî el-Müdevvene adlı eserinde rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 254; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebû Bekir, Siyerü'l-eʾimme ve aẖbârühüm: Târîẖu Ebî Zekeriyyâ (nşr. İsmâil el-Arabî), Beyrut 1402/1982, s. 90, 97, 115, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 15; Dercînî, Ṭabaḳātü'l-meşâyiẖ bi'l-Maġrib (nşr. İbrâhim Tallây), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), I, 49, 55, 66; II, 213, 242, 243, 245, 250, 271-278, 416; Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer (nşr. Ahmed b. Suûd es-Seyyâbî), Maskat 1407/1987, I, 96, 109; Sâlimî, el-Cüzʾü'l-evvel min şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-Ṣaḥîḥ, Maskat, ts. (Mektebetü'l-İstikāme), I, 3-4; Sâlim b. Hammûd es-Seyyâbî, İzâletü'l-vaʿs̱âʾ ʿan etbâʿi Ebi'ş-Şaʿs̱âʾ (nşr. Seyyide İsmâil Kâşif), Maskat 1979, s. 64; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 43; a.mlf., GAS, I, 93; Ethem Ruhi Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 82-90; Kemal Sandıkçı, Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara 1991, s. 144; Saîd b. Mebrûk el-Kanûbî, el-İmâm er-Rebîʿ b. Ḥabîb mekânetühû ve müsnedüh, Maskat 1995, s. 19-20, 49, 53-77, 139-154; P. Crone - Fr. Zimmerman, The Epistle of Sālim ibn Dhakwān, Oxford 2001, s. 305-308; J. C. Wilkinson, "Ibadi Hadith: An Essay on Normalization", Isl., LXII/2 (1985), s. 231-259; Bünyamin Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (III): er-Rebî' b. Habîb (ö. 175-180) ve Rivayet-Dirayet Açısından el-Câmi'i", AÜİFD, XLIV/2 (2003), s. 27-68; Tevhid Bakan, "İbâdîler ve Hadis", EKEV Akademi Dergisi, VIII/20, Ankara 2004, s. 236-238; T. Lewicki, "al-Ibāḍiyya", EI² (İng.), III, 651-652.

Bünyamin Erul

REBÎ‘ b. HUSEYM

(الربيع بن خيثم)

Ebû Yezîd er-Rebî‘ b. Huseym b. Âiz es-Sevrî et-Temîmî el-Kûfî (ö. 65/685 [?])

Muhaddis tâbiî, zâhid.

Mekke’deki Athal dağı civarında yaşayan Sevr b. Abdümenât kabilesine mensup olup soyu Mudar vasıtasıyla Adnân’a kadar uzanır. Hz. Peygamber dönemine yetişmekle birlikte onu göremediği için muhadramûndan sayılır. Abdullah b. Mes‘ûd’un Kûfe’deki talebelerindendir. Ondan tefsir, kıraat, hadis ve edebî ilimler öğrendi; hem ondan hem de Ebû Eyyûb el-Ensârî ile Abdurrahman İbn Ebû Leylâ ve Amr b. Meymûn’dan hadis nakletti; Resûlullah’tan da mürsel olarak rivayette bulundu. Kendisinden hadis nakledenler arasında İbrâhim en-Nehaî, Bekir b. Mâiz el-Kûfî, Şa‘bî ve oğlu Abdullah yer alır. Rivayetleri Ebû Dâvûd’un es-Sünen’i dışında Kütüb-i Sitte’de mevcuttur. Hadis tenkitçilerinin övgüyle söz ettiği Rebî‘ hakkında Şa‘bî ”doğruluk madeni” ifadesini kullanmış, Yahyâ b. Maîn sika olduğunu söylemiştir.

Rebî‘ b. Huseym’in Hz. Ali’ye yakınlığı konusunda Şîa literatüründe çelişkili bilgiler bulunmaktadır. Bazı Şîa kaynaklarına göre Rebî‘, Hz. Ali’nin Kazvin valisi olarak görev yapmış, Sıffîn Savaşı’na Rey bölgesinden 4000 askerle katılmış, Hz. Ali’yi Muâviye ile savaşmaya teşvik etmiştir. Diğer bazı kaynaklarda ise bu bilgilerin doğru olmadığı, İbn Mes‘ûd ve talebelerinin Hz. Ali’nin Muâviye ile savaşmasına karşı çıktığı, dolayısıyla Rebî‘in de aynı görüşte olduğu belirtilir ve İbn Mes‘ûd’un talebelerinden aralarında Rebî‘in de bulunduğu 400 kadar kişinin Hz. Ali’ye giderek müslümanlarla değil kâfirlerle savaşmak istediklerini söylemeleri üzerine Hz. Ali’nin kendilerine Rebî‘i kumandan tayin edip onları Kazvin bölgesine gönderdiği kaydedilir. Rebî‘ hakkında olumsuz ifadeler kullanan Şîa müellifleri, onun Hz. Peygamber döneminde İslâm’a girmeyip daha sonra müslüman olmasını aleyhinde bir delil kabul ederler.

Hatta bazı Şîa kaynaklarında Rebî‘, Hz. Ali'ye biat etmekten kaçınanlar arasında sayılır. Sahâbe içindeki ihtilâflarda hem taraflardan birini destekleyen hem tarafsız kalanların çok ağır ithamlara mâruz kalmaları yüzünden Rebî‘ de bazıları tarafından Râfizîlik'le, bazıları tarafından Hâricîlik'le suçlanmıştır. Bütün bu çelişkili rivayetler değerlendirildiğinde Rebî‘in sahâbe

arasındaki ihtilâfları tasvip etmeyip tarafsız kalmaya çalıştığı, Hz. Ali'nin halifeliğini meşrû kabul etmesine rağmen onun müslümanlarla savaşmasını onaylamadığı anlaşılmaktadır. Kabrinin Horasan civarında olması da Rebî‘in oraya savaş için gittiğini belirten rivayetleri teyit etmektedir.

62-65 (682-685) yılları arasında vefat ettiği kaydedilen Rebî‘ b. Huseym'in ölüm sebebi hakkında farklı rivayetler vardır. Evinin önünde otururken yüzüne isabet eden bir taşın açtığı yara yüzünden öldüğü veya Hz. Hüseyin'in şehid edildiğini duyunca, "Ey yerleri ve gökleri yaratan, gizliyi açığı bilen Allahım! Kullarının ayrılığa düştükleri şeyler hakkında aralarında sen hüküm vereceksin" meâlindeki âyeti okuyup (ez-Zümer 39/46) evine kapandığı, bir süre sonra da vefat ettiği zikredilmiştir. Rebî‘in mezarı İran'ın Tûs şehrinde Tûs ırmağı kıyısındadır. Safevî Hükümdarı I. Abbas mezarının üstüne bir türbe yaptırmış, Rızâ Şah Pehlevî de bu türbeyi tamir ettirmiştir. Bölge halkı onu Hâce Rebî‘ diye anmakta ve kabrini ziyaret etmektedir.

Rebî‘ b. Huseym'in çok az konuştuğu, geceleri ibadetle geçirdiği, kendisi muhtaç olduğu halde elindekileri yoksullara verdiği, ağzından kötü söz işitilmediği, gıybet etmediği, son derece mütevazi olduğu nakledilmektedir. Abdullah b. Mes‘ûd'un ona, "Ey Ebû Yezîd! Resûlullah seni görseydi çok severdi. Ben seni her gördüğümde Allah'a saygılı ve alçak gönüllü kimseleri (muhbitîn) hatırlıyorum" dediği belirtilmiştir. Tâbiîn döneminin sekiz büyük zâhidinden biri olan Rebî‘ b. Huseym'in güzel sözleri vardır: "Hayır söyle, hayır işle, sâlih amele devam et. Ömür kısa, kalbini katılaştırma! Duyduk deyip duymazdan gelenlerden olma. Hayırlı bir iş yaptıktan sonra hayırlı bir başka şey daha yapmaya çalış; gün gelir daha çok hayır yapsaydım diye hayıflanırsın. Kötü bir iş yaptıysan hemen ardından hayırlı bir iş yap, çünkü güzel davranışlar kötülükleri siler. İlim konusunda işi ehline havale et. Daha önce hiç tatmadığın ölümü sıkça hatırla.

Sakladığın sırlar Allah’a âşikârdır. Günahlar birer hastalıktır, ilâcı ise dönmemek üzere tövbe etmektir.”

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 182-193; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 363; II,105; III, 146, 158, 160, 174, 193; IV, 39; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 154-156; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 563-573; Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, I, 655-657, 663, 682; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 105-118; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 517-518; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, III, 59-68; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, IX, 70-76; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 258-262; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 283; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu’l-Müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/ 1993, I, 637-638; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 242-243; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391, III, 332-337; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VI, 453-457; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü’l-ḥuffâẓ ve’l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, III, 309-324; P. Edmund Beck, “Studien zur Geschichte der Kufischen Koranlesung in den ersten zwei Jahrhunderten”, Orientalia, IV/22, Roma 1953, s. 59-78.

Salahattin Polat

REBÎ‘ b. SÜLEYMAN el-CÎZÎ

(bk. CÎZÎ).

REBÎ‘ b. SÜLEYMAN el-KATTÂN

(ربيع بن سليمان القطّان)

Ebû Süleymân el-Kattân Rebî‘ b. Süleymân b. Atâillâh el-Kureşî en-Nevfelî (ö. 334/945)

Muhaddis, Mâlikî fakihi.

288’de (901) doğdu. İlk eğitimini âlim bir zat olan babasından aldı. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra garîbü’l-Kur’ân, kıraat ve tefsir gibi ilimlere yöneldi; garîbü’l-hadîs, ricâl ve ilel alanında öğrenim gördü; fıkıh ve şiirle de uğraştı. Hadis hâfızı Ahmed b. Nasr’dan fıkıh, Ebû Ziyâd’dan hüsn-i hat, Ebû Ali el-Mekfûf’tan lugat ve nahiv tahsil etti. Kayrevan’da İbnü’l-Lebbâd el-Kayrevânî ve Ebü’l-Arab’dan, Mısır’da Ebû Abdullah el-Humrî, Me’mûn, Ebû Muhammed b. Rüşeyd’den, Mekke’de Ebû Saîd İbnü’l-A‘râbî, İbn Şâzân el-Cellâb, Ebû Muhammed b. Yezîd el-Mukrî’den faydalandı. Ebû Abdullah Muhammed b. Galyûn ile fıkhî münazaralar yaptıkları ifade edilmektedir. el-Mescidü’l-câmi‘de (Câmiu’l-Kayrevân) ders veren Rebî‘in en meşhur talebelerinden biri Mâlikî fakihi İbn Ebû Zeyd’dir.

Rebî‘in iki defa hacca gittiği, ilkinde hadis öğrenmeye ağırlık verdiği, 324’te (936) yaptığı ikinci haccı sırasında daha çok tasavvuf ehliyle beraber olmaya çalışarak ibadet ve zühd hayatına yöneldiği, re’y ile karar verilebilecek konuları terkederek bâtınî ilimlere rağbet ettiği, bu sebeple hakkında bazı dedikoduların çıktığı ifade edilmektedir. Kerametlerinden de söz edilen ve ilk dönem sûfîlerinden Ebü’l-Hasan es-Sâiğ’in sohbet halkasına katıldığı bilinen Rebî‘in tasavvuf konusunda Ebû Ali el-Kâtib, Ebû Ali er-Rûzbârî ve daha başkalarından istifade ettiği belirtilmektedir. Zühd ve rekāik konusunda zamanında “İfrîkıyye’nin dili” olarak tanımlanmıştır.

Mehdiye muhasara edildiğinde Fâtımîler’in Hz. Ebû Bekir ve Ömer gibi sahâbîlere ta‘n etmelerinden dolayı diğer bazı Mâlikî âlimleri gibi Rebî‘ de

Râfizîler'e karşı Hâricîler'in yanında yer aldı ve İbâzî lideri Ebû Yezîd en-Nükkârî'yi desteklemek için onunla bir anlaşma yaptı. Savaş hazırlıkları sürerken bir cuma namazının ardından Kayrevan halkından bir grupla birlikte silâhlanarak atına binen Rebî' boynuna bir mushaf astı, eline de iki adet kırmızı (veya sarı) alem aldı. Bunlardan birinde besmeleyle birlikte "lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah" ibaresi, diğerinde, "Yardım Allah'tan ve fetih Şeyh Ebû Yezîd'in eliyle yakındır. Allahım! Peygamberine ve onun ashabına sövene karşı velîne yardım et" cümleleri yer almaktaydı (Kādî İyâz, II, 320). Rebî', yolculuk boyunca cihad âyetlerini okuyarak ve hitabelerini sürdürerek yanındakileri cihada hazırladı. Kuşatmanın bir sonuç vermemesi üzerine Câmiu'l-Kayrevân'daki fıkıh dersi halkasını yeniden oluşturdu. Bu dönemdeki derslerini takip edenler arasında Ebü'l-Ezher b. Muattib, Muhammed b. Ahmed es-Süyûrî, Ömer b. Muhammed el-Gassâl ve Abdullah b. Ecdâbî gibi şahıslar bulunmaktaydı. Mehdiye muhasarası sırasındaki tutumu sebebiyle Rebî'den intikam almak isteyen Fâtımîler, kendisini yakalayıp bir yere hapsettikten sonra 5 Safer 334'te (16 Eylül 945) Vâdilmâlih'te öldürdüler ve kesik başını halifeye götürdüler. Kardeşi Ahmed'in Rebî' için mersiyeler yazdığı belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - M. Arûsî el-Matvî), Beyrut 1401/1981, II, 323-346; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye (nşr. Muhammed b. Şeneb), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), s. 179; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 319, 320, 323-332, 346, 357, 388, 622; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ - İbn Nâcî, Meʿâlimü'l-îmân (nşr. Muhammed Mâdûr), Tunus 1978, III, 30-36; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 189-190.

Abdülkadir Şenel

REBÎ‘ b. SÜLEYMAN el-MURÂDÎ

(الربيع بن سليمان المرادي)

Ebû Muhammed er-Rebî‘ b. Süleymân b. Abdilcebbâr b. Kâmil el-Mısrî el-Murâdî (ö. 270/884)

İmam Şâfiî’nin talebesi.

173 veya 174 (790 veya 791) yılında doğdu. Aslen Mısırlı olmasına rağmen Yemenli Murâd kabilesine velâ yoluyla bağlı olduğu için Murâdî nisbesini almıştır.

İmam Şâfiî’nin Rebî‘ b. Süleyman adlı iki talebesi olup mezhep literatüründe tek başına anılan Rebî‘den maksat bu zattır. Diğer Rebî‘ kastedildiğinde Cîzî nisbesi mutlaka eklenir. Rebî‘ el-Murâdî İbn Vehb, Şuayb b. Leys, Abdurrahman b. Ziyâde, Bişr b. Bekr et-Tinnîsî, Eyyûb b. Süveyd er-Remlî, Yahyâ b. Hassân, Esed b. Mûsâ, Saîd b. Ebû Meryem ve Şâfiî’den fıkıh ve hadis başta olmak üzere çeşitli ilimler tahsil etti. Şâfiî ile tanışıp ondan ilim alması Şâfiî’nin 199 (814-15) yılında Mısır’a gelmesinden sonradır. Rebî‘ de Ebû Hanîfe’nin talebesi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi hocasına son dört yıl talebelik etmiş, onun Hanefî birikiminin sonraki kuşaklara aktarılması hususundaki önemli görevine benzer bir rolü Şâfiî mezhebi için ifa etmiştir.

Şâfiî’nin Mısır’a gelişine kadar kendisini daha çok rivayet yönünden geliştiren Rebî‘ onun gelişiyle birlikte fıkha gereken ilgiyi göstermeye başladı. Kısa zamanda Şâfiî’nin ileri gelen talebeleri arasına girdi ve son dönem kitaplarının en güçlü râvisi oldu. Öyle ki daha sonraları mezhep içinde rivayette Rebî‘, dirâyet ve usulde Müzenî tercih edilir hale geldi. Nevevî, Büveytî’yi hem Müzenî hem Rebî‘e tercih ederse de (İbn Kādî Şühbe, I, 39) Büveytî rivayet konusunda Rebî‘in kendisinden daha güçlü olduğunu belirtmiştir. Şâfiî’den Mısır’da rivayette bulunanların sonuncusu olan Rebî‘ (a.g.e., I, 34) güçlü hâfızası dolayısıyla Şâfiî’nin, “Sen kitaplarımın râvisisin” iltifatına mazhar oldu. İbn Abdülber, Şâfiî’nin

kitaplarını Rebî‘den alanların sayısının Muhammed b. İsmâil et-Tirmizî'nin tesbitine göre 200 civarında olduğunu belirtir. Kendisiyle tanışmış olan hadis âlimleri onu hem hâfıza hem ahlâk yönünden güvenilir olarak nitelemişlerdir. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed el-Esedî, Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî adlı eserinde anlattığına göre Rebî‘ hocası Şâfiî'nin hadiste icâzeti uygun bulmadığını, ancak kendisinin ona muhalefet ederek bunu onayladığını söyler (Sübkî, II, 136).

Fustat'taki Amr b. Âs Camii'nde müezzinlik yapan, bundan dolayı "Müezzin" lakabıyla anılan Rebî‘, İbn Tolun Camii'nde ilk hadis imlâ eden kişidir. Şâfiî'nin mezhebi cedîd çerçevesindeki eserlerinin en güçlü râvisi Rebî‘ el-Murâdî olduğu için İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde Şâfiî'nin ilmî birikimini almak isteyenler ona akın etmiştir. Ebû Dâvûd es-Sicistânî, İbn Mâce, Ebû Zür‘a er-Râzî (Şâfiî'nin eserlerini Rebî‘den istinsah edip Rey'e götürmüştür), Ebû Hâtim er-Râzî ve oğlu İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Nesâî, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî, İbn Ebû Dâvûd, Ebû Nuaym, Ebû Ca‘fer et-Tahâvî, Ebû Avâne el-İsferâyînî, İbn Cevsâ, Ebü'l-Abbas el-Esam (Şâfiî'nin el-Mebsûṭ adlı eserinin tek râvisi ve Müsnedü'ş-Şâfiʿî'yi derleyen kişidir) ve İbn Huzeyme ondan hadis rivayet edenler arasında yer alır. Rebî‘in, "İbn Vehb'den sonra Mısır'da hadis rivayet eden her muhaddise hadis imlâ etmişimdir" sözü ondan hadis rivayet edenlerin ne kadar çok olduğunu gösterir. 19 Şevval 270 (20 Nisan 884) tarihinde vefat eden Rebî‘in cenaze namazını Tolunoğulları Emîri Humâreveyh b. Ahmed b. Tolun kıldırdı.

İbnü'n-Nedîm, Rebî‘ el-Murâdî'nin Şâfiî'den el-Mebsûṭ adı verilen Kitâbü'l-Uṣûl'ü rivayet ettiğini, ondan da İbn Yûsuf (Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. Seyf b. Saîd), Ebû Abdullah Muhammed b. Hamdân et-Tarâifî, Esam en-Nîsâbûrî ve Abdullah b. Ebû Süfyân el-Mevsılî'nin naklettiğini belirtir (el-Fihrist, s. 261). İbnü'n-Nedîm'in burada el-Mebsûṭ ile kastettiği, matbu el-Üm içinde yer alan Risâle de dahil Şâfiî'nin bütün eserleridir. Rebî‘in Şâfiî'den rivayet ettiği eserler, bir yandan mezhebi kadîm adına aktarılan eserlerle mukayese imkânı verirken diğer yandan özellikle mezhebi cedîdi daha çok ihtisar ederek aktaran Müzenî'nin eserlerinde Şâfiî'nin müktesebatını kavrama ve aktarma başarısını ve sadakatini ölçme imkânı vermesi açısından son derece önemli bir işlev görmüştür. Rebî‘ hocasının fıkhî görüşlerini herhangi bir tasarrufta bulunmadan aktarmak

suretiyle “nüsûsü’ş-Şâfiî” olarak bilinen Şâfiî’nin Mısır dönemine ait kendi ibarelerinin sonraki kuşaklara intikaline yardımcı oldu. Şâfiî’nin fıkhî müktesebatının mezhepleşme sürecine girdiği dönemde bu metinler önemli rol oynamıştır. Şâfiî’nin hayatına dair pek çok rivayetin kaynağı da yine Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî’dir. Özellikle “menâkıbü’ş-Şâfiî” literatüründe çokça rastlanan bu rivayetler sayesinde Şâfiî’nin kişiliği daha da aydınlanmıştır. Müzenî ve Büveytî’den nakledilen bu çerçevedeki rivayetler Rebî‘den yapılanlar kadar çok değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, Âdâbü’ş-Şâfiʿî ve menâḳıbüh, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), tür.yer.; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1415/1994, s. 259-265; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Menâḳıbü’ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1390-91/1970-71, I-II, tür.yer.; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 299-303; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XII, 100-122, 238; Nevevî, Tehẕîbü’l-esmâʾ ve’l-luġāt (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 2005, I, 275-276; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 291-292; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 587-591; Safedî, el-Vâfî, XIV, 81-82; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 132-139; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 30-40; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), I, 33-34, 39; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 48; Sezgin, GAS (Ar.), I/1, s. 371-372; I/3, s. 187; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidî eş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/ 1988, s. 107-110; E. N. Dickinson, The Development of Early Muslim Hadith Criticism: The “Taqdima” of Ibn Abi Hatim al-Râzî (d. 327/938) (doktora tezi, 1992), Yale University.

Bilal Aybakan

REBÎ‘ b. YÛNUS

(الربيع بن يونس)

Ebü’l-Fazl er-Rebî‘ b. Yûnus b. Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Ferve (ö. 169/785 [?])

Abbâsî veziri.

112 (730) yılında Medine’de doğdu. Dedelerinden Ebû Ferve (Keysân), Hz. Osman’ın veya onun âzatlı kölelerinden Hâris el-Haffâr’ın âzatlısı idi. Bu sebeple İbn Ebû Ferve diye de anılır. Ziyâd b. Abdullah el-Hârisî tarafından köle olarak satın alınıp büyütüldükten sonra ilk Abbâsî halifesi Ebü’l-Abbas es-Seffâh’a takdim edilen Rebî‘, Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr döneminde Abbâsî sarayında büyük bir nüfuza sahip oldu ve halife tarafından hâciblik makamına getirildi. Mansûr’un bundan amacı Horasanlılar’ın devlet içindeki etkilerini azaltmak, Ebû Müslim-i Horasânî’nin adamlarını bertaraf etmek ve Arap asıllı olanları iş başına getirmekti. Mansûr’un güvenini kazanan ve hâciblik görevini başarı ile yürüten Rebî‘ bir müddet sonra Ebû Eyyûb el-Mûriyânî’nin yerine vezir tayin edildi (153/770). Halife Mansûr, Bağdat’ı kurarken şehri dört büyük mahalleye ayırıp bu mahallelerden birini Rebî‘e iktâ etti. Bu sebeple burası Katîatürrebî‘ adıyla bilinir. Mansûr hac için gittiği Mekke’de vefat ettiğinde (158/775) Rebî‘ onun yanındaydı. Bu sırada hilâfetle ilgili doğabilecek sıkıntıların önüne geçmek için Mansûr’un oğlu Muhammed el-Mehdî adına biat aldı. Bir müddet sonra Halife Mehdî-Billâh, Rebî‘i vezirlikten azledip hâcib olarak görevlendirdi ve yerine Ebû Ubeydullah Muâviye b. Ubeydullah el-Eş‘arî’yi tayin etti (159/775-76). Rebî‘ de yeni vezirin oğlu hakkındaki zındıklık ithamından dolayı onun azledilmesinde (163/779-80) etkin bir rol oynadı. Ancak çok arzu etmesine rağmen vezâret makamına tekrar kavuşamadı. Mehdî-Billâh’ın Mâsebezân’da vefatı üzerine (169/785) o sırada Cürcân’da bulunan Mûsâ el-Hâdî adına Bağdat’ta

biat aldı. Mûsâ el-Hâdî döneminde vezir tayin edilen Rebî‘ bir süre sonra azledilerek Dîvânü’l-ezimme kâtipliğine getirildi. Bu görevi sırasında

ansızın hastalandı ve yedi gün sonra vefat etti (169/785 veya 170/ 786). Onun Mûsâ el-Hâdî tarafından zehirletildiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Oğlu Fazl da Abbâsî vezirlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 389, 392, 394, 400; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; Cehşiyârî, el-Vüzerâˀ ve’l-küttâb, s. 44, 100, 125, 141, 151-152, 156, 167; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 313, 317, 319; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 414; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 21, 33, 88-89; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 294-299; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî (nşr. M. İvaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 157-159, 172; Hudarî, Muḥâḍarât: ˁAbbâsiyye, s. 72-73; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, bk. İndeks; D. Sourdel, Le vizirat ˁAbbāside de 749 a 936, Damas 1959, I, 87-92; İbrâhim Selmân el-Kürevî, Niẓâmü’l-vizâre fi’l-ˁaṣri’l-ˁAbbâsiyyi’l-evvel, İskenderiye 1989, s. 61-67; A. S. Atiya, “al-Rabīˁ b. Yūnus”, EI² (İng.), VIII, 350-351.

Ahmet Ağırakça

REBÎ‘ b. ZİYÂD

(الربيع بن زياد)

Ebû Abdirrahmân er-Rebî‘ b. Ziyâd b. Enes el-Basrî (ö. 53/673)

Sicistan ve Horasan valisi, tâbiî.

Kahtânîler’den Benî Hâris b. Kâ‘b’a (Belhâris) nisbetle Hârisî nisbesiyle de anılmış, künyesinin Ebû Firâs, dedesinin adının Rebî‘ olduğu da zikredilmiştir (İbn Abdülber, I, 516; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 206). Ebû Firâs en-Nehdî’ye ait bazı rivayetlerin Rebî‘ b. Ziyâd’a nisbet edilmesini doğru bulmayan Mizzî ikisinin farklı kişiler olduğunu belirtir (Tehẕîbü’l-Kemâl, IX, 78-80). İbn Abdülber enNemerî onu sahâbî kabul etmiş (el-İstîᶜâb, I, 516), sahâbe hakkındaki bazı kaynaklarda da bu görüş tekrarlanmıştır. Ancak Rebî‘in Resûl-i Ekrem ile görüştüğü bilinmemektedir (Buhârî, III, 268).

Basra valiliği ve kadılığına 17 (638) yılında tayin edilen Ebû Mûsâ el-Eş‘arî aynı yıl veya 19 (640) yılında onu Menâzir’e kendi yerine kumandan olarak bıraktı. Rebî‘ Menâzir’i fethetti. Sancaktarı olan kardeşi Muhâcir b. Ziyâd orada şehid edildi. Basra valiliğine getirilen Abdullah b. Âmir (29/ 650) 30 (650) yılının başında kendisini Sicistan’a gönderdi; Rebî‘ orayı da ele geçirdi. Muâviye b. Ebû Süfyân, 46’da (666) Abdurrahman b. Semüre’yi Sicistan valiliğinden azlederek Rebî‘ b. Ziyâd’ı tayin etti. Basra ve Kûfe valiliğine getirilen Ziyâd b. Ebîh 50 (670) veya 51 (671) yılının başında Rebî‘i Sicistan’dan alarak Horasan’a gönderdi. Rebî‘ ile birlikte Basra’dan ve Kûfe’den 50.000 Arap ailesi Horasan’a göç etti. Rebî‘ b. Ziyâd’ın iki buçuk yıl süren Horasan valiliği sırasında Hasan-ı Basrî ona kâtiplik yaptı. Horasan’ın ardından Belh’i barış yoluyla, Kuhistan’ı da savaşla fetheden Rebî‘ b. Ziyâd sırasıyla Menâzir, Sicistan, Horasan, Belh ve Kuhistan fetihlerinde kumandan olarak aktif rol oynadı. Hz. Ömer ve Osman tarafından başlatılan İran ve Horasan’ın fethini tamamlayarak askerî ve idarî yeteneğini gösterdi.

Rebî‘in siyasî ve askerî faaliyetlerinde ciddi, cesur ve mütevazi kişiliğiyle bilindiği kaydedilir. Bir defasında Ziyâd'ın, "Emîrü'l-mü'minîn Muâviye'den mektup geldi, sana altın ve gümüşü muhafaza edip diğerlerini taksim etmeni emrediyor" deyince Rebî‘in, "Emîrü'l-mü'minînin mektubundan önce Allah'ın emri var" diyerek ganimetlerin beşte birini ayırıp geriye kalanı müslümanlara dağıtması onun dinî hassasiyetini göstermektedir. Kabilesini temsilen Hz. Ömer'in huzuruna çıktığında kendisine emîrü'l-mü'minîn olarak çetin bir imtihandan geçtiğini söylemiş, Fırat kıyısında kaybolan bir koyundan bile kıyamet günü sorumlu tutulacağını hatırlatmıştır.

Kûfeli sahâbî Hucr b. Adî'nin Hz. Ali taraftarlığı sebebiyle Muâviye'nin emriyle öldürüldüğünü (51/671) duyan Rebî‘ b. Ziyâd'ın çok üzüldüğü, Hasan-ı Basrî ile birlikte bu olaya karşı büyük bir tepki gösterdiği belirtilir. Bazı kaynaklarda onun bu olaydan sonraki cuma günü minbere çıkarak cemaatten yapacağı duaya âmin demelerini istediği, Allah'tan ruhunun kabzedilmesini dilediği ve aynı gün vefat ettiği, yerine de oğlu Abdullah'ın geçtiği kaydedilir. Diğer bazı kaynaklarda Rebî‘in Hucr b. Adî'nin katledilmesine üzüldüğü için öldüğü, Hucr'un da 53'te (673) katledildiği zikredilmiştir (Belâzürî, s. 596). Rebî‘ b. Ziyâd'ın Hz. Ömer, Übey b. Kâ‘b ve Kâ‘b el-Ahbâr'dan, ayrıca tâbiîn neslinden Mutarrif b. Abdullah, Hafsa bint Sîrîn, Ebû Miclez Lâhiḳ b. Humeyd'den rivayetleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 280-281; VI, 159-160; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 268; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 542, 547, 554, 568, 570-572, 576, 596; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 225; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 516-518; III, 438; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XXXII, 76; XXXIV, 416; XXXVIII, 132; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 46, 124, 128, 129, 417, 452, 489, 495; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, II, 206-207; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, VI, 97; IX, 78-80; XXXIV, 183-184; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 71; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: ʿAhdü'l-Ḫulefâʾi'r-râşidîn, s. 329-330; a.e.: ʿAhdü Muʿâviye, s. 16, 20-21, 205-206; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 61; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, III,

211, 243-244; XII, 221; a.mlf., el-İṣâbe, I, 504-505; Osman Çetin, “Horasan”, DİA, XVIII, 235-236; Hüseyin Algül, “Hucr b. Adî”, a.e., XVIII, 278.

Zekeriya Güler

REBÎA (Benî Rebîa)

(بنو ربيعة)

Araplar'ın dört ana kolundan biri.

Kabilenin ceddi Rebîa'nın soyu babası Nizâr b. Mead vasıtasıyla Adnân'a ulaşır. Adnân ve Kahtân'dan sonra Araplar'ın nisbet edildiği dört ana koldan biri olan Rebîa'nın (diğerleri Mudar, Kudâa ve Yemen) Esed, Tağlib, Vâil, Bekr, Şeybân, Hanîfe, Abdülkays, Kāsıt ve Ahmes gibi birçok kolu bulunmaktadır.

Nizâr'ın çocukları Arabistan'a dağıldığında Rebîa, Gamrızîkinde denilen dağın eteklerine, Necid'deki Zâtüırk adlı bölgeye ve Tihâme'nin aşağı bölgelerine gidip yerleşti. Kardeşleri İyâd'ın ayrılmasından sonra Tihâme'de sadece Rebîa ve Mudar kaldı. Nüfusları artıp bölge kendilerine dar gelmeye başlayınca Rebîa, Necid ve Tihâme bölgesinin iç kesimlerine yöneldi; bu yayılma süreci Arap yarımadası dışına taşarak İslâm döneminde de devam etti. Kabile mensupları Emevîler ve Abbâsîler döneminde Kûfe, Basra ve Kayrevan gibi yeni şehirlerde yerleşip mahalleler kurdu. Kaynaklarda geçen Diyârırebîa, Arap yarımadasının kuzeyinde Musul'dan Fırat havzasına kadar uzanan Musul, Nusaybin, Sincar ve Cizre gibi yerleşim yerlerinin bulunduğu bölgeyi ifade etmektedir. Bu bölge Rebîa'nın büyük kollarından Vâil, Bekr ve Tağlib'in yurduydu. Wellhausen, Emevîler döneminde Rebîa denildiğinde bu kabilenin kollarından Bekir b. Vâil oğullarının kastedildiğini belirtir. Sürekli genişlemekten dolayı kabile içerisinde zamanla anlaşmazlıklar ortaya çıktı; Benî Âmir b. Hâris ile Benî Abdülkays arasındaki çekişme iç savaşa yol açtı. İç savaş sonrasında Rebîa'nın diğer bazı kolları Necid, Hicaz ve Yemen'in çeşitli bölgelerine dağıldılar. Benî Abdülkays Bahreyn'e gidip yerleşti; Bekr, Tağlib, Aneze ve Dubey'a kabileleri Necid, Hicaz ve Tihâme'de yayıldı. Kabilenin bazı kolları da Mısır'a gitti.

Rebîa kabilelerine başkanlık yapmış güçlü bir kabile olan Tağlib'in reisi

Rebîa b. Hâris b. Züheyr ve oğlu Vâil, Kahtânîler'in Yemen kollarına karşı giriştikleri birçok

savaşı kazanmalarına rağmen Yevmü Sellân denilen savaşta yenilerek Yemen'in hâkimiyeti altına girdiler. VI. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen ve dönemin en büyük savaşı sayılan Yevmü Huzâz'da Rebîa'nın kumandanı, Rebîa'nın kollarından Benî Vâil'in reisi Küleyb b. Rebîa (Küleyb Vâil) idi. Çok güçlü bir şahsiyet olan Küleyb devrinde Rebîa kabileleri Yemen'in sultasından kurtulmak için onun etrafında birleştiler ve bu birleşme sonucunda savaşı kazandılar. Bu savaştaki başarısından sonra Küleyb bütün Meadoğulları ve Araplar'ın reisi konumuna yükseldi.

Câhiliye döneminde Rebîa, birçok defa Mudar ile birlikte hareket etmiştir; bu sebeple kaynaklarda Rebîa ile Mudar genellikle birlikte anılmaktadır. Arap geleneğindeki şeref ve üstünlük gayretleri bu iki kardeş kabile arasında da görülmektedir. İslâm döneminde Rebîa seçkin şairleriyle, Mudar ise Hz. Peygamber'in kendi soylarından olmasıyla övünüyordu. Kaynaklarda Rebîa ve Mudar hakkında bazı hadisler bulunmaktadır. Zehebî'nin uydurma ve münker olarak nitelediği bu hadislerde iki kabilenin âhirette şefaatte öncelikleri olduğu söylenmektedir. Yemâme'deki Akrabâ savaşında Rebîalı Talha en-Nümeyrî'nin yine bir Rebîalı olan Müseylimetülkezzâb'a gidip, "Sen yalancısın, fakat Rebîa'nın yalancısı Mudar'ın doğru sözlüsünden (Hz. Muhammed) bize daha yakındır" diyerek onun yanında yer alması Rebîa'nın üstünlük gayretlerini göstermektedir.

Rebîa'nın kollarından Bekir, Tağlib, Nemr ve Abdülkays hıristiyandı. Tağlib'in ve diğer bazı Rebîa kabilelerinin coğrafî olarak Bizans'a yakın olması hıristiyan olmalarında etkili olmuştur. Rebîa'nın bazı kolları ise putperestti. Câhiliye devrinde taptıkları putun adı Muharrak idi. Ayrıca Zü'l-Keabât (Zülkâ'beyn) adlı bir putları daha vardı.

Resûl-i Ekrem, İslâm'ı anlatmak maksadıyla, hac için Mekke'ye gelen kabileleri dolaştığında Hz. Ebû Bekir ve Ali ile birlikte Rebîa'ya da gitti. 8 (630) yılında Rebîaoğulları'nın da bulunduğu Bahreyn'e mektup yazarak kendilerini İslâm'a davet etti. Bu davetler sonunda Rebîa'dan Bekir b. Vâil oğulları ile Abdülkaysoğulları, Hz. Peygamber'e birer heyet gönderdiller. Resûlullah heyet mensupları ile konuşup kendilerine ikramda bulundu ve

gönüllerini alıcı sözler söyledi. Abdülkaysoğulları ertesi yıl Müslümanlığı kabul etti.

Hz. Ebû Bekir döneminde irtidad eden kabileler arasında Rebîalılar da vardı. Bahreyn Rebîalıları'nın yanı sıra Tağlib ve Bekir b. Vâil'den de irtidad edenler oldu. Benî Rebîa'nın kollarından Nemir b. Kāsıt da dinden dönenler arasındaydı. İslâm'ı öğrenmek amacıyla Rebîa'nın Benî Hanîfe kolu adına Medine'ye gelen heyette yer alan Müseylimetülkezzâb irtidad edip peygamberlik iddiasında bulundu. Hz. Ebû Bekir, Hâlid b. Velîd kumandasında gönderdiği kuvvetlerle Rebîa'nın da içinde bulunduğu dinden dönen kabileleri şiddetle cezalandırdı.

Rebîa-Mudar arasında rekabet olmasına rağmen düşmanlık yoktu. Rebîa'nın düşman saydığı kabile Temîm idi. Rebîa ile Temîm arasındaki düşmanlık yaptıkları ittifaklarda bile etkili olmuştur. Muâviye ve Yezîd döneminde Rebîalılar, Basra'da Ezd kabilesiyle ittifak kurduklarında Temîm, Kays ile ittifak halindeydi. Bu iki büyük grup arasındaki rekabet ve düşmanlık çok uzun süre devam etmiştir. Emevîler'in son dönemlerinde Yemen ile Mudar arasındaki düşmanlıkta orta yol izleyen Rebîa, Mudar ile yakınlığını, Ezd ile de ittifakını kullanarak bu iki kabile arasında ara buluculuk girişimlerinde bulunmuştur.

Rebîalılar genellikle Harîcî mezhebini benimsemişlerdi. 127 (744) yılına kadar birçok Hâricî isyanına Bekir b. Vâil kolundan Benî Şeybân önderlik yapmıştır. Rebîa'nın siyasî tavrı her dönemde farklı olmuştur. Meselâ Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması isteğiyle ortaya çıkmış, Yezîd b. Mühelleb isyanına verdikleri destekle Emevî iktidarının tamamen karşısında yer almıştır. Bu olaylarda Rebîa bir bütün olarak hareket etmemiştir. Aynı olayda bir bölgenin Rebîalılar'ı ile bir başka bölgenin Rebîalılar'ının ters düştüğü de görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, et-Ṭabaḳāt, I, 58, 314; IV, 361; V, 28; VII, 67; Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (Zekkâr), s. 296, 307, 311; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 621; a.mlf., ʿUyûnü'l-aẖbâr, Beyrut 1997, I, 291, 293; el-İmâme ve's-siyase, I, 79-80, 96, 99; II, 36; Belâzürî, Ensâb, I, 29-31; Taberî, Târîẖ, Kahire 1990, II, 268, 270, 304; IV, 525; V, 201; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdüʾl-ferîd, IV, 38; VI, 97, 248; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XI, 282; XIV, 216, 270; XIX, 138, 198; XX, 20; XXIV, 72; İbn Hazm, Cemhere, s. 292 vd., 483 vd., 491, 493-494; Bekrî, Muʿcem, I, 18, 67, 68, 76, 79, 82, 85, 86; II, 568; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 562; III, 266; IV, 73; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 19, 20, 21; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, II, 327; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 26; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 220; VII, 249, 316; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 344; II, 248; III, 119; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 99, 149, 150, 184, 189, 229, 232, 257; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 393, 394, 395, 396, 446; IV, 210, 228, 329, 346, 348, 471, 484, 486, 493, 526, 527; V, 267, 351, 355, 365, 370; VI, 94; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1997, II, 424; H. Kindermann, "Rabīʿa and Mudar", EI² (İng.), VIII, 352-354; M. Lecker, "al-Namir b. Kāsit", a.e. Suppl., s. 661-662.

İrfan Aycan

REBÎA b. EBÛ ABDURRAHMAN

(ربيعة بن أبي عبد الرحمن)

Ebû Osmân (Ebû Abdirrahmân) Rebîa b. Ebî Abdirrahmân elMedenî et-Teymî (ö. 136/753 [?])

Muhaddis ve fakih, tâbiî.

Kendisinden hadis öğrendiği sahâbî Sâib b. Yezîd'in 82 (701) yılında vefat ettiği dikkate alınarak Medine'de 70 (689) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Kureyş'in bir kolu olan Teym kabilesinden Münkediroğulları'nın mevlâsı idi. Babasının adının Ferruh olmasından Fars asıllı olduğu anlaşılmaktadır. Annesi kendisine hamileyken Horasan'a gazâya giden babasının Rebîa yirmi yedi yaşında iken geri döndüğündeki karşılaşmalarına dair birçok kaynakta yer alan bir hikâyeyi Zehebî tenkit ederek asılsız bulur, ancak içinde yer alan bazı ayrıntıların meydana gelmiş olabileceğini ifade eder (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 93-95). Enes b. Mâlik ve Sâib b. Yezîd gibi sahâbîlerle ve Saîd b. Müseyyeb, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Sâlim b. Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Dînâr, Atâ b. Ebû Rebâh, Saîd b. Cübeyr, Abdurrahman b. Ebû Leylâ, İbn Ebû Müleyke, Süleyman b. Yesâr, Atâ b. Yesâr, Vehb b. Münebbih, Mekhûl b. Ebû Müslim eş-Şâmî gibi tâbiîn büyüklerine yetişen Rebîa onlardan rivayette bulundu. Kendisinden İmam Mâlik, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Leys b. Sa'd, Şu'be b. Haccâc, Hammâd b. Seleme, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, kıraat imamı Nâfi' b. Abdurrahman, İbn İshak, İbnü'l-Mübârek, İbnü'l-Münkedir, Süfyân b. Uyeyne gibi pek çok âlim hadis rivayet etti. İbn Sa'd, on iki imamdan Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın da onun Mescidi Nebevî'deki ders halkasına katıldıklarını kaydeder. Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd'in fetva sorduğu Medine âlimleri arasında yer alması ve Abbâsî Halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh tarafından görevlendirilmek üzere Enbâr'a davet edilmesi her iki hânedanla da iyi geçindiğini göstermektedir. Seffâh'ın kadılık teklifini, ayrıca hediyesini kabul etmeyip Irak'ta kaldığı süre içinde hadis rivayet etmedi ve fetva vermedi. Resmî bir görev aldığı bilinmemekle birlikte bazı âlimlerle

beraber Medine kadısının muhakeme meclisinde hazır bulunurdu. Enbâr'da yahut dönüşünden sonra Medine'de 136 (753) yılında vefat etti. Irak'a gidişinin Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde olduğu da rivayet edilmekte ve ölüm tarihi için 130, 133, 135 ve 142 (759) yılları da verilmektedir.

Hadis ve fıkıh alanındaki birikimiyle geç dönem tâbiîn neslinin önde gelen müctehid fakihleri arasında yer alan Rebîa, ehl-i hadîsin kalesi olarak görülen Medine'de yaşamasına rağmen ehl-i re'y ekolüne intisap etmiş ve bu ekolün önde gelen ilk temsilcilerinden biri kabul edilmiştir. İmam Mâlik, onun Sâlim b. Abdullah ve Kāsım b. Muhammed'den sonra Ebü'z-Zinâd ile birlikte Medine'de yaşayan en büyük âlim olduğunu ifade etmiştir. Re'y konusundaki derin vukufu sebebiyle "Rebîatü'r-re'y" diye meşhur olan Rebîa re'yin dindeki önemini, "Nasıl ki Allah kitap indirdiği halde sünnete bir yer ayırmışsa Hz. Peygamber de sünnet vazettiği halde re'ye bir yer ayırmıştır" sözleriyle dile getirmiştir. Re'y metoduna başvurmanın kendisine hadis rivayetinin sorumluluğundan daha kolay geldiğini söylemiş, bin kişinin bin kişiden rivayet ettiğinin bir kişinin bir kişiden rivayet ettiğinden daha hayırlı olduğunu ve tek kişinin rivayetinin sünnetin elden çıkmasına sebep olacağını belirterek toplumda yerleşen dinî kuralların delil olma açısından gücüne vurgu yapmıştır.

İbnü'n-Nedîm, Rebîa'nın Ebû Hanîfe'den ilim öğrendiğini, ancak ondan önce vefat ettiğini kaydederken bazı ricâl kitaplarında Ebû Hanîfe'nin Rebîa'nın söylediklerini anlamakta zorlandığı rivayetine yer verilerek Rebîa daha yüksek bir mevkide gösterilir. Mâlikî mezhebinin kurucusu İmam Mâlik fıkhı Rebîa'dan öğrendiği için esas itibariyle onun fıkhî birikimi bu mezhep içerisinde etkisini sürdürmüştür. Nitekim Derâverdî, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾda, "Şehrimizde kendilerine yetiştiğim insanlar böyle yapardı" ifadesiyle Rebîa'yı ve İbn Hürmüz'ü kastettiğini belirtmiştir (Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, II, 284). Bununla birlikte Mâlik, onun öğrencilerinden iken geçmiş bazı uygulamalara muhalefetinden dolayı Medine ulemâsının ağır eleştirisine mâruz kalması üzerine hocasını terketmiş ve onun ders halkasına katılanların çoğu Mâlik'in meclisine gitmeye başlamıştır. Daha hayatta iken Rebîa'nın ictihadlarının kadılar tarafından dikkate alındığı bilinmektedir. 170-174 (786-790) yılları arasında Mısır kadılığı yapan Ebü't-Tâhir Abdülmelik b. Muhammed el-Hazmî el-Ensârî'nin, aralarında Rebîa'nın da bulunduğu Medine ulemâsının

ictihadlarına göre hüküm verdiği kaydedilmektedir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî de el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de fıkhî bir konuda Rebîa'nın görüşünü tercih etmiştir.

Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Rebîa'dan daha zeki birini görmediğini, Basra Kadısı Sevvâr b. Abdullah el-Anberî, Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn dahil Rebîa'dan daha bilgilisini tanımadığını, İbnü'l-Mâcişûn sünneti Rebîa'dan daha iyi bilen birine rastlamadığını, Ubeydullah b. Ömer de onun zor meseleleri halleden dönemin en büyük âlimi olduğunu ifade etmiştir. Hocası Kāsım b. Muhammed, kendisine sorulan soruların cevabını Kur'an ve Sünnet'te bulamadığı zaman Rebîa'ya veya Sâlim'e sorulmasını tavsiye ederdi. Leys b. Sa'd ise İmam Mâlik'e gönderdiği mektupta görüşüne katılmasa bile Rebîa'nın sağlam bir muhâkeme gücüne, beliğ bir lisana ve ahlâkî erdemlere sahip çok iyi bir kimse olduğunu söylemiştir (Fesevî, I, 690). Mâlik, Rebîa öldükten sonra fıkhın tadı kalmadığını, Ahmed b. Hanbel de sika bir râvi olmakla birlikte Ebü'z-Zinâd'ın daha âlim sayıldığını belirtmiştir. Sika bir râvi olduğu hususunda ittifak edilmekle birlikte İbn Sa'd ve Yahyâ b. Maîn gibi muhaddisler, çok hadis rivayet ettiği halde re'y metoduna başvurması sebebiyle hadisçilerin ondan çekindiğini kaydetmiş, Süfyân b. Uyeyne de onun hadisi sağlam rivayet edemediğini söylemiştir. Rivayet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte'de, el-Muvaṭṭaʾda ve Müsned gibi hadis kaynaklarında yer almaktadır. Rebîa'nın naklettiği hadislerin en önemlilerinden biri Enes b. Mâlik'ten aktardığı Hz. Peygamber'in hilye-i şerîfidir (Buhârî, "Menâḳıb", 20; "Libâs", 66).

Kelâm tartışmalarının yeni şekillenmeye başladığı bir dönemde yaşayan Rebîa'nın bu konudaki bazı meselelerle ilgili kanaatleri bilinmektedir. Meselâ müteşâbih âyetleri te'vilsiz kabul etmek gerektiğini, rahmânın arşa istivâ ettiği hakkındaki âyetle (Tâhâ 20/5) ilgili bir soruya cevap olarak Allah'ın nasıl istivâ ettiğinin akılla bilinemeyeceğini, Hz. Peygamber'in görevinin tebliğ etmek ve ümmetin görevinin de uymak olduğunu söylemiştir. Kader tartışmalarına katılanları eleştirmiş, Gaylân ed-Dımaşkī ile Allah'ın kötülükleri dilemesi konusunu tartışmıştır (Ebû Nuaym, III, 260). Hitabeti güçlü bir kimse olarak bilinen Rebîa bazan etrafındakileri bıktıracak kadar uzun konuşmayı severdi; öyle ki hocası Kāsım b. Muhammed'in meclisine gelenler meclisi Rebîa'nın yönettiğini sanırdı. İlmi her faziletin aracı saymış, halkın âlimlerin emirlerini tutup

yasakladıklarından vazgeçmeleri gerektiğini, bilgisiz kimselere fetva sorulmaya başlandığı için İslâm'a büyük zarar verildiğini söylemiş, zühdün başının helâl mal biriktirip hak ettiği yere harcanması, sabrın nihaî mertebesinin de musibete uğrayan kişinin musibet öncesi gündeki gibi davranması olduğunu belirtmiştir.

İbnü'n-Nedîm, Rebîa'nın herhangi bir eserini bilmediğini kaydederken III. (IX.) yüzyılda Rebîa'ya ait bir fıkıh eserinden fukahanın istifade ettiğini belirten Fuat Sezgin, Abdullah b. Vehb'in el-Muvaṭṭaʾı ile el-Müdevvene'de bu eserden doğrudan iktibasta bulunulduğunu, hatta İmam Mâlik'in Rebîa'dan gelen rivayetlerle birlikte onun pek çok görüşünü ihtiva eden el-Muvaṭṭaʾ adlı eserinde o kitabı kullanmış olduğunu ileri sürer. Rebîa'nın fıkhî görüşlerine özellikle Mâlikî kaynakları ile Muhammed b. Nasr el-Mervezî ve Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî'nin eserleri gibi klasik dönem hilâfiyat literatüründe yer verilmiştir (bir kısım fıkhî görüşleri için bk. İbn Abdülber enNemerî, XXX, 69 [fihrist]). Taberânî, Ḥadîs̱ü Rebîʿa adıyla onun rivayet ettiği hadisleri bir araya getiren bir derleme yapmıştır (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 914).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 450; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 320-324; Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, et-Târîḫu'l-kebîr (nşr. Salâh b. Fethî Helel), Kahire 1424/2004, II, 265, 282-286; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, II, 286-287; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 660, 668-673, 690; IV, 104-105 (fihrist); İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 462, 496; Ebû Zür'a ed-Dımaşḳī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, I, 147, 150, 153, 412-413, 423, 427-428, 508, 637, 641; Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, III, 83, 242; Ebü'l-Arab, el-Miḥan (nşr. Yahyâ Vehîb el-Cübûrî), Beyrut 1408/1988, s. 311-312, 381-382, 454; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 383, 452; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 231-232; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 256; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 259-266; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 420-427; İbn Abdülber enNemerî, el-İstiẕkâr (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1414/1993, XXVII, 365;

XXX, 69 (fihrist); Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 37-38; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 65 (fihrist); Sem'ânî, el-Ensâb, VI, 63-66; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 288-290; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, IX, 123-130; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 157-158; III, 914; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 89-96; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 258-259; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348, II, 81-82; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), London 1971, II, 82-83; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 54-55, 114-115, 247-248; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 23-24.

Şükrü Özen

REBÎA b. RUFEY‘

(bk. İBNÜ’d-DÜGUNNE).

REBÎATÜRRE’Y

(bk. REBÎA b. EBÛ ABDURRAHMAN).

REBÎBÜDDEVLE

(ربيب الدولة)

Ebû Mansûr Rebîbü'd-devle (İmâdüddevle, İmâdüddîn) Muhammed b. Ebî Şücâ' Zahîriddîn Muhammed b. el-Hüseyn el-Hemedânî er-Rûzrâverî (ö. 513/1119)

Abbâsî ve Selçuklu veziri.

Muhtemelen 468'de (1075-76) doğdu (Bündârî, s. 79). Babası Ebû Şücâ' er-Rûzrâverî, Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh ile Muktedî-Biemrillâh'ın vezirliğini yapmıştı. Rebîbüddevle iyi bir eğitim aldı ve saray terbiyesiyle yetişti. Henüz on iki yaşında iken Halife Muktedî-Biemrillâh tarafından kendisine "Rebîbüddevle" lakabı verilerek hil'at giydirildi. 480 Muharreminde (Nisan-Mayıs 1087), Muktedî-Biemrillâh'ın Sultan Melikşah'ın kızı Mâh-Melek Hatun ile evlenmesi münasebetiyle İsfahan'dan yola çıkan çeyiz alayını karşılamakla görevlendirildi (a.g.e., s. 79). Babası 481'de (1089) hac farîzasını ifa etmek üzere Bağdat'tan ayrılınca Nakībü'n-nükabâ Tırâd ez-Zeynebî ile birlikte babasına vekâlet etti (İbnü'l-Esîr, X, 168). 507'de (1113) Halife Müstazhir-Billâh tarafından vezir tayin edildi (a.g.e., X, 498). Daha sonra Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar, ölümünden yaklaşık bir buçuk ay önce devlet adamlarının halifelik sarayında terbiye görmüş birinin vezir tayin edilmesinin uygun olacağını söylemeleri üzerine (Bündârî, s. 113-114) Rebîbüddevle'yi Bağdat'tan İsfahan'a getirtip Hatîrülmülk'ün yerine vezir tayin etti (Zilkade 511 / Mart 1118). Muhammed Tapar'ın ardından Selçuklu tahtına çıkan oğlu Mahmud, kendisini ilk tebrik edenlerden biri olan Rebîbüddevle'yi vezirlik makamında bıraktı. Rebîbüddevle 28 Rebîülâhir 513'te (8 Ağustos 1119) Hemedan'da vefatına kadar bu görevini sürdürdü. Onun Rebîülevvel 513'te (Haziran-Temmuz 1119) öldüğü de rivayet edilir (İbnü'l-Esîr, X, 560). Oğlu Ebû Şücâ' Muhammed'i Halife Müsterşid-Billâh vezirliğe getirmiştir (a.g.e., X, 560). Rebîbüddevle, Dârülhilâfe'nin inşa kâtibi olan Sedîdüddevle İbnü'l-Enbârî tarafından yeteneksiz bir vezir olduğu gerekçesiyle hicvedilmiş (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 58), buna

karşılık bazı şairler tarafından övülmüştür (Abbas İkbâl, s. 172 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ, Tahran 1318 hş., s. 318, 411; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 175, 198; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 148, 196; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 58; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 168, 498, 533, 551, 560; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 79, 113-114, 116, 121-122; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Nesâ ͗imü'l-esḥâr (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1337 hş., s. 27; Abbas İkbâl, Vezâret der ͑ Ahd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selcûḳī (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1338 hş., s. 122, 123, 152, 172-175, 178, 180, 182; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration (1055-1194), Cambridge 1973, s. 51, 61, 87, 92, 107; İbrahim Kafesoğlu, "Rebîb-üd-Devle", İA, IX, 656-657; K. V. Zetterstéen, "Rabīb al-Dawla", EI² (İng.), VIII, 356.

Abdülkerim Özaydın

REBÎÜLÂHİR

(bk. REBÎÜLEVVEL).

REBÎÜLEVVEL

(ربيع الأوّل)

Hicrî yılın üçüncü ayı.

Kamerî yılın saferden sonra gelen üçüncü ayına rebîü'l-evvel (birinci rebî'), dördüncü ayına da rebîü'l-âhir (sonuncu rebî') veya rebîü's-sânî (ikinci rebî') denir. Sözlükte "bahar, bahar yağmuru, bolluk ve bereket" gibi anlamlara gelen rebî' Arapça'da hem ay hem de mevsim adı olarak kullanılır. Bu kelimenin "bir yerde ikamet etmek, bahar mevsiminde bir yerde konaklamak; bahar evi, mahalle, yurt" mânalarındaki "rba" kökünden türediği ileri sürülmektedir. Araplar'ın havanın mutedil, su ve otun bol olduğu bu aylarda bir yerde konaklayıp hayvanlarını otlatmaları sebebiyle söz konusu iki aya bu adların verildiği ve bu ayların o zamanlar "rebî'" diye adlandırılan güz mevsimine rastladığı nakledilir. Araplar bu aylardan başka iki ayrı mevsim için de rebî' kelimesini kullanmışlar, çiçeklerin açıp mantarların bittiği bahar mevsimine rebîülevvel, meyvelerin yetişip olgunlaştığı güz mevsimine de rebîüssânî adını vermişlerdir. Bazı kaynaklarda eskiden Araplar'ın seneyi altı zaman dilimine ayırdıkları, iki ayına "rebîülevvel", iki ayına "sayf", iki ayına "kayz", iki ayına "rebîüssânî", iki ayına "harîf", iki ayına da "şitâ" dedikleri belirtilmektedir. Rebîülevvel ve rebîüssânînin genellikle "ay" mânasına gelen "şehr" kelimesiyle birlikte kullanılması da bunların mevsim anlamlarıyla karıştırılmasını önleme amacına bağlanır. Kamerî yılın güneş yılına göre kısa sürmesi sebebiyle kamerî ayların belirli mevsimlerde sabit olmadığı ve belli aralıklarla yılın her mevsimine rastladığı göz önünde bulundurularak bu ayların mevsimlerle irtibatının ilk isimlendirme itibariyle olduğuna özellikle dikkat çekilir. Bu durumu Araplar'ın ünlü "nesî" uygulamasıyla ilişkilendiren müellifler de vardır (bk. NESÎ). Hicrî takvimde yer alan ay isimlerinin İslâm'dan önce konulduğu bilinmektedir. Kaynaklarda rebîülevvelin Arab-ı bâide (Âd ve Semûd) döneminde "mûrid", Arab-ı âribe döneminde "huvân / havvân" diye, rebîüssânînin aynı dönemlerde "mülzim" ve "suvân / busân / vebsân" olarak adlandırıldığı nakledilir. Osmanlı belgelerinde rebîülevvel (را), rebîülâhir ise (ر) kısaltmasıyla

gösterilmiştir.

İslâm tarihinde rebîülevvel ayının önemli bir yeri vardır. Hz. Peygamber genel kabule göre Rebîülevvel ayının 12'sinde Pazartesi günü dünyaya gelmiş ve bugünün kutlanması müslüman toplumlarda bir mevlid geleneği oluşturmuştur (bk. MEVLİD). İslâm tarihinde bir dönüm noktası sayılan hicret de rebîülevvel ayında gerçekleşmiştir. Safer ayının sonlarında Hz. Ebû Bekir'le birlikte Sevr mağarasına sığınan ve 1 Rebîülevvel'de buradan ayrılıp Medine'ye doğru yola çıkan Resûl-i Ekrem 8 Rebîülevvel Pazartesi günü Kubâ'ya varmış ve burada Kubâ Mescidi'ni inşa etmiştir. 12 Rebîülevvel'de Medine'ye hareket etmiş, Rânûnâ vadisinde ilk cuma namazını kıldırdıktan sonra aynı gün Medine'ye ulaşmıştır. Bu ayın içinde Mescidi Nebevî'nin inşasına başlanmıştır. Hz. Peygamber'in âhirete irtihalinin de rebîülevvel ayında olduğu konusunda görüş birliği vardır. Meşhur olan rivayete göre Resûl-i Ekrem 12 Rebîülevvel Pazartesi günü vefat etmiştir. Hz. Peygamber'in doğum, hicret ve vefatının rebîülevvel ayında ve pazartesi gününde olması bazı araştırmacılarca, rebîülevvel ayının Araplar'da bolluk ve bereket ayı sayılması ve eski medeniyetlerde pazartesi gününün ayın yaratıldığı gün kabul edilmesiyle irtibatlandırılarak İslâm'da ibadet vakitlerinin belirlenmesi bakımından ayın önemli bir yeri olduğu, hilâlin müslümanlar için sembolik bir anlam taşıdığı ve bunun evrenle insanın kaderi arasındaki ilişkiye işaret ettiği ifade edilmiştir (Ahmad Hassan al-Zayat, XXXII [1961], s. 1).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Düreyd, Cemheretü'l-luġa (nşr. Fr. Krenkow v.dğr.), Haydarâbâd 1344, I, 263-264; Kāmus Tercümesi, III, 245-249; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, el-Eyyâm ve'l-leyâlî ve'ş-şühûr (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 42, 49-51; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), II, 204-208; Bîrûnî, el-Âs̠ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 60-63, 68-69, 325; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, I, 157-159; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), II, 401, 405-407; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî,

Bulûġu'l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 76-80; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 454-462; Enîs Ferîha, Esmâʾü'l-eşhur ve'l-ʿaded ve'l-eyyâm ve tefsîru meʿânîhâ, Trablus 1988, s. 64-66; Ahmad Hassan al-Zayat, "The Month of Rabi al Awal in the Life of the Prophet", ME, XXXII (1961), s. 1-4; Seyyid Abdülhâlik en-Nakvî, "Taḥḳīḳu esâmi'ş-şühûri'l-ʿArabiyye ve eyyâmi'l-üsbûʿ", S̱eḳāfetü'l-Hind, XIII/4, New Delhi 1962, s. 15-16; Muhammed Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arkaplanı" (trc. Kasım Şulul), UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IX/9 (2000), s. 671-685; Pakalın, III, 17-18; M. Plessner, "Rabīʿ", EI² (İng.), VIII, 350.

Hacı Mehmet Günay

RECÂ

(الرجاء)

Kulun Allah’ın rahmetine güvenerek ümit içinde olması anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “ümit, emel, beklenti, istek” gibi anlamlara gelen recâ kelimesi tasavvufta “kulun ilâhî rahmetin genişliğine bakması, rabbinin lutfunu kendine yakın hissetmesi, sonucun iyi olacağını düşünüp sevinmesi, celâli cemal gözüyle görmesi” şeklinde tanımlanmıştır (Kuşeyrî, s. 318). Kur’an’da Allah’ın rahmetini ümit etme recâ kökünden türeyen fiillerle ifade edilmiştir (el-Bakara 2/218; el-İsrâ 17/57). Allah’a kavuşmayı ümit edip buna göre hazırlık yapanlar övülmüş, Allah’a kavuşmayı ummayıp kötülükte devam edenler yerilmiştir (Yûnus 10/7, 11, 15; el-Kehf 18/ 110; el-Ankebût 29/5). Recâ hadislerde de Kur’an’daki anlamıyla kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in, “Allahım! Rahmetini ümit ediyorum” diye dua ettiği (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 101), can çekişen biri hakkında, “Allah ona umduğunu verir, korktuğundan emin kılar” dediği rivayet edilmektedir (Tirmizî, “Cenâʾiz”, 11; İbn Mâce, “Zühd”, 31).

Recânın rehbet, rağbet, muhabbet, temenni, emn, havf, yeis gibi dinî ve tasavufî kavramlarla ilişkisi vardır. Sûfîler genellikle recâ ve havfı hal olarak kabul etmişlerdir. Nitekim ilk sûfî müelliflerden Serrâc bu iki kavramı eserinin haller kısmında anlatmıştır (el-Lümaʿ, s. 91). Ebû Tâlib el-Mekkî ise recâyı tasavvufî makamlar arasında saymıştır. Gazzâlî’ye göre recâ sülûk ehlinin makamı, tâliplerin halidir. Tasavvuf yolunun bir menzilinde bulunan bir sûfîye göre hal olan recâ başka bir menzilinde bulunana göre makam olabilir (İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, IV, 138). Havf ve recâ biri diğerini gerektiren iki mânevî haldir, aralarında zıtlık yoktur. Havfın zıddı Allah’ın mekrinden ve azabından emin olma, recânın zıddı ümit kesme (yeis) halidir. Her mümin havf ve recâ halini yaşayabilir. Kur’an okuyan bir kimsenin azap âyetleri gelince korkması havf, rahmet âyetleri gelince ümitlenmesi recâ halidir. Bazı sâliklerde recâ, bazılarında havf hali baskın olabilir. Meselâ Hasan-ı Basrî’de korku ve hüzün, Yahyâ b. Muâz’da

recâ baskındı. Dua ve niyazlarında hep Allah'ın rahmetinden ve affının genişliğinden bahsettiği için Ferîdüddin Attâr, Yahyâ b. Muâz'ı "recâ halinin Kâbe'si" diye niteler (Tezkiretü'l-evliyâ, s. 386).

Sûfîler recânın çeşitli şekillerinden bahsetmişlerdir. Güzel iş yapan kişinin Allah'tan sevap beklemesi, yaptıklarından pişman olan günahkârın affedileceğini ümit etmesi recânın makbul iki şeklidir. Kötülük yapmaya devam eden bir kişinin Allah'tan af beklemesi ise sahte bir recâdır (Kuşeyrî, s. 318). Recâ hali kulun Allah hakkında hüsnüzan sahibi olmasıyla da ilgilidir. Bir hadiste, "Allah kulunun zannı üzeredir" buyurulmuştur (bk. Buhârî, "Tevḥîd", 15; Müslim, "Tevbe", 1). Kul rabbini rahmet, kerem ve af sahibi olarak tasavvur ederse Allah bu zannına göre tecelli ve muamele eder. "Rahmetim gazabımı geçmiştir" sözü de (Buhârî, "Tevḥîd", 55; Müslim, "Tevbe", 14) daha fazla ümitli olmayı gerektirir.

Havf ve recâ hallerini bir kuşun iki kanadına benzeten sûfîler biri olmadan diğerinin işe yaramayacağını (Serrâc, s. 91; Kuşeyrî, s. 319; Gazzâlî, IV, 138), kulun bu iki hal arasında (beyne'l-havf ve'r-recâ) bulunması gerektiğini belirtmişlerdir. Bazıları havf, bazıları recâ halinin daha üstün olduğunu söylerse de Gazzâlî böyle bir düşünceyi anlamsız bulur. Ona göre bu iki halin üstünlüğü içinde bulunulan duruma göre değişir. Aç için ekmek, susuz için su daha gerekli olduğu gibi günahkâr için korku, takvâ sahibi için recâ daha iyi olabilir. Havf ve recâ müminlerin mânevî hastalıklarını tedavide kullanılan iki ilâçtır, hangisinin kullanılacağını hastanın durumu belirler. Bununla beraber kaynağı muhabbet ve rahmet olan recâ esası üzerine kulluk etmek korku esasına göre kulluk etmekten daha üstündür (Gazzâlî, IV, 142).

Recâ halinin bir tahlilini yapan Gazzâlî'ye göre ilim, hal, amel recânın üç temelidir. Önce bilgi lâzımdır, hal bilginin neticesidir. Kişiyi amele ve faaliyete hal sevkeder. Havf kişinin gelecekle ilgili olumsuz beklentilerinin kalpte meydana getirdiği üzüntü, recâ olumlu beklentilerden kalpte hâsıl olan hazdır. Bir şeyin recâ olması için o şeyin gerçekleşebilmesinin birtakım sebepleri bulunmalı, gerçekleşme ihtimali de fazla olmalıdır. Bu sebepler Kur'an ve hadislerdeki haberler, vaadler ve müjdeler düşünülerek ulaşılan bazı hususlar olabilir. Böyle sebepler yoksa veya zayıfsa ümide kapılmak bir avuntudan başka bir şey değildir. Sebeplerin varlığı da

yokluğu da bilinmiyorsa onunla ilgili beklentiler temenni adını alır. Allah iman eden, hicret eden ve Allah yolunda cihad yapan müminlerden bahsettikten sonra, "İşte Allah'ın rahmetini umanlar bunlardır" buyurmaktadır (el-Bakara 2/218). Bu âyet ve hadisler havf ve recânın teşebbüse ve faaliyete geçmenin sebebi olduğunu göstermektedir. Ümitsizlik ve güven hali teşebbüsü engeller. Gazzâlî, recâ ve havf sahibi mümini her türlü önlemi aldıktan sonra toprağa tohum atıp ürün vermesini bekleyen çiftçiye, temenni ve avuntu sahiplerini de çorak araziden ürün bekleyen akılsız kişilere benzetir. Havfın kötülüklerden pişman olan günahkâr kulun hali, recânın amel ve ibadetine bağlı müminin hali olduğunu, müminde her iki halin de mutlaka bulunması gerektiğini söyler. Havf ve recâ hallerinin değişken hisler olduğuna dikkat çeken Gazzâlî zaman ve şartlara bağlı olarak biri yükselişe geçerken diğerinin aşağıya indiğini, bazan da bunun aksinin gerçekleştiğini, korku ile ümit arası ifadesinin bu iki nokta arasında gidip gelmek anlamına geldiğini belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 91; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 98, 106; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, V, 225, 432; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 317-319; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, IV, 138-164; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1347, s. 67-71; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 386; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 498; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 244; IV, 98; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 36-57; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 156.

Süleyman Uludağ

RECÂİZÂDE MAHMUD EKREM

(1847-1914)

Tanzimat devri şairi, tiyatro yazarı ve romancı.

1 Mart 1847'de İstanbul'da Vaniköy'de doğdu. Babası Tanzimat'tan sonra Takvimhâne nâzırlığı yapan şair, hattat ve vak'anüvis Mehmed Şâkir Recâi Efendi, annesi sülâlesi Timurtaş Paşa'ya dayanan Adviye Hanım'dır. Küçük yaşta babasından Arapça ve Farsça öğrendi, bir süre Beyazıt Rüşdiyesi'nde ve Mektebi İrfân'da okudu (1858). Daha sonra Harbiye İdâdîsi'ne girdi, ancak ikinci sınıfta hastalanınca okuldan ayrılmak zorunda kaldı. 1862'de Hariciye Mektûbî Kalemi'nde çalışmaya başladı. Burada bir yandan eski şiir anlayışına bağlı Leskofçalı Galib ve Hersekli Ârif Hikmet, öte yandan Nâmık Kemal ve Âyetullah Bey gibi yenilikçi fikirlere sahip gençlerle tanıştı. Bu arada Fransızca öğrenerek Batı kültür ve edebiyatını tanıma fırsatı buldu. Divan tarzında şiirler yazmaya, Fransızca'dan bazı tercümeler yapmaya başladı. İlk yazıları Tasvîr-i Efkâr, Terakkî, Hakāyıku'l-vekāyi' ve Hazîne-i Evrâk gazetelerinde yayımlandı. 1866'da Maliye Esham Kalemi'ne, üç ay kadar sonra Tahrîr-i Emlâk Kalemi'ne geçti. Nâmık Kemal 1867 Mayısında Fransa'ya kaçarken Tasvîr-i Efkâr'ın sorumluluğunu ona bıraktı. 1868'de amcası Ârif Efendi'nin kızı Güzide Hanım'la evlendi. 1872'de Şûrâ-yı Devlet âza muavinliğine tayin edildi. 1876'da tedavi için bir süre Viyana yakınlarında bir kasabada kaldı. 1877'de Şûrâ-yı Devlet üyesi oldu, daha sonra Temyiz Mahkemesi üyeliğiyle Tanzimat Dairesi reisliğine getirildi. 1878-1887 yılları arasında Mektebi Sultânî ile Mektebi Mülkiyye'de edebiyat hocalığı yaptı. Bu yıllarda Nâmık Kemal ve Abdülhak Hâmid'le mektuplaşması sanat hayatının yönünü belirlemesinde önemli rol oynadı. Mektebi Mülkiyye'de okuttuğu ders notlarını Ta'lîm-i Edebiyyât adıyla yayımlaması edebiyat çevrelerinde büyük bir yankı uyandırdı ve doğrudan doğruya şahsını hedef alan tenkitlere yol açtı. Zemzeme mukaddimesiyle Takdîr-i Elhân adlı eserlerini Muallim Nâci Demdeme başlığıyla yazdığı yazılarında eleştirdi. Gerek ilk çocuğu Pirâye'nin ve uzun yıllar yatalak olan oğlu Emced'in ölümü gerekse bu tenkitlerle idareden gördüğü baskılar yüzünden bunalan

Ekrem’i 1883’te dünyaya gelen oğlu Nijad tekrar hayata bağladı. 1889’da resmî görevle Trablusgarp’a gitti. Dönüşte, yaşadığı sıkıntılardan kurtulma düşüncesiyle Avrupa’ya kaçmaya niyet ettiyse de Malta konsolosu tarafından İstanbul’a gönderildi. Hava değişimi için bir süre Büyükada’da oturması hükümetçe uygun görüldü (1890-1893). 1895’te, Ma‘lûmât gazetesi sahibi Baba Tâhir’le aralarında çıkan tartışma devam ederken Mektebi Mülkiyye’den öğrencisi Ahmed İhsan’a yayımlamakta olduğu Serveti Fünûn’u yeni edebiyat anlayışını savunan gençlere açmasını tavsiye etti. Böylece 1896 yılı başlarında Serveti Fünûn mecmuası etrafında Edebiyât-ı Cedîde hareketi kurulmuş oldu. Ancak büyük ümitler bağladığı topluluğun beş yıl sonra dağılması ve oğlu Nijad’ın ölümü tekrar edebiyat çevrelerinden uzaklaşmasına sebebiyet verdi. 1908’de II. Meşrutiyet’in ardından kurulan Kâmil Paşa kabinesinde Evkaf ve Maarif nâzırlıklarına getirildi, daha sonra Meclisi Âyan üyesi oldu. 31 Ocak 1914’te vefat etti ve Anadoluhisarı’ndaki Küçüksu Mezarlığı’na oğlunun yanına defnedildi. Ercümend Ekrem Talu’nun babası olan Recâizâde Ekrem bâlâ rütbesiyle birinci Osmânî ve Mecîdî nişanlarına sahipti.

Recâizâde Mahmud Ekrem, Türk edebiyatında 1860’lı yıllarda Şinâsi ile başlayıp Nâmık Kemal ve Abdülhak Hâmid’le gelişen yenileşme hareketinin başlıca temsilcilerinden biridir. Asıl kişiliğini Tasvîr-i Efkâr’da yazmaya başladıktan sonra kazanan Recâizâde Ekrem, Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensuplarıyla yakın ilişki içinde bulunduğu halde aktif politikaya karışmamış, faaliyetlerini daha çok edebiyatın yenileşmesi yönünde yapmıştır. Gerek Mektebi Sultânî’de gerekse Mektebi Mülkiyye’deki hocalığı sırasında otoriter kişiliğiyle talebelerinin sevgisini kazanmış, bundan dolayı “Üstat Ekrem” diye anılmıştır. Avrupaî şiir ve edebiyatın gelişmesine eserleri yanında fikirleri ve gençlere yol göstermesiyle katkıda bulunmuştur. 1880’lerden sonra, Abdülhak Hâmid’in hiçbir kural tanımayan yenilik teşebbüsleri karşısında daha mutedil bir anlayışı savunan Muallim Nâci ve taraftarları arasındaki tartışmalarda Hâmid’in yanında yer almıştır.

Tanzimat devrinin diğer yazarları gibi çok yönlü bir şahsiyete sahip olan Recâizâde Ekrem, bir yandan divan şiiri geleneğini sürdürürken bir yandan da halk söyleyişleriyle mahallîleşme akımından etkilenmiştir. Ancak bütün bunların üstünde kendisi esas itibariyle romantik Fransız şiirinin etkisi

altındadır. Şiirlerine hâkim olan unsurlar arasında aşk, tabiat ve ölümle ilgili duygu ve düşünceler başta gelmektedir. Hece vezniyle yazdığı birkaç şiir dışında aruz veznini kullanan şair aruzda Muallim Nâci kadar başarılı olamamıştır. Recâizâde Ekrem, Nâmık Kemal'in coşkun söyleyişiyle Abdülhak Hâmid'in metafizik derinliğe sahip şiirleri arasında kalmış orta seviyede bir şair olarak kabul edilmektedir. Mahzun ve dokunaklı şeyleri sevdiğini söyleyen Recâizâde Ekrem için tabiattaki solgun güller, bülbüller, bir kelebek, ağaçlar, hatta kitap sayfaları arasına konmuş kuru bir yaprak veya bir çiçek bile şiir konusu olabilmektedir. Özellikle A. Musset, Lamartine ve Abdülhak Hâmid'in etkisi altında kaleme aldığı aşk şiirleri ile yeni tarzdaki hemen bütün şiirlerinde aynı hassasiyet görülür. Duygu bakımından en yoğun eserleri çocuklarının ölümünden duyduğu ıstırapla yazmış olduğu manzumelerdir.

Recâizâde Ekrem'in dönemindeki en önemli özelliği yeni edebiyat taraftarı bir hoca olmasından ileri gelmektedir. Talebelerine edebî ve estetik zevki tattırmaya çalışırken aynı zamanda ilk defa edebî eser üzerinde ciddi bir şekilde düşünmeyi öğretmiş, güzellik ve çirkinliğin hissî ölçüler yerine birtakım estetik kurallarla belirlenmesi gerektiğini söylemiştir. Geleneksel belâgata karşılık dönemin Batılı sanat ve estetik ölçüleri içinde yazılmış yeni bir retorik kitabı olan Ta'lîm-i Edebiyyât'ta Fransız belâgatçısı E. Lefranc'ın eserinden yola çıkan Recâizâde'nin Türk şiirini yeni bir bakış açısıyla değerlendirirken verdiği örneklerin bir kısmını divan şairlerinden seçmesi eski zevk ve anlayıştan büsbütün uzaklaşmadığını göstermektedir. Kitabında edebî üslûbu "sade, müzeyyen, âlî" şeklinde tasnif etmesi edebî incelemelerde uzun süre geçerliliğini korumuştur. Edebiyât-ı Cedîde hareketinin doğmasına yol açan "kulak için kafiye" anlayışı da yine ilk

defa onun tarafından ileri sürülmüş, bu anlayış klasik şiirin yüzyıllardır süregelen "göz için kafiye" anlayışına karşı çıkmıştır.

Hikâye, roman ve tiyatro türünde de eser veren Recâizâde Ekrem'in ilk manzum eseri eski tarzda yazdığı şiirlerden meydana gelen Nağme-i Seher, ikincisi Yâdigâr-ı Şebâb'dır. Ancak yeni tarzdaki şiirlerini bir araya getirdiği Zemzeme adlı üç kitabı şair olarak şöhret kazanmasında önemli rol oynamıştır. Buradaki manzumeler genellikle yeni tarzda olmakla beraber aralarında tevhid, münâcât, na't, tahmîs, tesdîs, muhammes, gazel ve şarkı

formunda örnekler de vardır. Yine manzum ve mensur örneklerden meydana gelen Tefekkür ile Pejmürde dışında en dikkate değer eseri oğlu Nijad'ın ölümü üzerine kaleme aldığı şiirlerden meydana gelen Nijad Ekrem'dir. Burada oğlu ile ilgili hâtıraları dışında yer alan manzumeler daha önceki eserlerinde olduğu gibi hayat, ölüm, tabiat, metafizik endişeler ve Nijad için döktüğü göz yaşları bir arada bulunmaktadır.

Recâizâde Ekrem'in Nâmık Kemal'in tesiri altında şairane bir üslûpla kaleme aldığı hikâye tarzındaki ilk eseri Muhsin Bey yahut Şairliğin Hazin Bir Neticesi adlı uzun hikâyesidir. Devrin modasına uygun olarak bir çeşit verem edebiyatının yapıldığı diğer bir uzun hikâyesi de Şemsâ'dır. Fakat roman türünde en önemli eseri Araba Sevdası'dır. Eser, Tanzimat sonrası Türk toplumunda görülmeye başlayan alafranga tiplerle alay etmek amacıyla yazılmıştır. Alafrangalaşma hareketinin gülünç taraflarını başarılı bir şekilde sergileyen roman, özellikle realiteye geniş şekilde yer vermesi ve romantik edebiyat anlayışını eleştirmesi bakımından ilgiyle karşılanmıştır.

"Sanat sanat içindir" görüşünü benimseyen Recâizâde Ekrem tiyatro türünde kaleme aldığı eserlerinde de aynı anlayışı sürdürmüştür. Devrin hâkim temayülleri doğrultusunda yazdığı ilk oyunu Afife Anjelik adlı trajedidir. Aşk, verem ve ölüm konusunun işlendiği ikinci oyunu Nâmık Kemal'in Zavallı Çocuk piyesinden yola çıkarak yazdığı Vuslat, aynı türdeki diğer bir eseri de Chateaubriand'dan tercüme ettiği Atala'dır. Tiyatro türünde en çok beğenilen eseri ise ölümünden sonra yayımlanabilen Çok Bilen Çok Yanılır adlı komedisidir.

Eserleri. Şiir: Nağme-i Seher (İstanbul 1288), Yâdigâr-ı Şebâb (İstanbul 1290), Zemzeme I (İstanbul 1299), Zemzeme II (İstanbul 1300), Zemzeme III (İstanbul 1301), Tefekkür (İstanbul 1303), Pejmürde (İstanbul 1311), Nijad Ekrem (İstanbul 1316), Nefrîn (İstanbul 1332). Oyun: Afife Anjelik (İstanbul 1287), Atala yahut Amerika Vahşileri (İstanbul 1288, 1290), Vuslat yahut Süreksiz Sevinç (İstanbul 1291), Çok Bilen Çok Yanılır (İstanbul 1332). Hikâye ve Roman: Muhsin Bey yahut Şairliğin Hazin Bir Neticesi (İstanbul 1307), Şemsâ (İstanbul 1314), Araba Sevdası* (İstanbul 1314). Diğer Eserleri: Nâçiz (İstanbul 1288), Ta'lîm-i Edebiyyât* (İstanbul 1296, 1299, 1330), Takdîr-i Elhân (İstanbul 1301), Kudemâdan Birkaç Şair

(İstanbul 1305), Takrîzât (İstanbul 1314). Recâizâde Ekrem'in şiir, hikâye ve roman tarzındaki eserleri İsmail Parlatır, Nurullah Çetin ve Hakan Sazyek tarafından Bütün Eserleri başlığı altında üç cilt halinde yeni harflerle de yayımlanmıştır (İstanbul 1997).

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı [Eldem], Ondördüncü Asrın Türk Muharrirleri: Ekrem Bey, İstanbul 1308; Ali Ekrem [Bolayır], Recâizâde Mahmud Ekrem Bey, İstanbul 1924; İsmail Habip [Sevük], Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1926, s. 181-209; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 276-285; İsmail Hikmet Ertaylan, Recâizâde Ekrem, İstanbul 1932; Şükrü Kurgan, Recâizâde Mahmut Ekrem, İstanbul 1954; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1982, s. 475-499; a.mlf., "Ekrem Bey", İA, IV, 218-221; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri I: Tanzimattan Cumhuriyete Kadar, İstanbul 1969, s. 67-76; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, II, 916-924; Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1983, I, 59-71; R. P. Finn, Türk Romanı: İlk Dönem, 1872-1900 (trc. Tomris Uyar), Ankara 1984, s. 87-98; İsmail Parlatır, Recaîzade Mahmut Ekrem, Ankara 1985; a.mlf., Recaîzade Mahmut Ekrem, Ankara 2004; Jale Parla, Babalar ve Oğullar, İstanbul 1990, s. 105-124; Kâzım Yetiş, Talîm-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996; TY, III/59 (1329/1914), Recâizâde Ekrem özel sayısı; Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Nâci ile Recâizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebî Hâdiseler", TM, X (1953), s. 159-200; Güzin Dino, "Recâizâde Ekrem'in Araba Sevdası Romanında Gerçekçilik", a.e., XI (1954), s. 57-74; K. R. F. Burrile, "A Nineteenth-Century Master of Turkish Literature: Notes on Recaizade Mahmut Ekrem (1847-1914) and His Literature Course", Harvard Ukrainian Studies, III-IV/1, Cambridge 1979-80, s. 124-137; Adnan Akgün, "Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Edebiyatçılarımızın Hal Tercümeleri II: Recâîzâde Mahmûd Ekrem", Yedi İklim, IV/33, İstanbul 1992, s. 76-80.

Abdullah Uçman

REC‘AT

(الرجعة)

Bazı Şiî gruplarına göre imamın ölümden veya gaybete girmesinden sonra zuhuru, İsnâaşeriyye Şîası’na göre ise kıyametin kopmasından önce imamların ve onlara zulmedenlerin yeniden dünyaya dönmesi anlamında bir terim.

Sözlükte “dönmek, geri gelmek” mânasındaki rücû‘ kökünden masdar ismi olan rec‘at “geri dönüş” demektir; kelime Türkçe’ye ric‘at şeklinde geçmiştir. Câhiliye Arapları’nda öldükten sonra tekrar dünyaya dönme inancının bulunduğu kaydedilmektedir (Cevâd Ali, VI, 142-143). Muhtemelen bu sebeple bazı sözlüklerde rec‘at kelimesinin muhtevasına bu anlam eklenmiştir (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “rcʿ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “rcʿ” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de rücû‘ kavramı “öldükten sonra tekrar dünyaya dönme” veya “ölmek üzere iken geri çevrilip dünyaya gönderilme” mânasında yer almakta, fakat bunun kâfirlerin temennisi olduğu haber verilmektedir (el-Mü’minûn 23/99-100; Fâtır 35/36-37).

Kaynaklara göre rec‘at fikrini ilk ortaya atan kişi Abdullah b. Sebe’dir. İbn Sebe, Hz. Ali hakkında İslâm inancına aykırı fikirler ileri sürmüş, Hz. Ali’nin şehid edilmesinden sonra onun gerçekte ölmediğini, bir gün tekrar dünyaya gelip yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia etmiştir (Eş‘arî, I, 86; Şehristânî, I, 177). Bağdâdî’nin naklettiğine göre İbn Sebe, Hz. Ali’nin durumunu Hz. Îsâ’ya benzetmiş, onun öldürülmeyip göğe çıktığını ve bir gün dünyaya inip düşmanlarından intikam alacağını söylemiştir (el-Farḳ beyne’l-fıraḳ, s. 233-234). Bu düşünce Abdullah b. Sebe’nin ardından bazı mensupları tarafından bir müddet devam ettirilmiş, ancak çok geçmeden ortadan kalkmıştır.

Rec‘at düşüncesi ilk defa Keysâniyye’de görülmüştür. Muhammed b. Hanefiyye’yi imam ve mehdî kabul eden Keysâniyye, onun 81 (700) yılında vefatından sonra

bazı kollara ayrılmış, bunlar rec‘ati “gāib imamın yahut mehdînin tekrar zuhuru” anlamında kullanmıştır. Meselâ Kerbiyye, Muhammed b. Hanefiyye’nin ölmediğini, Medine’nin batısındaki Radvâ dağında yaşadığını, yanındaki bir aslan ve kaplan tarafından korunduğunu, sabah akşam yiyeceğinin verildiğini, bir gün yeniden ortaya çıkacağını iddia etmiştir. Keysâniyye’nin Harbiyye kolu ise Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî’nin imâmetini benimsemişken onun ihanetini ve yalancılığını öğrenince Abdullah b. Muâviye’yi imam tanımış, Abdullah’ın ölümünün ardından mensuplarının bir kısmı onun ölmediğini, İsfahan’da bir dağda ikamet ettiğini ve bir müddet sonra geri döneceğini ileri sürmüştür (Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, s. 27-29). Zeydiyye’nin ilk dönem fırkalarından Cârûdiyye de rec‘ati “gāib imamın zuhuru” anlamında yorumlamıştır. Bunlara göre Muhammed en-Nefsüzzekiyye gerçekten öldürülmeyip gaybete girmiştir ve bir gün dünyaya geri dönecektir (Şehristânî, I, 157). İsnâaşeriyye’nin beşinci imamı Muhammed el-Bâkır’dan sonra hemen her imamın vefatının ardından onun mensupları birtakım gruplara ayrılmış, bunlardan bazıları imamın gerçekte ölmediğini, mehdî olarak bir gün geri döneceğini düşünmüştür. Tenâsühü benimseyen aşırı fırkaların dışındaki gruplarda rec‘at mehdî kabul edilen imamın yeniden zuhuru şeklinde anlaşılmıştır. Meselâ Bâkıriyye’den bir grup Muhammed el-Bâkır’ın, Nâvûsiyye fırkası Ca‘fer es-Sâdık’ın, Mûseviyye’den bir zümre Mûsâ el-Kâzım’ın, İsmâiliyye’den bir grup İsmâil b. Ca‘fer’in, Hasan el-Askerî’nin ölümünden sonra ortaya çıkan bir grup ise Hasan el-Askerî’nin ölmediğini, mehdî olarak dünyaya döneceğini ileri sürmüştür. Tenâsühü benimseyen aşırı fırkalar ise rec‘ati ölümden sonra ruhun yeni bir beden ve kalıpta dünyaya gelmesi diye kabul etmişlerdir (Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, s. 36-37).

İsnâaşeriyye Şîası’nın müstakil bir fırka olarak gelişmesiyle rec‘at ayrı bir anlam kazanmış ve “imamlarla onlara zulmedenlerin kıyametin kopmasından önce diriltilip yeniden dünyaya gelmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Bu mânada rec‘atin ilk defa ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte bunun IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından sonra olduğu muhakkaktır. Çünkü mezhebin dört temel hadis mecmuasından ilki olan Küleynî’nin el-Kâfî’sinde bu inanca dair bir rivayete yer verilmemiştir. Büyük ihtimalle Küleynî konuya dair rivayetlerin sıhhatine güvenmemiştir. Rec‘ati bir inanç şeklinde ortaya koyanlardan Şeyh Sadûk, fırkanın

inançlarına dair olarak yazdığı risâlesinde rec‘ati yukarıda belirtilen anlamda açıklamış, bunun tenâsühle ilgili olmadığını, nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de kıyamet öncesi dirilişlere işaret eden âyetler bulunduğunu söylemiştir (Risâletü’l-i‘tikadâti’l-İmâmiyye, s. 66-70). Şeyh Müfîd de hocasının risâlesi üzerine kaleme aldığı eserinde bu görüşleri teyit etmiş (Taṣḥîḥu’l-iʿtiḳād, s. 187-188), ayrıca diğer eserlerinde de mehdînin hükümranlığı sırasında daha önce vefat etmiş en değerli insanlarla en düşük insanların dünyaya döneceğini, birincilerin bu gelişmeden büyük memnuniyet duyacağını, diğerlerinin ise cezalandırılacağını ve daha sonra öleceklerini, bunun ilâhî kudrete aykırı düşmediğini ileri sürmüştür (Evâʾilü’l-maḳālât, s. 89-90). Ardından bu inanç kelâm kaynaklarına intikal etmiş, mezhebin özgün esaslarından biri olarak benimsenmiştir.

Hadis ve tefsir kitaplarıyla değişik eserlerde rec‘atle ilgili çok sayıda rivayete rastlanmaktadır. Meclisî bu eserleri tarayarak 150’den fazla rivayet ve görüş toplamıştır (Biḥârü’l-envâr, LIII, 39-144). Kısmen müphem ve çelişkili olan bu rivayetlerde dünyaya döneceklerle ilgili olarak meselâ bütün peygamberler yahut Resûl-i Ekrem ve Hz. Ali zikredildiği gibi imamların ve onlara zulmedenlerin de dünyaya geleceği, kabrinden ilk kalkacak kişinin Hz. Hüseyin olacağı kaydedilir. Başka rivayetlerde on ikinci imam zamanında on bir imamın hepsinin dirileceği, Allah için öldürülen herkesin yeniden dünyaya döneceği, derecesi en yüksek olanlarla en düşük olanların, ayrıca imamlarla birlikte onlara zulmedenlerin ve imanda zirvede olanlarla küfürde en aşırı gidenlerin dirileceği belirtilmektedir. Bu rivayetlerde yer alan en değerli, imanda zirvede olan kimselerle peygamberler ve imamlar, en düşük olanlarla da ilk üç halife ve bilhassa Muâviye, Yezîd, Mervân b. Hakem kastedilmektedir. Yine kabul edildiğine göre rec‘at halinde dünyaya geliş mehdînin zuhurundan sonra olacaktır. Zira rec‘atin sebebi, Allah’ın on ikinci imama lutfettiği başarıyı dostlarına göstermek ve düşmanlarından intikam almaktır (a.g.e., a.y.).

Şiî kelâm kaynaklarında, rec‘atle ilgili rivayetler arasındaki farklılıklara ve belirsizliklere yönelmekten çok rec‘atin akıl bakımından mümkün olduğu, ayrıca hakkında çok sayıda nas bulunduğu, dolayısıyla buna inanmak gerektiği doğrultusunda açıklamalar yapılmaktadır. Şiî müfessir ve kelâmcıları rec‘ati Kur’an’a dayandırmak için çok sayıda âyetle istidlâlde bulunmuşlardır. a) Kur’an’da, sayıları binlerce olup ölüm korkusuyla

yurtlarından çıkan ve Allah'ın "ölün" emriyle ölüp yine O'nun tarafından diriltilen kimselerden söz edilmektedir (el-Bakara 2/243); buna göre ölümden sonra kıyamet öncesinde dirilme vardır. b) Kur'an'da, mağaralarında uzun süre -bir bakıma ölü gibi-kalıp yeniden hayata döndürülen Ashâb-ı Kehf'ten bahsedilmektedir (el-Kehf 18/9-26), bu ise bir tür rec'ati çağrıştırmaktadır. c) Yine, "O gün her ümmetin içinden âyetlerimizi yalan sayanlardan bir cemaat toplarız" meâlindeki âyet (en-Neml 27/83) bütün insanların toplanacağı genel haşirden önce özel bir haşrin bulunduğunu gösterir; imamlardan gelen rivayetlerde bu haşir rec'at olarak yorumlanmıştır. d) "En büyük azaptan önce onlara mutlaka en yakın azaptan tattıracağız" âyetinin (es-Secde 32/21) açıklaması çerçevesinde imamlardan gelen rivayetlerde bu azabın rec'at sonrasında zalimlerin uğrayacağı ceza olduğu bildirilmiştir. e) İnkâr edenlerin, "Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa diriltin" diyeceğini bildiren âyetle ilgili (el-Mü'min 40/11) Ca'fer es-Sâdık'tan gelen bir rivayette iki diriltmeden birinin rec'at, ikincisinin kıyamet, iki öldürmeden birinin dünyadaki normal ölüm, diğerinin rec'at sonrası ölüm olduğu ifade edilmiştir (geniş bilgi için bk. İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencânî, II, 228-237).

İsnâaşeriyye Şîası'nda bu çerçevede rec'at bir inanç olarak kabul edilmekle birlikte ilk dönemlerden itibaren bunu benimsemeyen, söz konusu rivayetleri te'vil eden bazı âlimler görülmüştür. Bunlar rec'atin "mehdînin zuhuruyla birlikte siyasî gücün Ehl-i beyt'e döneceği" mânasına geldiğini söylemişlerdir. Günümüzde bazı Şiî âlimleri, rec'atin bu şekilde te'vil edilmesinden ve diğer müslüman topluluklarının bu anlayışı şiddetle eleştirmesinden hareketle rec'atin temel bir inanç olmadığını, ona inanmayan bir kimsenin müminliğine ve Şiî kimliğine zarar gelmeyeceğini belirtmişlerdir (örnek olarak bk. M. Cevâd Mağniyye, s. 54-55).

Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri İsnâaşeriyye'nin rec'at anlayışına karşı çıkmışlardır. Mu'tezile âlimlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, Şîa'nın rec'ati akıl bakımından imkân dahilinde gördüğünü, ilâhî kudret açısından da muhal saymadığını bildirdikten sonra mümkün olan bir şeyin âyet ve hadislerde haber verilmemişse gerçeklik ifade etmeyeceğini, bu konuda delil

olarak gösterilen âyetlerin hiçbirinin bu mezhebin anladığı mânada rec‘ati ifade etmediğini; ayrıca Hâricîler, Mu‘tezile, Ehl-i hadîs, Mürcie ve Zeydiyye gibi İslâmî kesimlerin de böyle bir anlayışı reddettiğini söyler (el-İntiṣâr, s. 95-97). Ehl-i sünnet âlimleri de rec‘atin imâmet anlayışına bağlı olarak ortaya çıktığını ve dinî bir temelinin bulunmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre, Kur’ân-ı Kerîm’de geçmiş dönemde bazı toplulukların diriltildiğini bildiren beyanlar mevcut olmakla birlikte Şîa’nın kabul ettiği tarzda rec‘ati ifade eden herhangi bir âyet mevcut değildir. Aksine, Kur’an’da inanıp iyi işler yapmak için yeniden dünyaya gelmek isteyen kişiler hakkında onların bu taleplerinin dikkate alınmayacağını ve yeniden dünyaya gönderilmenin söz konusu olmayacağını bildiren âyetler (meselâ bk. İbrâhîm 14/44; el-Mü’minûn 23/99-100) vardır (geniş bilgi için bk. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, s. 200-203; Nâsır b. Abdullah b. Ali el-Gaffârî, II, 925-928).

Bazı şarkiyatçılar rec‘atin Şiîliğe Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan geçtiğini ileri sürmüştür. Bunlara göre Kitâb-ı Mukaddes’te rec‘at niteliğinde bazı beyanlar vardır. Meselâ Tevrat’ta ve İncil’de İlyâs’ın Elişa ile yürürken ateşten yapılmış, ateşten atlar tarafından çekilen bir arabanın gelip onları birbirinden ayırdığı, İlyâs’ın göklere çıktığı, Rabb’in büyük ve korkunç günü gelmeden önce peygamber olarak dünyaya geri döneceği gibi bilgiler (Krallar, 2/1-12; Malaki, 5-6; Markos, 9/2-13) bir bakıma rec‘ati ifade etmektedir. Bu bilgiler Şîa’ya intikal etmiş ve zaman içinde bazı rivayetlerle beslenerek inanç halini almıştır. Ancak bu tür ilişkilendirmelerin bâtınî ve gālî Şîa grupları için bir dereceye kadar gerçekliği bulunsa da İsnâaşeriyye Şîası için bunu ispat etmek güçtür (Bulut, VIII/1 [2005], s. 140-141). Rec‘at konusunda Şiî âlimleri tarafından kaleme alınan eserlerden bazıları şunlardır: İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, İs̱bâtü’r-recʿa fi’l-ḥadîs̱; Ebü’n-Nadr Muhammed b. Mes‘ûd el-Ayyâşî, Kitâbü’r-Recʿa; Hür el-Âmilî, el-Îḳāẓ mine’l-hecʿa bi’l-bürhân ʿale’r-recʿa; Ahmed b. Hasan b. İsmâil, er-Recʿa ve eḥâdîs̱ühe’l-menḳūle ʿan âli’l-ʿiṣme; Ahmed b. Zeynüddin el-Ahsâî, Kitâbü’r-Recʿa (Beyrut 1414/1993; geniş bilgi için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, X, 161-163).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îżâḥ (nşr. Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran 1363 hş., s. 381-431; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 95-97; Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, Beyrut 1404/1984, s. 27-29, 36-37; Eşʻarî, Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, I, 86, 119; Şeyh Müfîd, Evâʾilü'l-maḳālât (nşr. Fazlullah ez-Zencânî), Tebriz, ts. (Mektebetü serveş), s. 89-90; a.mlf., Taṣḥîḥu'l-iʿtiḳād (a.e. içinde), s. 187-188; İbn Bâbeveyh, Risâletü'l-iʻtikadâti'l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 66-70; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1413/ 1993, s. 233-236; Şerîf el-Murtazâ, Resâʾilü'ş-Şerîf el-Murtażâ (nşr. Mehdî Recâî), Kum 1405, II, 135-139; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. Ahmed F. Muhammed), Beyrut 1410/1990, I, 157, 177; Feyz-i Kâşânî, ʿİlmü'l-yaḳīn, Kum 1358 hş./ 1400, II, 823-830; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, LIII, 39-144; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muḫtaṣarü't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye (trc. Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), İstanbul 1988, s. 200-203; Abdullah Şübber, Ḥaḳḳu'l-yaḳīn, Sayda 1352, II, 2-35; Îżâḥu'l-meknûn, I, 23, 160, 205; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 142-143; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, Şîa İnançları (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1978, s. 63-66; İrfan Abdülhamîd, İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1981, s. 34; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, X, 161-163; Muhammedî er-Reyşehrî, Mîzânü'l-ḥikme, Beyrut 1403/1983, IV, 56-60; İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencânî, ʿAḳāʾidü'l-İmâmiyyeti'l-İs̱nâʿaşeriyye, Kum 1363 hş./1984, II, 228-241; Ali el-Yezdî el-Hâirî, İlzâmü'n-nâṣıb fî is̱bâti'l-ḥücceti'l-ġāʾib, Beyrut 1404/1984, II, 309-366; Mûsâ el-Mûsevî, eş-Şîʿa ve't-taṣḥîḥ, [baskı yeri yok] 1408/1988, s. 141-145; M. Cevâd Mağniyye, eş-Şîʿa fi'l-mîzân, Beyrut 1409/1989, s. 54-55; Ahmed b. Zeynüddin el-Ahsâî, Kitâbü'r-Recʿa, Beyrut 1414/1993, tür.yer.; Nâsır b. Abdullah b. Ali el-Gaffârî, Uṣûlü meẕhebi'ş-Şîʿa, [baskı yeri yok] 1414/1993, II, 911-928; Halil İbrahim Bulut, "Şiî Fırkalarda Gaybet ve Ricʻat İnancı", İslâmiyât, VIII/1, Ankara 2005, s. 139-156; M. Hüseyin el-Aʻlemî el-Hâirî, Dâʾiretü'l-maʿârifi'ş-Şîʿiyyeti'l-ʿâmme, Beyrut 1413/1992, X, 46-48; Muhammed Kerîmî Zencânî, "Recʿat", DMT, VIII, 180-185; E. Kohlberg, "Radjʿa", EI² (İng.), VIII, 371-373.

İlyas Üzüm

RECEB

(رجب)

Hicrî yılın yedinci ayı.

Sözlükte “korkmak; saygı duymak, tazim göstermek” anlamlarına gelen recb kökünden türeyen receb kelimesi saygı duyulan ve savaşmanın haram kabul edildiği dört aydan birinin adı olup dinî gelenekte önemli yeri olan üç ayların ilkidir. Câhiliye devrinde, receb ayı boyunca savaştan ve baskınlardan uzak durulur, özellikle ilk on gününde oruç tutulur, umre ziyaretleri yapılır ve putlardan oluşan tanrılara “atîre” veya “recebiyye” denilen kurbanlar takdim edilirdi. Receb ayının daha önce Arab-ı bâide (Âd ve Semûd) döneminde “hevber”, Arab-ı âribe döneminde “esamm” (sağır) diye adlandırıldığı, kan dökmenin, mala ve ırza dokunmanın yasak olduğu bu ayda kavga ve silâh sesleri, imdat çağrıları duyulmadığı için bu adla anıldığı rivayet edilir. Araplar’ın Mudar kolundan olan Kureyş gibi kabilelerin receb ayına diğer kabilelerden daha fazla saygı göstermesi sebebiyle Hz. Peygamber’in bir hadisinde de geçtiği üzere (aş.bk.) bu aya “receb-i Mudar” denilmekteydi. Öte yandan haram aylardan üçü (zilkade, zilhicce, muharrem) peşpeşe geldiği için bunlara “serd” (birbirini takip eden) denilirken receb ayına tek olduğu için “ferd” (münferid) adı verilmiştir. Kaynaklarda receb ayı karşılığında başka isim veya sıfatlar da zikredilmektedir. Osmanlı belgelerinde receb (ب) kısaltmasıyla ve “şerif”, “mürecceb” gibi sıfatlarla birlikte yazılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de receb kelimesi geçmemekle birlikte muhtelif âyetlerde haram aylardan söz edilerek bu aylara saygı gösterilmesi emredilmektedir (el-Bakara 2/194, 217; el-Mâide 5/2, 97; et-Tevbe 9/5, 36). Resûl-i Ekrem haram ayları zilkade, zilhicce, muharrem ve receb olarak açıklamıştır (Buhârî, “Meġāzî”, 77; Müslim, “Ḳasâme”, 29). Haram ayların farklı bir önem ve saygınlığa sahip olduğu, bu aylarda işlenen iyilik ve kötülüklere başka zamanlarda işlenenlerden daha fazla mükâfat ve ceza verileceği yönünde genel kabul vardır.

Receb ayının haram aylardan biri olmanın ötesinde bir üstünlüğünün olup olmadığı âlimler arasında tartışılmıştır. Kaynaklarda receb ayının faziletine ve bu aya mahsus ibadetlere dair çok sayıda rivayet yer almaktadır. Klasik literatürde bu rivayetleri derleyen müstakil eserler mevcuttur. Ancak hadis âlimleri bunların büyük çoğunluğunun uydurma, önemli bir kısmının da zayıf olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamber'in receb ayı girdiğinde, "Allahım, receb ve şâbanı bize mübarek kıl ve bizi ramazana ulaştır!" şeklinde dua ettiği yönündeki rivayet (Müsned, I, 259; Ebû Nuaym, VI, 269) zayıf hadisler içinde yer almakla birlikte bu ayın faziletiyle ilgili en çok güvenilen rivayetlerden biri kabul edilir. Resûl-i Ekrem'e isnat edilen, "Receb Allah'ın ayıdır, şâban benim ayımdır, Ramazan ise ümmetimin ayıdır"; "Receb ayının diğer aylara üstünlüğü Kur'an'ın diğer sözlere üstünlüğü gibidir" şeklindeki sözlerle receb ayının ilk gecesinde veya herhangi bir gecesinde belirli bir namaz kılmaya teşvik eden rivayetlerin sağlam dayanaklarının bulunmadığı tesbit edilmiştir.

Bu ayda yapılan bazı ibadet ve uygulamalar da âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Görüş ayrılıklarının temelinde, âlimlerin zayıf da olsa bu tür rivayetlerle nâfile ibadetler konusunda amel edilip edilemeyeceği veya bu aya mahsus özel ibadetlerin nâfile ibadetlerle ilgili genel hükümlerin kapsamına girip girmeyeceğiyle ilgili anlayışları ve bid'at kavramı karşısındaki farklı tutumları yatmaktadır. Receb ayına mahsus ibadetler içinde en çok tartışılanı bu ayda oruç tutma meselesidir. Esasen belirli günler dışında her zaman oruç tutulabileceği ve haram aylardan biri olarak receb ayının bir özelliği olduğu kabul edilmektedir. Nitekim haram aylarda oruç tutmayı teşvik eden hadisler bulunmaktadır (Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 55; İbn Mâce, "Ṣıyâm", 43). İbn Ömer ve Hasan-ı Basrî gibi sahâbî ve tâbiîlerin haram ayların tamamında oruç tuttukları rivayet edilir. Hz. Peygamber'in receb ayında oruç tutmayı yasakladığı yönündeki hadis (İbn Mâce, "Ṣıyâm", 43) senedindeki zayıflık sebebiyle bu genel hükmü tahsis edici nitelikte görülmemektedir. Dolayısıyla bazı âlimler, konuyla ilgili zayıf rivayetlerin birbirini desteklediğini ve nâfile ibadetler hususunda bu tür hadislere dayanılmasının câiz olduğunu ileri sürerek receb ayında oruç tutmayı müstehap sayar. Buna karşılık bazı âlimler, Câhiliye döneminde olduğu gibi ramazan ayını gölgede bırakacak şekilde receb ayına özel bir kutsiyet atfedilmesi ve halkın bunu zorunlu bir ibadet olarak algılaması endişesinden dolayı bu ayda oruç tutmayı sakıncalı görmüştür. Bu âlimler

görüşlerini Hz. Ebû Bekir, Ömer, İbn Abbas, İbn Ömer gibi sahâbîlerle bazı tâbiîn âlimlerinin söz ve uygulamalarıyla temellendirmeye çalışırlar. Bazı âlimler de özellikle receb ayının tamamını oruçlu geçirmeyi hoş karşılamamış, birkaç gün oruca ara verilmesini ya da bu ayla birlikte başka bir ayda da oruç tutulmasını tavsiye etmiştir. İbn Abbas ve İbn Ömer'in de bu şekilde davrandığına dair rivayetler nakledilmektedir.

Receb ayında kurban kesmeyle ilgili benzer tartışmalar bulunmaktadır. Âlimlerin çoğunluğu, Câhiliye devrinde mevcut olup İslâm'ın ilk yıllarında da geçerli sayılan bu uygulamanın Hz. Peygamber'in, "Atîre yoktur" hadisiyle (Buhârî, "ʿAḳīḳa", 3-4; Müslim, "Eḍâḥî", 38) neshedildiği görüşündedir. Bazı âlimler ise atîrenin meşru olduğunu gösteren başka rivayetlere dayanarak (Ebû Dâvûd, "Eḍâḥî", 1; Tirmizî, "Eḍâḥî", 18) bunun müstehap olduğunu söylemiş, Resûl-i Ekrem'in bu uygulamayı tamamen kaldırmayıp sadece zorunlu bir ibadet sayılması niteliğini kaldırdığını, ayrıca bu kurbanın putlar için değil Allah için kesilmesini vurguladığını belirtmişlerdir. Öte yandan Abdullah b. Ömer'in Hz. Peygamber'in receb ayında umre yaptığına dair verdiği bilgi Hz. Âişe tarafından hatalı bulunmuştur (Buhârî, "ʿUmre", 3; Müslim, "Ḥac", 219). Bununla birlikte Hz. Ömer ve İbn Ömer gibi sahâbîlerle ilk dönemde yaşayan bazı âlimlerin receb ayında umre yapmalarını delil gösteren âlimlerin çoğunluğu bu ayda umre yapmayı müstehap kabul etmiştir.

Recebin ilk cuma gecesi müslüman toplumların dinî kültüründe Regaib kandili olarak kutlanır. Hadis âlimleri bu gecenin regaib diye adlandırılmasının ve bu gecede kılınması âdet haline gelen regaib namazıyla ilgili rivayetlerin mevzû olduğu hususunda birleşmektedir. Buna rağmen İbnü's-Salâh ve Ali el-Kārî gibi âlimler bu geceyi vesile ederek ibadet, dua, zikir ve hayırlı işlerle meşgul olmayı faydalı görmüştür. Receb ayında kutlanan gecelerden biri de Miʻrac gecesidir. Miʻrac hadisesinin gerçekleşme tarihiyle ilgili farklı rivayetler bulunmakla birlikte müslümanların çoğunluğu miʻracı Receb ayının 27. gecesinde kutlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned (Arnaût), I, 231, 259; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, el-Eyyâm ve'l-leyâlî ve'ş-şühûr (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 43-44, 51-52; Ebû Nuaym, Ḥilye, Beyrut 1405, VI, 269; Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Hallâl, Feżâʾilü şehri receb (Ali el-Kārî, el-Edeb fî receb içinde, nşr. Amr Abdülmün'im), Tanta 1412/1992, s. 49-79; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 60-63, 68-69, 325; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Feżâʾilü'l-evḳāt (nşr. Adnân Abdurrahman Mecîd el-Kaysî), Mekke 1410/1990, s. 77-110; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 202-203, 361; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), II, 205-208; İbn Dihye el-Kelbî, Edâʾü mâ vecebe fî vażʿi'l-vażżâʿîn fî receb (nşr. Muhammed b. Süleyman el-Fevzân, yüksek lisans tezi, 1405), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Külliyyetü usûli'd-dîn; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Bâʿis ʿalâ inkâri'l-bidaʿ ve'l-ḥavâdis̱ (nşr. Meşhûr Hasan Selmân), Riyad 1410/1990, s. 138-239; Nevevî, Şerḥu Müslim, VIII, 38-39; XI, 168; XIII, 20, 135-137; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXIII, 132-135, 414; XXV, 290-291; İbn Receb, Leṭâʾifü'l-maʿârif fîmâ li-mevâsimi'l-ʿâm mine'l-veẓâʾif (nşr. Yâsîn M. es-Sevvâs), Dımaşk 1416/1996, s. 217-235; İbn Hacer el-Askalânî, Tebyînü'l-ʿaceb bimâ verede fî fażli receb (nşr. İbrâhim Yahyâ Ahmed), Kahire 1391/1971; Ali el-Kārî, el-Edeb fî receb (nşr. Amr Abdülmün'im), Tanta 1412/1992, s. 1-47; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Feżâʾilü'ş-şühûr ve'l-eyyâm (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 27-32; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, IV, 274-278; V, 157-159; M. Cemâleddin el-Kāsımî, Iṣlâḥu'l-mesâcid mine'l-bidaʿ ve'l-ʿavâʾid, Cezayir 1989, s. 71-72; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 76-80; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 454-462; Enîs Ferîha, Esmâʾü'l-eşhur ve'l-ʿaded ve'l-eyyâm ve tefsîru meʿânîhâ, Trablus 1988, s. 68-71; Amr Abdülmün'im, eṣ-Ṣaḥîḥ min feżâʾili's-sâʿât ve'l-eyyâm ve'ş-şühûr ve mâ übtüdiʿa fîhâ, Tanta 1413/ 1993, s. 67-68; Seyyid Abdülhâlik en-Nakvî, "Taḥḳīḳu esâmi'ş-şühûri'l-ʿArabiyye ve eyyâmi'l-üsbûʿ", S̱eḳāfetü'l-Hind, XIII/4, New Delhi 1962, s. 17-18; M. J. Kister, "Radjab is the Month of God", IOS, I (1971), s. 191-223; a.mlf., "Radjab", EI² (İng.), VIII, 373-375; Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, "Receb beyne'l-Câhiliyye ve'l-İslâm", ME, XLVIII/5 (1976), s. 603-610.

Hacı Mehmet Günay

RECEB ÇELEBİ, Çömlekçizâde

(ö. 1103/1692)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

İstanbul’da doğdu. Babası ve ilk dönemlerinde kendisi çömlekçilik işiyle uğraştığından “Çömlekçizâde” diye tanınmıştır. Bazı kaynaklarda Derviş ve Âbrîzî (ibrikçi) şeklinde de geçmektedir. İyi bir mûsiki eğitimi aldı ve sesinin güzelliği sayesinde Enderun’da başhânendeliğe kadar yükseldi. Huzurunda birçok defa okuduğu IV. Mehmed tarafından takdir edildi. Bir arşiv belgesinde başhânende ve bestekâr Receb Çelebi’nin mûsiki tâlimi için hânesine dört câriye verildiği ve masraflarına karşılık olmak üzere günlük 60 akçe ödendiği belirtilmektedir (Uzunçarşılı, XLI/161 [1977], s. 91, 99). Receb Çelebi’nin adı, XVII. yüzyılda Osmanlı sarayında Hâfız Post ve Buhûrîzâde Mustafa Itrî gibi mûsiki üstatları arasında zikredilmekte (a.g.e., XLI/161 [1977], s. 95), Mustafa Itrî kadar meşhur olduğu bildirilmektedir. Ayrıca Seyyid Nuh ve Ali Ufkî Bey gibi tanınmış mûsikişinasların çağdaşıdır. Aynı zamanda usta bir nefîrî olan Receb Çelebi pek çok öğrenci yetiştirmiştir.

Hacca gitmek için çıktığı yolculukta Mısır yakınlarında iken 1103’te (1692) gemide vefat ettiği ve cesedinin denize atıldığı belirtilmektedir (Atrabü’l-âsâr [nşr. M. Veled İzbudak], sy. 6 [1311], s. 280). Ölümüyle ilgili olarak bazı kaynaklarda farklı tarihler verilmektedir. Mehmet Suphi Ezgi’nin, “İştiharı IV. Mehmed zamanıdır” dedikten sonra eserinde vefat yılını 1003 (1595) olarak kaydetmesi (Nazarî-Amelî Türk Musikisi, IV, 33) bir matbaa hatası olmalıdır. Ayrıca Yılmaz Öztuna onun 1701 (BTMA, II, 222), Nazmi Özalp 1710’da (Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 409) öldüğünü belirtmekte,

bu tarih Atrabü’l-âsâr’ın İstanbul kütüphanelerindeki sekiz nüshasında 1103 (1692), bir nüshada 1113 (1701) olarak zikredilmektedir (Şeyhülislâm Esad Efendi [haz. Hakkı Tekin], s. 88).

Receb Çelebi’nin dinî ve din dışı saz ve söz eseri olarak 1000 civarında

bestesi olduğu bildirilmekteyse de bunlardan çok azı günümüze ulaşmıştır. Öztuna peşrev, beste ve semâi formlarında toplam sekiz adet eserini sıralamaktadır (BTMA, II, 222), Suphi Ezgi de uşşak makamındaki nakış yürük semâisinin notasını vermektedir (Nazarî-Amelî Türk Musikisi, III, 206-209).

BİBLİYOGRAFYA

Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 19a-b; a.e. (nşr. Mehmed Veled İzbudak, Mekteb Mecmuası içinde), sy. 6, İstanbul 1311, s. 280; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-53, III, 171, 206-209; IV, 33; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 54, 85-87; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 150; a.mlf., "Osmanlılar Zamanında Musiki Hayatı", TTK Belleten, XLI /161 (1977), s. 79-114; Şeyhülislâm Esad Efendi ve Atrabü'l-âsâr fî Tezkireti urefâi'l-edvâr Adlı Eseri (haz. Hakkı Tekin, yüksek lisans tezi, 1993), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 409; Öztuna, BTMA, II, 222.

Hasan Aksoy

RECEB PAŞA, Müşir

(1842-1908)

Osmanlı kumandanı, vali.

Manastır'ın Debre vilâyetine bağlı Mat kazasının Hoca köyünde doğdu. İlk eğitiminin ardından askerî liseden mezun oldu ve merkezi Bağdat'ta bulunan Altıncı Ordu'da göreve başladı (1864). On bir yıl Bağdat'ta kaldıktan sonra piyade miralayı olarak Üçüncü Ordu'ya tayin edildi. Mirlivâ rütbesiyle 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'na katıldı. Hersek bölgesinde Karadağlılar'la yapılan savaşta gösterdiği başarılardan dolayı Mecîdî nişanı ile ödüllendirildi. Eski Zağra'nın işgalden kurtarılmasında ve Şıpka muharebelerinde büyük yararlılıklar gösterdi. Daha sonra ferik rütbesiyle Orhâniye Fırkası'nda görevlendirildi (3 Aralık 1877). Doksanüç Harbi'nin ardından Yanya bölgesinde güvenliği sağlamaya çalıştı. Altıncı Ordu meclis reisliğine tayin edildi (22 Eylül 1879) ve aynı ordunun kumandanlığını vekâleten yürüttü. Daha sonra Üçüncü Ordu 6. Fırka Komutanlığı'na getirildi (19 Mayıs 1881). Daha sonra müşir oldu (19 Ağustos 1886). Üçüncü Ordu'ya bağlı bulunan Selânik Kosova ve Havalisi Umum komutanlığı boyunca (1886-1889) Yunan, Bulgar ve Karadağlılar'ın sebep olduğu karışıklıklarla uğraştı. Kosova bölgesinde asayişi sağladı. Sınır ihlâlleri ve eşkıyalık eylemlerini önemli ölçüde azalttı. Derviş Paşa'nın girişimleriyle Beşinci Ordu müşirliğine getirildi (24 Nisan 1889). Bu görevinde özellikle kıyı bölgelerin güvenliğinin sağlanması için karakol, kale inşaatı, yeni silâhların temini ve gerekli yerlere yerleştirilmesi gibi çalışmalar yaptı. Bu arada merkezî idareye karşı gelen ve kendi aralarında da çatışmakta olan Suriye'nin Havran bölgesindeki Dürzîler'in yol açtığı olayları önlemeye çalıştı. Bağdat ve çevresinde meydana gelen karışıklıkların artması üzerine Altıncı Ordu müşirliğine tayin edildi (22 Şubat 1891). Yedi yıl boyunca bölgedeki karışıklıkları önemli ölçüde azalttığı gibi halkın büyük ölçüde teveccühünü kazandı. Ardından Trablusgarp'a gönderildi (2 Temmuz 1898).

Receb Paşa, Trablusgarp'taki fırka komutanlığı (1898-1908) ve vali

vekilliği (1904-1908) sırasındaki icraatı ile şöhret buldu. İtalya uzun süreden beri Trablusgarp'ı ele geçirmek için çalışmaktaydı ve Trablusgarp limanlarında deniz ticaretini büyük ölçüde elinde bulundurmaktaydı. Trablusgarp ve Bingazi'de kurduğu Banco di Roma aracılığıyla büyük araziler satın alıyordu. Başta Receb Paşa olmak üzere kendi emellerine engel olmaya çalışan bölge yöneticileri üzerinde sürekli baskı oluşturarak Osmanlı hükümeti nezdinde şikâyette bulunuyordu. Receb Paşa İtalyanlar'la mücadele edip gizli faaliyetlerini İstanbul'a bildiriyor ve gerekli tedbirlerin alınması için büyük gayret gösteriyordu. Bu arada başta silâhların yenilenmesi ve halka silâh dağıtılması olmak üzere dış tehditlere karşı caydırıcı tedbirler aldı. Denizden gelecek saldırılara karşı muhtelif yerlerde istihkâmlar kurulması için gayret gösterdi. Banco di Roma'nın gayrı meşrû yollarla arazi alma faaliyetlerini önlemeye çalıştı ve bankanın Trablusgarp-Bingazi'de şube açmasına engel oldu. Osmanlı hükümetinin bankanın Trablusgarp'ta şube açmasına izin vermesi üzerine Ziraat Bankası'nın burada daha aktif olması için gayret gösterdi ve halkın arazilerini Banco di Roma'ya kaptırmaması için mücadele etti. Receb Paşa'nın bu çabaları İtalyanlar üzerinde etki yaptığı gibi bölgenin işgalini de geciktirdi. Ancak onun buradan ayrılmasından kısa bir süre sonra Trablusgarp İtalyanlar tarafından işgal edildi.

Receb Paşa'nın bölgeye sürgün olarak gönderilen insanlara iyi davranması, onları Trablusgarp'ta tutması ve çeşitli görevlerde istihdam etmesi İttihat ve Terakkî Cemiyeti üzerinde büyük etki yaptı ve Osmanlı inkılâpçı aydınları arasında tanınmasına vesile oldu. 1902'de girişilen II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi planında Receb Paşa'nın da adı geçti. Prens Sabahaddin, İsmâil Kemal ve Fazlı beylerin içinde yer aldığı bu plana göre Receb Paşa, Trablusgarp'tan göndereceği askerlerle harekâta destek olacaktı; ancak paşanın son anda vazgeçmesi üzerine plan neticesiz kaldı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra 14 Ağustos 1908'de İstanbul'a gelen Receb Paşa büyük bir törenle karşılandı. II. Abdülhamid'in karşı çıkmasına rağmen İttihatçılar'ın baskısıyla Harbiye nâzırlığına tayin edildi (15 Ağustos). Ancak bir gün sonra geçirdiği kalp krizi sonucu öldü. Paşanın II. Abdülhamid tarafından öldürüldüğü şâyiaları büyük tepkilere yol açtıysa da yapılan otopside bunun asılsız olduğu ortaya çıktı. Dürüst kişiliğiyle tanınan ve ailesine herhangi bir miras kalmayan Receb Paşa'nın cenaze masrafları devlet tarafından

karşılanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Askerî, nr. 1, 2, 24, 29, 29-1, 29-2, 29-3, 29-4; BA, İrade-Dahiliye, nr. 16-1, 16-2, 108, 45457, 49022, 60507/1, 60507/2, 61638, 61967, 64300, 69031, 69031/A, 73848, 74557, 78897-1, 78897-2, 78898, 78909, 84212, 85230, 96326, 96380-1, 96380-2, 96894-1, 96894-2, 96962, 97852, 98186, 98412, 100552-1, 100552-2, 101061, 102036; BA, İrade-Hususi, nr. 108; BA, İrade-Taltif, nr. 30; ATASE Arşivi, Osmanlı Rus Savaşı Fonu, ORH-I, II, III, IV, V, VI, VII; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 36, 51, 197, 270-271, 296, 322-324, 332; Ali [Basiretçi], Yıldızın Hatası Devleti Aliyye ve Rusya Muharebesi 1293, İstanbul 1324, s. 29-42, 50; Ahmed Saib, Son Osmanlı-Rus Muhârebesi, Kahire 1327, s. 7, 52-57, 75; Süleyman Külçe, Osmanlı Tarihinde Arnavutluk, İzmir 1944, s. 128, 241-246; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, s. 154, 163, 165, 180, 182; Ali Cevat, İkinci Meşrutiyetin İlânı ve Otuzbir Mart Hadisesi (haz. Faik Reşit Unat), Ankara 1985, s. 8-9, 10-11, 166; Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911), Ankara 1995, s. 136, 137, 145; İsrafil Kurtcephe, Türk-İtalyan İlişkileri (1911-1916), Ankara 1995, s. 11-12, 14-15, 19-23; Özcan Mert, "Osmanlı Belgelerine Göre Banco di Roma'nın Trablusgarp'taki Faaliyetleri", TTK Belleten, LI/200 (1987), s. 831-832, 836-842; Ali İhsan Gencer - Nedim İpek, "1877-1878 Osmanlı Rus Harbi Rumeli Cephesi Vesikaları (Temmuz 1877)", TTK Belgeler, XV/19 (1993), s. 206; El-Kilani Tuati El-Kilani, "II. Abdülhamid Döneminde Trablusgarb Vilayeti ve Mehmed Kâmil Paşa Layihası", TTK Bildiriler, XII (1994), IV, 1569-1577.

Abdünnasır Yiner

RECEBİYYE

(bk. ATÎRE).

RECEC

(رجج)

Rebîülâhir, cemâziyelevvel ve cemâziyelâhir aylarının kısaltmasından meydana gelmiş olup kapıkuluna üç ayda bir verilen maaşın (mevâcib) söz konusu zaman dilimine işaret eden bir malî terim

(bk. MEVÂCİB).

RECEZ

(الرجز)

Aruz sisteminde bir bahir adı.

Halîl b. Ahmed’in aruz sisteminde “müctelibe” denilen üçüncü dâiredeki üç bahirden (hezec, recez, remel) ikincisi olup genel sıralamada yedinci bahirdir. Tef‘ileleri yedi harflidir (sübâiyye). İllet ve zihaf kaidelerinin uygulanmadığı nazarî şekli, iki hafif sebeple (تَفْ +مُسْ) bir mecmû‘ vetidden (عِلُنْ) oluşan müstef‘ilün (- -˘-) tef‘ilesinin altı defa tekrarlanmasıyla meydana gelir. Cevherî’nin sıralamasına göre ise recez, “müfredât” denilen ve bir tek tef‘ilenin belli sayılarda tekrarıyla oluşan bahirler arasında yer alır (Kitâbü ʿArûżi’l-varaḳa, s. 55).

Recez, kelime mânası itibariyle develerin sağrısında beliren ve kalkarken ayaklarının titremesine sebep olan bir hastalık adıdır (Lisânü’l-ʿArab, “rcz” md.). İllet ve zihaf kaidelerine çokça mâruz kalması sebebiyle uğradığı sarsıntı ve değişiklikler yüzünden bahre Halîl b. Ahmed tarafından bu ad verilmiştir (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 270-271). Çünkü recez bahrinde bir tam beytin, mısralarından birer tef‘ile (cüz’) kaybedip meczû’ (المجزوء) beyit, şatr kaybedip meştûr (المشتور) beyit ve nihayet şatr bünyesinden de cüz kaybederek menhûk (المنهوك) (güçsüz) adı verilen beyit çeşitlerine dönüşmesi gibi yoğun değişiklikler görülebilir.

Kadîm mânasıyla recez, nazım ve mûsikiyle alâkalı bir terim olup eski Araplar’ın “kasîd, remel, recez” diye adlandırdıkları belirli konulara tahsis edilmiş şiir nevilerinden birinin adıdır (Ahfeş el-Evsat, s. 68). Bu mânada recez, aynı adı taşıyan bahrin üçüncü ve dördüncü aruzlarıyla nazmedilen, bir beytin yarısı kadar veya daha kısa olan beyit şekilleriyle (meştûr ve menhûk beyitler) söylenmiş şiirlerdir. Çarşı ve pazarlarda günlük çalışmalar sırasındaki terennümler ve deveci ezgileri (ḥudâ’ / ḥidâ’), savaş alanında yapılan atışma, sataşma ve meydan okumalar, kadınların savaşçılara yönelik teşvik veya serzeniş şiirleri, çocuklara söylenen oyun şarkıları ve ninniler hep bu şekilde dile getirilmiştir. Bu sebeple Arap halk şiirinin başlangıcının

“mûcez” adı verilen vezinsiz fakat secili nesir veya recez olduğu kabul edilir (bk. HALK EDEBİYATI). Arap şiirinin en eski örneklerinde görülen, ritim bakımından çok değişken, fakat nazmı kolay bir vezin şekli niteliği taşıyan, aslında halk şiirlerinin vezni olup özellikle Câhiliye şairlerinin çok kullandıkları recezler genelde âni ilhamların ve irticâlî ifadelerin ürünüdür; bu sebeple zamanımıza pek az örnekleri gelmiştir. Başlangıçta yüksek sanat şekli sayılmayan recez, Câhiliye devri şiir geleneğinin devam ettiği I. (VII.) yüzyılın ilk yarısında da diğerinin adı “kasîd” olan en eski iki nazım çeşidinden biri durumundaydı. Bununla birlikte I. (VII.) yüzyıldan sonra artık recez de dâhilî bir plana sahip bulunan kaside gibi uzun şiirler halinde nazmedilmeye başlandı. Bu yeni tip recez kasidelerine “urcûze”, böyle şiirler nazmeden şaire de “râciz” (reccâz) denildi. Râcizlerin ilki Ağleb el-İclî (ö. 21/642), en tanınmışları da Accâc ile (ö. 97/715-16) 400 beyitlik urcûzesi olan oğlu Ru‘be’dir.

Recez, Abbâsîler devrinin başlarından itibaren daha çok hikâye, fıkra, tarih, belâgat, aruz, sarf-nahiv, hadis terimleri, siyer, akaid ve fıkıh gibi bilimsel konuların anlatıldığı didaktik manzumelerde kullanılmaya başlandı. Kadîm Arap şiirinde recez bahrinde nazmedilen, her beyti kendi arasında kafiyeli olduğundan bağımsız bir kafiye düzenine sahip bulunan “müzdevice” (çift) veya “müzdevic şiir” denilen form, uzun manzum eserler ve özellikle didaktik manzumeler yazılırken kafiye bulma kolaylığı sağladığından zamanla mesnevi tarzının doğmasına sebep olmuştur. Arap şiirinde halk şarkılarını andıran eski recez örnekleri, manzum hikâye anlatma geleneğinden bu yana zaman içinde tabii bir gelişme göstermiş, Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs, Ebü’l-Atâhiye ve İbnü’l-Mu‘tez gibi şairler de eserlerinde bu tarzı kullanmışlardır. Ayrıca urcûze formu gazâ ve fetihler dolayısıyla tarihî-destanî konularda yüzlerce beyitlik şiir yazımına imkân verdiğinden rağbet gören bir nazım şekli olmuştur. İbnü’l-Hebbâriyye’nin Kelîle ve Dimne tarzında kaleme aldığı eṣ-Ṣâdiḥ ve’l-bâġım adlı 2000 beyitlik urcûzesi, İbn Abdürabbih’in Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman’ın 300-322 (912-934) yılları arasında yaptığı savaşları anlattığı 445 beyitlik urcûzesi, Nu‘mân b. Muhammed’in imâmet konusunu ele alan 2375 beyitlik urcûzesi (el-urcûzetü’l-muhtâre), İbnü’l-Mütefennin’in miras hukukuna dair el-Urcûzetü’r-Raḥbiyye/Buġyetü’l-bâḥiṯ adlı manzumesi, İbnü’l-Mu’tezz’in 417-420 beyitlik Urcûze fî târîḫi’l-Muʿtez-Billâh adlı manzumesi bunlar arasında sayılabilir.

Aruza dair klasik kitaplarda ve bunlara muhteva bakımından bağlı kalan yeni eserlerde dört aruz ve beş darbdan oluşan recez vezninin klasik vezin grupları şöyledir: A) Tam beyit (her iki mısrada üçer cüz mevcut), a) I. aruz (sahih) ve 1. darb (sahih) ile: - -˘- /- -˘- / - -˘- // - -˘- / - -˘- /- - ˘- (müstef‘ilün). b) I. aruz (sahih) ve 2. darb (maktû‘ = son mecmû‘ vetidin sâkin harfi atılıp bir önceki harfi sükûnlanmış şekli) ile: - -˘- /- -˘- / - -˘- // - -˘- /- -˘- /- - - (mef‘ûlün). B) Meczû‘ beyit (her iki şatırdan birer cüz eksilmiş), II. aruz (sahih) ve 3. darb (sahih) şekli ile: - -˘- /- -˘- // - -˘- /- -˘- C) Meştûr beyit (bir şatr / mısra eksilmiş), III. aruz (sahih) ve 4. darb (sahih) cüzlerinin çakışmış (birleşmiş) şekli ile: - -˘- /- -˘- / - -˘- D) Menhûk beyit (2/3 nisbetinde eksilmiş), IV. aruz (sahih) ve 5. darb (sahih) cüzlerinin çakışmış (birleşmiş) şekli ile: - -˘- / - -˘-

Haşiv, aruz ve darb cüzlerindeki bütün müstef‘ilün (- -˘-) ler, ikinci sâkin harfin hazfi (ḫabn) ile mefâilün (˘-˘-); dördüncü sâkin harfin hazfi (tayy) ile müfteilün (-˘˘-) ve ḫabl (habn + tayy) ile feiletün (˘˘˘-) ve I. aruzun 2. darbı olan mef‘ûlün (- - -) ise, ḫabn ile feûlün (˘- -) şekillerine dönüşebilir. Cevherî’ye göre muktedab, münserih bahirlerinin aslı recezdir.

Nazım tekniğinde sanatkârların yaptıkları yenilikleri de içeren bazı eserlerde bu bahrin başka vezin grupları da yer almaktadır. Celâl el-Hanefî’nin tesbit ettiği kırk üç vezin grubu illet ve zihaf kaidelerinin uygulanmış şekilleriyle toplu olarak aşağıda verilmiştir (el-ʿArûż, s. 495-553):

¥ ¥˘- / ¥ ¥˘- /¥ ¥˘- // ¥ ¥˘- / ¥ ¥˘- /¥ ¥˘- (¥ - -) (- - =) (- -) (mef‘ûlün) (mef‘ûlân) (fa‘lün)

¥ ¥˘- / ¥ ¥˘- /¥ - - (- - =) (- -) // ¥ ¥˘- / ¥ ¥˘- /¥ - - (- - =) (- -)

¥ ¥˘- / ¥ ¥˘- (- - =) (- - -) // ¥ ¥˘- / - -˘- - (¥ - -) (- - =) (- -) (- =) (müstef‘ilâtün) (fa‘lân)

¥ ¥˘- / ¥ ¥˘- /¥ ¥˘- // ¥ ¥˘- / ¥ ¥˘- (- -˘- -) (- - -) (- - =) (- -) (- =)

¥ ¥˘- / ¥ ¥˘- // ¥ ¥˘- / ¥ ¥˘- /¥ ¥˘-

¥ ¥˘- / ¥ ¥˘- /¥ ¥˘= // ¥ ¥˘- / ¥ ¥˘- /- -˘=

¥ ¥˘- / ¥ ¥˘= (- - -) (- - =) (- -) (- =) // - -˘- - (- -˘- =) (müstef‘ilâtân).

İran ve Türk edebiyatlarında bu bahrin kullanılan şekilleri için aruza dair eserlerde pek çok vezin sayılır, ancak bunların bir kısmı çok yayılmamış denemelerin ürünleri, bir kısmı ise bazı vezin kalıpları için sunî olarak üretilmiş örneklerdir. Her iki edebiyatta da Arap aruzundaki altı ve dört tef‘ileli beyitler yanında (yk. bk. A, tam beytin, a ve b şıkları) sekiz tef‘ileden kurulu şekiller de (- -˘- /- -˘- /- -˘- /- -˘- //) vardır. Burada da bütün müstef‘ilün (- -˘-) lerin yerini, müfteilün (- ˘˘-) veya mefâilün (˘-˘-) tef‘ileleri birbirini aynen veya nöbetleşe takip ederek alabilir. Bu durum, hemen bütün bahirlerde İran nazmına nazaran tamamıyla sadeleştirilmiş şekillerin tercih edildiği Türk nazmında daha yaygın olarak kullanılır. Diğer taraftan mef‘ûlün (- - -) ve onun yerini alan feûlün (˘- -) genelde mısra, nâdiren beyit sonunda bulunursa da Türk nazmında pek görülmez. Ayrıca Nef‘î’nin, “Esti nesîm-i nevbahâr, açıldı güller subh-dem / Açsın bizim de gönlümüz, sâkî meded sun câm-ı cem” dizeleriyle başlayan meşhur bahar kasidesinde olduğu gibi sekiz tef‘ileli beyitlerin mısraları iki eşit kısım halinde iç kafiyelerle örülmüş olan recez vezin şekilleri vardır ki buna Türk şiirinde “musammat” denilir. Recez, Türk şiirinde başlangıçta sık rastlanan bir bahir olmasına karşılık IX. (XV.) yüzyıldan sonra gittikçe az kullanılmış ve müstef‘ilün (- - ˘-) ile müfteilün (-˘˘-) yerine mefâilün (˘-˘-) tef‘ilelerinden kurulu şekiller tercih edilmiştir. Muhammed Tevfik el-Bekrî, Erâcîzü’l-ʿArab (Kahire 1313) adlı bir monografi yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü’l-ʿAyn (nşr. M. Hasan Bükâî), Kum 1414/1993, s. 302; Ahfeş el-Evsat, Kitâbü’l-Ḳavâfî (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1390/1970, s. 68; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, V, 451-461; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûżi’l-varaḳa (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke

1406/1985, s. 55, 75-79; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 270 vd.; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/ 1979, s. 113-129; İbnü'd-Demâmînî, el-ʿUyûnü'l-ġāmize (nşr. Hasan Abdullah Hassânî), Kahire 1415/1994, s. 182-189; İbn Ebû Şeneb, Tuḥfetü'l-edeb, Paris 1954, s. 53-59; Safâ Hulûsî, Fennü't-taḳṭîʿi'ş-şiʿrî ve'l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 121-130; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 64-70; a.mlf., "Arûz", DİA, III, 428-430; a.mlf., "Bahir", a.e., IV, 484; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1977-78, s. 486-572; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü'ş-şuʿarâʾ, Halep 1410/1990, s. 79-86; Halûk İpekten, Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul 1994, s. 188-199; Weil, "Arûz", İA, I, 626; A. Schade - [Nihad M. Çetin], "Recez", a.e., IX, 657-663; G. Meredith-Owens, "ʿArūḍ", EI² (İng.), I, 677.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

RECÎ‘ VAK‘ASI

(وقعة الرجيع)

Adal ve Kāre kabilelerinin kendilerine İslâm'ı öğretmek için davet ettikleri heyete düzenledikleri suikast (4/625).

Uhud Gazvesi'nden sonra Benî Hüzeyl'in bir kolu olan Benî Lihyân kabilesinin reisi Hâlid b. Süfyân (veya Süfyân b. Hâlid), Medine'ye saldırı hazırlığına girişerek komşu kabilelerden asker toplamaya başladı. Durumu öğrenen Hz. Peygamber, Hâlid b. Süfyân'ı ortadan kaldırması için Abdullah b. Üneys el-Cühenî'yi görevlendirdi. Abdullah, Hâlid'i Urene vadisinde pusuya düşürüp öldürdü, böylece Medine'ye saldırı tehdidi ortadan kalktı. Bu olay Benî Lihyân'ın müslümanlara karşı düşmanlığını daha da arttırdı. Kabilenin bazı mensupları akrabaları olan Adal ve Kāre kabilelerine giderek onlarla birlikte müslümanlardan öç almak için bir plan hazırladılar. Buna göre Adal ve Kāre, Resûl-i Ekrem'e bir heyet yollayıp kendilerine İslâm'ı öğretecek kimselerin gönderilmesini isteyecekler, bunların bir kısmını Hâlid'in intikamını almak için öldürecek, diğerlerini de Bedir ve Uhud'da yakınları öldürülen Mekkeli müşriklere satacaklardı (Vâkıdî, I, 354). Hâlid'in öldürülmesinden bir ay sonra Adal ve Kāre'den altı yedi kişilik bir heyet Medine'ye geldi. Resûlullah onların isteklerini kabul ederek 4. yılı Safer ayında (Temmuz 625) altı, yedi veya on kişilik bir heyeti kendileriyle birlikte gönderdi. Heyet müslüman olduklarını ilân eden bu kabilelere İslâmiyet'i öğretecek, onlardan zekât toplayacak (Belâzürî, I, 482), ayrıca Mekke yakınlarına kadar giderek Kureyş müşrikleri hakkında bilgi edinecekti (Buhârî, "Meġāzî", 28; Vâkıdî, I, 354).

Mersed b. Ebû Mersed veya Âsım b. Sâbit'in başkanlığındaki heyette Hâlid b. Bükeyr, Hubeyb b. Adî, Zeyd b. Desine, Abdullah b. Târık ve Muattib b. Ubeyd'in bulunduğu kaydedilmektedir (a.g.e., I, 355; İbn Hişâm, III, 124). Mersed b. Ebû Mersed veya Âsım b. Sâbit Seriyyesi adıyla da bilinen ve geceleri yürüyüp gündüzleri gizlenen heyet, Mekke ile Usfân arasında Hüzeyl kabilesine ait Hedâ bölgesinde Recî‘ suyu yanında konakladığında Lihyânoğulları'ndan 100 kişilik bir birlik tarafından kuşatıldı. Müşrikler

bunlara teslim oldukları takdirde kendilerine bir zarar vermeyeceklerini, Mekkeliler'den fidye almak için böyle davrandıklarını söylediler. Ancak onlar bu teklifi kabul etmeyip çarpışmaya girdiler. Mersed, Âsım, Hâlid ve Muattib şehid olunca Hubeyb, Zeyd ve Abdullah öldürülmeyeceklerine dair söz aldıktan sonra çıktıkları tepeden inerek teslim oldular. Mekke'ye götürülmek üzere yola çıkarılan bu üç sahâbîden Abdullah bağlı olduğu ipten kurtulup kılıcını çekerek mücadeleye giriştiyse de taşa tutularak şehid edildi. Hubeyb ile Zeyd, Mekke'ye götürülüp Bedir'de öldürülen yakınlarının intikamını almak isteyen Mekkeliler'e satıldı. Hubeyb ile Zeyd kendilerine yapılan baskılara rağmen İslâmiyet'ten dönmeyi reddettiler ve bir süre Mekke'de hapsedildikten sonra

harem sınırları dışındaki Ten'îm (Ye'cec) mevkiine götürülüp şehid edildiler.

Hz. Peygamber, Recî' Vak'ası'ndan sonra Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi Cebbâr b. Sahr el-Ensârî (veya Seleme b. Eslem) ile birlikte, bazı kaynaklara göre ise Zübeyr b. Avvâm ile Mikdâd b. Amr'ı (Esved) öldürüldükleri yerde teşhir edilen Hubeyb b. Adî'nin cesedini defnetmeleri ve kendisine karşı suikast hazırlıkları içinde bulunan (Taberî, II, 542) Ebû Süfyân'ı cezalandırmaları için Mekke'ye gönderdi. Amr b. Ümeyye Seriyyesi adıyla bilinen bu seferde Amr arkadaşıyla birlikte gizlice şehre girerek Hubeyb'in cesedini defnetti ve Mekkeli bir casusu esir alıp Medine'ye döndü.

Vâkıdî, Recî' ve Bi'rimaûne ile ilgili haberlerin aynı gece Resûl-i Ekrem'e ulaştığını kaydeder (el-Meġāzî, I, 349). Her iki olaydan büyük üzüntü duyan Hz. Peygamber otuz veya kırk gün süreyle sabah namazlarında (bazı rivayetlerde beş vakit namazda) bu facialara yol açan kabilelere beddua etmiştir. Hassân b. Sâbit, Recî' Vak'ası'nda şehid olanlar için bir mersiye söylemiş ve kendilerine gönderilen heyete ihanet eden Lihyânoğulları'nı hicvetmiştir (İbn Hişâm, III, 131-136). Bakara sûresinin 204-207. âyetlerinin, Recî' Vak'ası hakkında nâzil olduğu rivayet edilir (İbn Hişâm, III, 129-131; Kurtubî, III, 15).

Recî' Vak'ası'nın meydana geldiği yer, bugün Mekke-Medine eski yolu üzerinde, Usfân'a gelmeden 15 km. sağ taraftaki vadiden 5 km. kadar

içeridedir.

Hz. Peygamber bu olaydan iki yıl sonra Lihyânoğulları'nı cezalandırmak için bir sefer düzenledi. Benî Lihyân Gazvesi adı verilen bu seferi önceden haber alan kabile mensupları dağlara çekildiler. Onların topraklarında iki gün kalan Resûl-i Ekrem Medine'ye döndü (6/627).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 294; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 349, 354-358; II, 658; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, III, 123-136, 278; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, II, 42-43; III, 347; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 43-45; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 482; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 538-542; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 80; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 15; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), VII, 379-380; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, İstanbul 1302, I, 511-513; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma‘rife), III, 157-166; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, VI, 63-83; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, IV, 110; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 412.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

REC‘İYYE

(bk. İRTİCA).

RECM

(الرجم)

Zina suçunu işleyenlere belli durumlarda uygulanan bir ceza

(bk. ZİNA).

RED

(الردّ)

İslâm miras hukukunda belirli hisse sahiplerinden artan payların yine onlara paylaştırılmasını ifade eden bir terim.

Sözlükte “geri verme, geri çevirme” anlamına gelen redd kelimesi belirli pay sahiplerinin (ashâbü’l-ferâiz) mirastan paylarını almalarından sonra artan miktarın -asabenin bulunmaması sebebiyle-payları oranında yine onlara dağıtılmasını ifade eder. Böyle bir durumun ortaya çıktığı miras meselesine reddiyye denir. Hz. Ali ve Abdullah b. Mes‘ûd gibi birçok sahâbînin red usulünü kabul ettiği nakledilmiş, Hanefî ve Hanbelî mezhepleri de bu görüşü benimsemiştir. “Allah’ın kitabına göre yakın akrabalar birbirlerine -vâris olmaya-daha uygundur” âyetinin (el-Enfâl 8/75) genel hükmü Resûl-i Ekrem’in, hastalığı sebebiyle ziyaret ettiği Sa‘d b. Ebû Vakkās’ın, “Ey Allah’ın elçisi! Benim kızımdan başka mirasçım yok” demesini hatalı görmemesi (Buhârî, “Ferâ᾿iż”, 6; Müslim, “Vaṣiyyet”, 5-8) ve, “Ey Allah’ın resulü! Anneme bir câriye hediye etmiştim, annem vefat etti ve câriyeyi miras bıraktı” diyen bir kadına, “Sen sevabını aldın. Câriyeyi de Allah miras yoluyla sana geri gönderdi” (Müslim, “Ṣıyâm”, 157; Ebû Dâvûd, “Veṣâyâ”, 12) cevabını vermesi red usulünün delilleri arasında sayılmıştır. Zira tek başına mirasçı olan kızın hissesi yarım olduğu halde belirtilen örneklerde Hz. Peygamber terekenin tamamının kıza verileceğine hükmetmiştir. Meselâ anne ve kız mirasçı oldukları takdirde annenin hissesi altıda bir, kızın hissesi altıda üç, anne ile kızın hisselerinin toplamı altıda dört olup kalan iki hisse de bu mirasçılara hisseleri oranında red yoluyla verilir. Bu durumda payların toplamı ortak payda kabul edilip tereke altı hisseye değil dört hisseye bölünür; anne dörtte bir, kız da dörtte üç hisse alır. Bu yöntemle anne ve kız artan kısmı hisseleri oranında paylaşarak terekenin tamamına sahip olup aslında kendileri için belirlenen paylarından fazlasını almış olurlar.

Hz. Ali ve Abdullah b. Mes‘ûd ile Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre eşler için red usulü söz konusu değildir. Hz. Osman ve Câbir b. Zeyd’e göre

ise red usulü eşler için de geçerlidir. Eşler paylar toplamının paydadan fazla olması (avl) sebebiyle diğer mirasçılar gibi belirli paylarından daha az aldıklarına göre bu durumda da red usulüne göre belirli paylarından fazlasını almalıdırlar; zira zarara ortak olanın kâra da ortak olması gerekir. Sahâbeden Zeyd b. Sâbit ile Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre red usulü kabul edilmemiş, pay sahiplerinin paylarından artan kısmın beytülmâle intikal edeceğine hükmedilmiştir.

Bu görüşün gerekçeleri şöyle özetlenebilir: Kur'an ve Sünnet'te hisseleri belirlenmiş pay sahiplerine bundan fazlasını vermek nassın hükmüne aykırıdır. İslâm hukukunda mirasçılık hısımlık ve din birliği olmak üzere iki sebebe dayanır. Aralarında kan veya evlilik bağı bulunanların bu sebeple belirli hisselerini almalarından sonra bu sıfatla başka bir alacakları kalmayıp arta kalan kısım din birliği sebebiyle bütün müslümanların ortak hissesi olur ve bu konuda alacaklı olan müslümanları beytülmâl temsil eder. Red usulünü benimseyen Hanefî ve Hanbelîler bu gerekçeleri eleştirirken hısım olmayan müslümanların ölen kişiye yakınlığının sadece din yönünden, hısım olanların ölene yakınlığının hem din hem hısımlık yönünden olduğunu, dolayısıyla ölene iki yönden yakın olan hısımların terekeden artan miktarı alma hususunda diğer müminlere göre öncelik hakkına sahip olduğunu belirtirler. Şu var ki III. (IX.) yüzyıldan itibaren Mâlikîler ve IV. (X.) yüzyıldan itibaren Şâfiîler de beytülmâlin düzeninin bozulup kamu malının adaletlice dağıtılmadığı gerekçesiyle red usulünü kabul etmiş ve dört mezhebin uygulaması bu yönde olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsûṭ, VII, 272; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 322; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1989, IX, 48-50; Osman b. Ali ez-Zeylâî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, VI, 247; Cürcânî, Şerḥu'l-Ferâʾiżi's-Sirâciyye, Kahire, ts. (Matbaatü Ferecullah Zekî), s. 238; Haccâvî, el-İḳnâʿ, Kahire, ts., III, 93; Şemseddin er-Remlî,

Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VI, 12; Ebü'l-Yakzân Atıyye el-Cübûrî, Ḥükmü'l-mîrâs̱ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Bağdad 1388/1969, s. 161; Bilmen, Kamus2, V, 343; M. Ebû Zehre, Aḥkâmü't-terikât ve'l-mevârîs̱, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 197; Ali Himmet Berki, İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal (s.nşr. İrfan Yücel), Ankara 1986, s. 85; Hamza Aktan, Mukayeseli İslâm Miras Hukuku, İstanbul 1991.

Hamza Aktan

er-RED ale'l-CEHMİYYE

(bk. el-İHTİLÂF fi'l-LAFZ).

er-RED ale’l-CEHMİYYE

(الردّ على الجهنيّة)

Osman b. Saîd ed-Dârimî’nin (ö. 280/894) bazı ilâhî sıfatlarla kader ve Kur’an’ın mahlûk oluşu konularında Cehmiyye ve Mu‘tezile’nin görüşlerini eleştirdiği eseri.

Eser, tabakat kitaplarının yanı sıra bibliyografik eserlerde de Dârimî’ye nisbet edilmektedir (Sübkî, II, 204; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 838). Mukaddimeden sonra on beş bab olarak düzenlenen kitabın muhtevasını dört bölüm halinde incelemek mümkündür. Selefiyye ile kelâm âlimleri arasında yorumlanması konusunda tartışmalar bulunan haberî sıfatların ve Kur’an’ın ezelî (gayri mahlûk) olduğuna işaret eden ifadelerin yer aldığı mukaddimede Basra’da Ca‘d b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Horasan’da Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745-46) ortaya çıkışına kadar müslümanlar arasında inanç esaslarına yönelik farklı bir görüşün bulunmadığı belirtilir. Müellif, eserini müslümanlara zarar verebilecek bu tür ihtilâfların etkisini yok etmek amacıyla kaleme aldığını kaydeder (s. 23); ardından Hz. Peygamber’in, ashap ve tâbiînin bu konudaki bazı uyarılarına yer verir. Eserin birinci bölümünde biri Kur’an’da, diğeri hadiste zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen istivâ ve nüzûl sıfatları üzerinde durulur. Kur’an’da ilâhî istivâ yedi âyette arşa (Selefiyye’ye göre Allah’ın arş denen yerde bulunması, kelâmcılara göre kâinatı hâkimiyeti altında tutması anlamında), iki âyette de semaya nisbet edilmiştir (semada bulunması veya onu düzenlemesi; bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “svy” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “svy” md.). Müellif, istivâ kavramına konu teşkil eden arşın maddî bir mekândan ibaret olduğunu ispata çalışmış, Allah’ın orada istivâ etmesinin ikamet etmesi anlamına geldiğini ileri sümüş, bunu kanıtlamak için bazı âyetlerin işaretleriyle genelde zayıf olan veya konuyla doğrudan ilgisi bulunmayan rivayetleri zikretmiştir. Daha sonra bazı hadislerde Allah’a nisbet edilen nüzûl (yukarıdan aşağıya inme) kavramı üzerinde durulmuş ve bunun, kelâm âlimlerinin söylediği gibi rahmetinin veya meleklerinin inmesi değil kendisinin arştan aşağıya gelmesi olduğunu ileri sürmüştür. İkinci bölümde âhiret hayatında müminlerin Allah’ı görmesi (rü’yetullah) konusu

işlenmektedir. Müellifin bu konudaki muhaliflerinin Mu‘tezile olduğu bilinmektedir. Üçüncü bölüm kadere ayrılmıştır. Bu meselede de karşı fikri savunanlar Mu‘tezile mensuplarıdır. Allah’ın ilim, kudret ve irade sıfatıyla ilişkili olan kaderin hak olduğunu kabul eden Ehl-i sünnet âlimlerinin muhaliflerine yönelttikleri en güçlü delil ilâhî ilmin vuku bulacak bütün fiilleri ezelde kuşatmış olmasıdır. Dârimî de aynı delili kullanarak muhaliflerini eleştirir. Kitabın sonuncu bölümü, ilâhî kelâmın ve bu arada Kur’an’ın Allah’ın sıfatlarından birini teşkil ettiği, dolayısıyla ezelî olmasının gerektiği meselesine tahsis edilmiştir. Dârimî Kur’an’ın insan idrakine büründürülmüş Arapça lafızlarıyla birlikte ezelî olduğunu kanıtlamak için bazı âyetlerin işaretlerine ve çoğu zayıf olan hadis rivayetlerinin delâletlerine başvurmuştur. Bu konuda da asıl muhalifleri Mu‘tezile mensuplarıdır. Halbuki daha önce Buhârî Ḫalḳu efʿâli’l-ʿibâd adlı eserinde Kur’an’ın okunuşunun mahlûk olduğunu savunmuş, Mâtürîdî ise lafız ve mâna ayırımı yaparak kula ait bir fiil olan birincisinin mahlûk, Allah’ın zâtı ile kāim bulunan ikincisinin ezelî olduğunu belirtmiş ve bu anlayış sonraki âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Kitabın hâtime niteliğindeki kısmı Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı ihtimallerinden hiçbirine yönelmeyen ve bu meseleyi irdelemenin bid‘at olduğunu söyleyen kimselerin (vâkıfe*) eleştirisiyle başlar, ardından zenâdıka ile Cehmiyye’nin küfür sınırına girdikleri belirtilir, fikirlerinde ısrar ettikleri takdirde bunlara uygulanacak cezanın ölüm olacağı ifade edilir.

er-Red ʿale’l-Cehmiyye’nin daha sonra gelen aynı temayüldeki âlimleri etkilediği şüphesizdir. İbn Kayyim el-Cevziyye müellifin bu kitabı ile er-Red ʿale’l-Merîsî adlı eserini tavsiye etmiş, İbn Teymiyye’nin de benzer tavsiyelerde bulunduğunu

belirtmiştir (er-Red ʿale’l-Cehmiyye, neşredenin dipnotu, s. 9/1). Ancak Dârimî, hem Mu‘tezile’ye hem de muhtemelen bazı Hanefî âlimlerini de içinde düşündüğü Cehmiyye’ye karşı sert bir üslûp kullanmış, onları zındık, mülhid ve kâfir diye niteleyip Kureyş müşriklerine benzetmiş, inançlarının samimi olmadığını iddia etmiştir (meselâ bk. s. 32-34, 39, 64, 66, 93-98, 134, 180-184, 193-197, 213, 214). Görüşlerini kanıtlamak için zikrettiği âyetler kendisinin hiç benimsemediği te’vil yoluyla iddiasına işaret etmekte, naklettiği rivayetlerin çoğunda isnad açısından problemlerin bulunduğu

eserin nâşiri tarafından belirtilmektedir (meselâ bk. s. 37, 39, 49, 50, 59, 60, 73). Allah'ın kudreti ve lutfuyla nüzûl ettiğini söylemekte (s. 93), vâkıfeyi bilgisizlikle suçlarken Cenâb-ı Hakk'ın nüzûl ve istivâsının mahiyetinin insanlarca bilinemeyeceğini vurgulamaktadır. M. Zâhid Kevserî, Dârimî'nin aynı paraleldeki en-Naḳż ʿale'l-Merîsî adlı eserine işaret ederek şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Böyleleri ilâhî sıfatlar hakkında umumi kabul görmüş naslarla yetinip asılsız rivayetlere ve meselelerin özüne nüfuz edemeyenlerin görüşlerine kapılmasalardı hatalardan korunmuş ve kendilerini izleyenleri cehalet karanlıkları içinde bırakmamış olurlardı" (Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, neşredenin girişi, s. v).

er-Red ʿale'l-Cehmiyye, Köprülü Kütüphanesi'ndeki yazma nüshasına dayanılarak (nr. 850, vr. 76a-109b) Gösta Vitestam tarafından neşredilmiş (Lund-Leiden 1960), aynı baskı esas alınıp Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî'nin takdimiyle ʿAḳāʾidü's-selef içinde yayımlanmıştır (İskenderiye 1971, s. 253-356). Eser yine G. Vitestam neşri esas alındığı halde üç baskısında Züheyr eş-Şâvîş, dördüncüsünde Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî'nin adıyla basılmıştır (Dımaşk [el-Mektebü'l-İslâmî]; bk. er-Red ʿale'l-Cehmiyye, neşredenin girişi, s. 11-12). Bedr b. Abdullah el-Bedr'in gerçekleştirdiği neşirde önceki neşrin bazı hatalarına işaret edildiği gibi eserdeki çeşitli hadis ve rivayetlerin kaynakları gösterilmiş ve rivayetler değerlendirilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Küveyt 1416/ 1995; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 11-12; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, neşredenin girişi, s. v; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 204; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 838.

Bekir Topaloğlu

er-RED ale'l-MANTIKIYYÎN

(الردّ على المنطقيّين)

Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) mantıkçılara karşı yazdığı eseri.

Tam adı Naṣîḥatü ehli'l-îmân fi'r-red ʿalâ manṭıḳi'l-Yûnân olup İbn Teymiyye'nin Aristo mantığına ve bu mantığı kullanan İslâm düşünürlerine eleştirisidir. Müellif, eserini İskenderiye'de hapisteyken kendisini ziyaret eden felsefeci bir grubun söz ve yaklaşımlarında gördüğü yanlışlar üzerine kaleme almıştır. İbn Teymiyye'ye nisbet edilen Naḳżü'l-manṭıḳ ise müstakil olarak basılsa da (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1370/1951; nşr. Muhammed b. Abdürrâzık Hamza - Süleyman b. Abdurrahman es-Sânî, Kahire 1370/1951) Mecmûʿu fetâvâ'da ve diğer kitaplarında yer alan mantık hakkındaki bazı bölümlerin derlenmesinden ibaret görünmektedir.

er-Red bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Eserin takdiminde (s. 3), klasik mantık teorilerinin filozofların ilâhiyyât ve metafiziğe dair görüşlerinden kaynaklandığı vurgulanarak zeki insanların Yunan mantığına ihtiyaç duymadığı, ahmakların ise ondan yararlanamayacağı ileri sürülmekte, kullanılan önermelerde aşırı derecede hataların bulunması sebebiyle bunların düzeltilmesine ihtiyaç duyulduğu belirtilmektedir. Birinci bölüm mantıkçıların tanımla (had) ilgili teorilerine ve bunlara yapılan eleştirilere ayrılmıştır. Tanımda temel önermelerin olumsuz hüküm içermesine dikkat çeken müellife göre olumsuz (selbî) hükümler üzerine kurulan bir formülasyon bilgide doğru bir ölçü olamaz. Çünkü olumsuzluk her zaman dolaylı bir şüphe ve kapalılık ihtiva eder. Meselâ mantıkçıların "herhangi bir tasavvurun tanımsız elde edilemeyeceği" hükmü söz konusu olumsuzluğu barındırdığı için apaçık (bedîhî) hüküm kabul edilemez. Bu takdirde önerme baştan geçersiz sayılmalıdır. Ayrıca çeşitli eğitim düzeyindeki insanlar ihtiyaç duydukları bilgi ve fiilleri mantıkî tanımlara gerek duymadan bilir ve yaparlar, hatta ilim ve meslek otoriteleri bile tanımlamaları çok sık kullanmazlar. Öte yandan mantıkçılar da kendi ölçülerine tamamen uyan standart bir tanım ortaya koyamamıştır. Nitekim

insan için yapılan, “Konuşan canlıdır” şeklindeki meşhur tanım hakkında çok sayıda itiraz ileri sürülmüştür. Aynı şekilde mantıkçıların etkisiyle meselâ gramerciler ismin, fıkıh usulcüleri de kıyasın birçok tanımını yapmışsa da bunların hiçbiri tenkitlerden kurtulamamıştır. Dolayısıyla herkesin kabul edeceği, hatalardan korunmuş ve doğruluğu kesinlikle benimsenmiş bir tanım söz konusu değildir.

Eserin bu bölümünde tanımla ilgili şu tesbitlere de yer verilmektedir: Eğer nesnelerin tasavvuru mantıkçıların ileri sürdüğü gibi mutlak sûrette tanımlara bağımlı olsaydı insanların şu ana kadar hiçbir şeyi tasavvur edememiş olmaları gerekirdi. Aynı şekilde tasdik ve hükümler tamamen tasavvurlara bağlı bulunsaydı insanoğlunun herhangi bir ilme sahip olmaması icap ederdi. Nitekim mantıkçılara göre gerçek tanımlar cins ve fasılları bulunan türler, yani birleşik nesneler için yapılır. Onlar basit, yani mânevî varlıklar olarak düşündükleri kozmik akılları ve diğer varlıkları “tanımlanamaz varlıklar” grubuna dahil ederler. Bu da tasavvurların mutlaka tanıma muhtaç olduğu teziyle çelişir ve aksine böyle bir ihtiyacın bulunmadığına delil teşkil eder. Klasik mantığın temellerinden birini oluşturan tanımlardan her biri bir anlam ifade eden çeşitli terimleri içerir. Kişinin bu terimleri ve anlamlarını önceden bilmeden söz konusu tanımları anlaması mümkün değildir. Meselâ ekmek, su, yer, gök, anne, baba lafızlarının gerçek karşılıklarını (müsemmâ) tasavvur edemeyen kişi lafzın ona delâletini bilmez. Müellif, terimlere bağımlı bulunmaları yüzünden kelâmcıların da savunduğu gibi tanımların kavramlaştırmayı (tasvir) değil ayırt etmeyi (temyiz) sağladığını ileri sürer. Tanımdan beklenen ayırt etme olduğuna göre bunların eşyaya konan isimler gibi en kısa, en veciz, en kuşatıcı ve en uygun olması gerekir. Bu durumda, “İnsan konuşan canlıdır” önermesinde olduğu gibi tanımlar bir veya birkaç ismin bir araya gelmesinden ibaret kalır ve bundan başka bir anlam taşımaz (a.g.e., s. 7-13).

Yine mantıkçıların “bedîhî tasavvurların tanıma muhtaç olmadığı, aksi takdirde devir veya teselsülün gerekeceği” şeklindeki iddiaları da müellife göre bir anlam taşımamaktadır. Bilginin türü ve kesinliği konusundaki izâfîliğe işaret eden müellif, çoğunluğun başka yollarla ulaştığı bilgiyi sadece tanıma bağlayıp bunu herkes için geçerli bir kural haline getirmeyi bu açıdan hem yanlış hem vâkıaya aykırı bulur. Zira insanların algı gücü farklı olduğundan algılamalar da farklı olacaktır. Dolayısıyla tanımlar,

herkesçe kabul gören doğrular yerine sadece tanımlayan kişinin doğrulanabilir veya yanlışlanabilir ifadelerini ihtiva ettiği için objektif bilgi vermez (a.g.e., s. 13-19).

Bu yaklaşımla eserde mantıkçıların tanım anlayışına ciddi eleştiriler getirilmekte ve daha nominalist bir yaklaşım sergilenmektedir. Aristocu tanım teorisine yapılan bu eleştiride Stoacı düşüncenin ve özellikle kelâmcıların etkisinin bulunduğu ileri sürülmektedir (Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 201).

İkinci bölümde kıyas teorisiyle ilgili tenkitler yer almaktadır. Burada öncelikle mantıkçılar tarafından ileri sürülen, “Herhangi bir tasdike kıyas dışında bir yolla ulaşılamaz” şeklindeki yargı üzerinde durularak bunun yine olumsuz bir önerme olduğu, dolayısıyla temelden yoksun bulunduğu ifade edilmektedir. Bazılarının kıyası kullanmasının onu yegâne bilgi vasıtası haline getirmeyeceği, kıyas yönteminin dışında da doğru bilgi edinme yollarının olduğu belirtilerek mütevâtir haber örneği üzerinde durulmaktadır. Kıyasla ilgili ayrıca şu değerlendirme yapılmaktadır: Kıyasta bilgiye ulaşmak için mutlaka iki öncül önerme istenmekte ve iki önerme bulunmadan doğru bilginin elde edilemeyeceği iddia edilmektedir. Halbuki günlük hayatta bazan buna ihtiyaç duyulmamakta, dolayısıyla mantıkçıların bu iddiası gerçeğe uymamaktadır. Meselâ Sokrat’ın ölümlü olduğunu bilmek için bütün insanların ölümlü olduğu ön kabulünü ortaya koymak gerekmemektedir. Çünkü uygulamada bazan bir, bazan da üç veya daha fazla önermeyle bilgi elde etmek ve onlarla hüküm vermek mümkündür. Nitekim, “Her sarhoşluk veren haramdır” hükmünde tek önerme yeterli olmaktadır. Bu hükmü parçalara ayırıp kıyas yapıyor gibi bir ameliyeye girişmek ancak zorlamayla olur. Bu sebeple mantıkî kıyasın temsilî kıyastan herhangi bir üstünlüğü yoktur. Öncüllere dayalı kıyasın güvenilir bilgi verdiği iddiasına karşı ileri sürülen iddialardan biri de şudur: Nazarî akıl yürütmeler doğrudan nesnelerle ilgili bir bilgi vermez. Ayrıca söz konusu yöntem vâcibü’l-vücûd, akıllar, felekler vb. felsefî konuların anlaşılmasını sağlayamadığı gibi sıkça kullanılan vâcib, kadîm, cevher ve araz türü kavramların da fizik âlemde bir karşılığı yoktur. Dolayısıyla mantıkçıların ilâhiyyât meselelerini dayandırdıkları, somut gerçeklikler olarak telakki edip “küllî” adıyla kabul ettikleri bu tür kavramlar zihin ürünü olmanın dışında bir anlam ifade etmez (er-Red ʿale’l-manṭıḳıyyîn, s.

246-300).

Bu bölümde ayrıca fizik varlıkta yer alan nesnelerin her birinin kendi hakikatlerini temsil etmeleri dolayısıyla bunları kategoriler halinde bir zihnî kavram altında toplamanın imkânsızlığına vurgu yapılmaktadır. Bunlarda ancak benzerlikler söz konusu olup aralarında bir aynîleştirme yapmanın imkânsızlığına işaret edilerek işlemin yanlışlığı ortaya konmaya çalışılmaktadır. Müellife göre türleri topluca ifade etmek üzere oluşturulan küllî kavramlar sadece zihnî bir kabuldür ve onların temsil ettikleri nesnelerle doğrudan bir ilgisi yoktur. Dolayısıyla filozof ve mantıkçıların küllîler hakkındaki görüşleri dayanaktan yoksundur (a.g.e., s. 308-313). Bu bağlamda mantıkçıların üzerinde durduğu varlık-mahiyet ilişkisinin ele alındığı kitapta küllîlerin zihindeki bir imajdan ibaret olduğu ve herkesin zihnî takdirine göre değiştiği ileri sürülmektedir. Müellife göre nesnelerin mahiyetleri kendilerinden ibaret bulunduğu için vücûd ve mahiyet ayırımı yapılmak suretiyle zihnin dışındaki nesnel varlıkların bir kurguya tâbi tutulması yanlıştır (a.g.e., s. 317-318).

Eserin İslâm düşünce tarihinde Aristo'nun formel mantığına yapılan en esaslı tenkitlerden biri olduğu söylenebilir. Filozofların metafizikteki yanılgılarının büyük ölçüde mantıktaki yanlışlarından kaynaklandığını gören İbn Teymiyye, mantığın bir felsefî yöntem olarak kalmayıp kelâm ve fıkıh gibi İslâm ilimlerini de etkilediğini ve özellikle had, kıyas, aklîlik, te'vil gibi konularda esas alındığını söylemektedir. Böylece müellif temel İslâm ilimlerini mantıkî yapı ve terminolojiden arındırmak istemiştir. Eserde, ruhun kemale ermesinin felsefe ve mantıkçıların gösterdiği teorik yöntem ve ilkeleri uygulamakla gerçekleşmeyeceği, tek başına bilgi ruhu tatmin etmediğinden bunun ancak teori ve pratiğin birbirini tamamlayacak şekilde bir arada bulunmasıyla, yani iman ve onun oluşturacağı dinî düşünce mantığıyla mümkün olabileceği özellikle vurgulanmaktadır (a.g.e., s. 88-91). Bu sebeple eserde mantığın kavram ve önerme (tasavvur ve tasdik) üzerine kurulu yapısı ve bunların dayandığı tanım ve kıyas teorileri hedef seçilmiş, mantıkçıların ortaya koyduğu kıyas şekillerine çok sayıda eleştiri yöneltilmiştir. Metafizik ve itikadî alandaki kaynaklarıyla ilgili kaygılara rağmen kitaptaki eleştiriler teolojik söylemle değil bizzat mantık ve felsefe diliyle ifade edilmiştir. er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn'de yer alan eleştirilerde filozof Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, dilci Ebû Saîd es-Sîrâfî, Şîî

âlimi Nevbahtî ve kelâmcı Fahreddin er-Râzî'nin mantığa dair değerlendirmelerinin etkisinin bulunması kuvvetle muhtemeldir.

Eserin A. Şerefeddin el-Kütübî (Lahor 1396/1976) ve Refîk el-Acem (Beyrut 1993) tarafından er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn adıyla neşirleri gerçekleştirilmiştir. Celâleddin es-Süyûtî'nin Kitâbü Cehdi'l-ḳarîḥa fî tecrîdi'n-Naṣîḥa ismiyle yaptığı özet, yine onun Ṣavnü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm ʿan fenni'l-manṭıḳ ve'l-kelâm adlı eserinin sonunda Ali Sâmî en-Neşşâr tarafından yayımlanmıştır (Beyrut, ts., s. 201-343). Süyûtî'nin söz konusu metnini Vâil b. Hallâk (Wael b. Hallaq) uzun bir giriş yazısıyla birlikte İngilizce'ye tercüme etmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Teymiyye, er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn (nşr. Abdüssamed Şerefeddin el-Kütübî), Lahor 1396/ 1976; İbn Kayyim el-Cevziyye, Esmâʾü müʾellefâti Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1403/1983, s. 19; Ali Sâmî en-Neşşâr, Menâhicü'l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri'l-müslimîn, Beyrut 1404/1984, s. 187-282; Wael b. Hallaq, Ibn Taymiyya against Greek Logicians, Oxford 1993; Thomas Michel, "Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa", HI, VI/1 (1983), s. 3-14; Kazım Sarıkavak, "İbn Teymiyye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar", Felsefe Dünyası, sy. 24, Ankara 1997, s. 63-72.

M. Sait Özervarlı

er-RED ale’z-ZENÂDIKA ve’l-CEHMİYYE

(الردّ على الزنادقة والجهميّة)

Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) Selef akîdesiyle bağdaşmayan görüşleri eleştirdiği eseri.

Tam adı er-Red ʿale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye fîmâ şekket fîhi min müteşâbihi’l-Ḳurʾân ve teʾevvelethü ʿalâ ġayri teʾvîlih olup müellife nisbeti konusunda bazı tereddütler vardır. Zâhid Kevserî tarafından ileri sürülen, eserde özellikle “halku’l-Kur’ân” bahsine ait fikirlerin Ahmed b. Hanbel gibi bir imama nisbet edilemeyeceği ve risâlenin râvilerinden Hadır b. Müsennâ’nın tanınmayan bir kişi olduğu noktalarında yoğunlaşan bu görüşler (M. Zâhid Kevserî, Maḳālât, s. 324-332) isabetli görünmemektedir. Çünkü risâlenin ihtiva ettiği fikirler İbn Hanbel’in akîdesinden bahseden diğer eserlerde de yer almakta (meselâ bk. İbn Ebû Ya‘lâ, tür.yer.), ancak Buhârî’nin de işaret ettiği gibi (Ḫalḳu efʿâli’l-ʿibâd, s. 154) onun halku’l-Kur’ân konusundaki görüşleri yanlış yorumlanmaktadır. Risâlenin rivayet zincirine yapılan itiraz başka yollarla bertaraf edildiği gibi Ali Sâmî en-Neşşâr ile Kıvâmüddin’in de (Burslan) kaydettiği üzere (ʿAḳāʾidü’s-selef,

s. 13-17; DİFM, II/5-6 [1927], s. 278-327) İbnü’n-Nedîm’den itibaren birçok müellif eseri Ahmed b. Hanbel’e nisbet etmekte ve ondan nakiller yapmaktadır. Zındıklara ve Cehmiyye’ye dair iki bölümden meydana gelen risâlenin yazma ve matbu nüshalarının bir kısmında sadece Cehmiyye’ye ait bölüm yer aldığından risâleye “er-Red ʿale’l-Cehmiyye” adı verilmişse de diğer nüshalar ikinci kısmı da ihtiva ettiği gibi eser bazı kaynaklarda her iki bölümü kapsayacak şekilde isimlendirilmiştir.

Birinci bölüm Kur’an’ın bir grup müteşâbih âyetini ele alan, bu âyetleri, içinde bulundukları metnin kompozisyonundan ayırıp tefsir edici mahiyetteki diğer âyetlerle mukayese etmeden âyetler arasında çelişki bulunduğunu sanıp Allah’ın kitabı hakkında şüpheye düşerek hem kendileri

sapıtan hem de cahil insanları saptıran “zındıklar”a cevap niteliğindedir. Bu bölümde çeşitli âyetler ele alınıp önce iddialar zikredilir, ardından dil kuralları ve Kur’an’ın üslûbu çerçevesinde zındıklara cevap teşkil edecek mânalar verilir. Eserin ikinci bölümünde Cehmiyye’nin görüşleri incelenir. Burada ele alınan ihtilâf noktaları ilâhî sıfatların nefyedilişi, Kur’an’ın mahlûk oluşu, rü’yetullahın inkârı, Allah’ın arşta veya semada bulunmayışı ve âhiret hayatının fâniliğinden ibarettir. Müellif Cehmiyye’ye nisbet ettiği bu görüşleri eleştirmekte, bu arada kendisinin dayandığı delillerle birlikte karşı tarafın delillerini de kaydetmektedir.

Ahmed b. Hanbel’in “zenâdıka”dan kimleri kastettiği konusunda risâlede bilgi yoktur. Kur’an’da çelişkili âyetlerin bulunduğu iddiası ve bu iddianın ispatı için ortaya konan fikirlerin mantıkî temellerden yoksun olması, zenâdıkadan Mu‘tezile ve benzeri bid‘at gruplarının kastedilmiş olmasını şüpheli hale getirir. Buna karşılık eserde, müellifin çağdaşı olan ve Kur’an’a ta‘n ettiği nakledilen İbnü’r-Râvendî ile taraftarlarının hedef alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Hanbel de Cehmiyye ile, Cehm b. Safvân ve mensuplarını kastettiğini ilgili bölümün baş tarafında ifade etmektedir. Aynı bölümde Ebû Hanîfe ile Amr b. Ubeyd taraftarlarından bazılarının da Cehm’in görüşlerine katıldığını söyler. Ancak Ebû Hanîfe yanlılarının Cehmiyye’ye nisbet edilen görüşlerden benimseyebileceği yegâne husus Allah’a arş veya sema gibi belli bir mekânın izâfe edilemeyeceği görüşüdür.

er-Red ʿ ale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye akaid hususundaki tartışmaları aksettirmesi bakımından önem taşır. Müellifin akaid konularının naklî delillerini sunuşu, âyetleri, içinde bulundukları bağlam çerçevesinde ve ilgili diğer âyetlerin ışığı altında Arap dilinin inceliklerinden hareketle tefsir edişi dikkat çekicidir. Onun bu başarısı risâlenin birinci bölümünde daha belirgin şekilde ortaya çıkar. Cehmiyye’ye nisbet edilen fikirlerden halku’l-Kur’ân, arşa istivâ ve bazı ilâhî sıfatların anlaşılması konularında ise belki de mihne olayının etkisiyle Ahmed b. Hanbel’in sert hükümler verdiği görülmektedir. Te’vile şiddetle karşı çıktığı bilinen müellif, risâlede zenâdıka ve Cehmiyye’nin itirazlarına cevap verirken yer yer te’vil metodunu kullanmıştır (meselâ bk. s. 64, 76 vd.). Özellikle Hanbelî âlimlerinin önem verdiği risâleden Ebû Bekir el-Hallâl, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Hanbelî Ebü’l-Vefâ İbn Akīl, İbn Ebû Ya‘lâ, İbn Teymiyye, İbn

Kayyim el-Cevziyye ve Seffârînî gibi müellifler nakiller yapmış ve içerdiği görüşlerle istidlâlde bulunmuştur (ʿAḳāʾidü's-selef, s. 14-17).

Risâlenin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Brockelmann, I, 310; Sezgin, I, 507). Kıvâmüddin Burslan, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (Revan Köşkü, nr. 510/4) nüshanın mukaddimesi ile "er-Red ʿale'l-Cehmiyye" bölümünün tıpkıbasımını ve Türkçe tercümesini yayımlamıştır (DİFM, II/5-6 [1927], s. 280-327). Kitabın Muhammed Hâmid el-Fıkī (Kahire 1375 [Şeẕerâtü'l-belâṭîn adlı derlemesi içinde, s. 4-40]), ayrıca Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî'nin yaptığı dikkatsiz bir neşrinden başka (İskenderiye 1971, ʿAḳāʾidü's-selef içinde, s. 51-103) Abdurrahman Âmire (Riyad 1982) ve Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân (Dımaşk 1408/1988) tarafından gerçekleştirilen neşirleri mevcuttur. M. S. Seale risâleyi İngilizce'ye (Muslim Theology, London 1964, s. 96-125), Ahmed İsmailoviç Boşnakça'ya (Islamska Misao, IX/105-106 [Sarajevo 1987], s. 14-20) tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr - Ammâr C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 154; İbn Kuteybe, el-İḫtilâf fi'l-lafẓ (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1349, s. 55 (neşredenin dipnotu); İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 24-31, 241-246, 311-313, 341-345; II, 265-290, 293-307; M. Zâhid Kevserî, Tekmiletü'r-red ʿalâ Nûniyyeti İbni'l-Ḳayyim (Sübkî, es-Seyfü'ṣ-ṣaḳīl [nşr. Abdülhafîz Sa'd Atıyye] içinde), Kahire 1356/1937, s. 34-35; a.mlf., Maḳālât, Kahire 1372, s. 324-332; Brockelmann, GAL Suppl., I, 310; Sezgin, GAS, I, 507; ʿAḳāʾidü's-selef, s. 13-17; Kıvâmüddin, "İmam Ahmed'in Bir Eseri", DİFM, II/5-6 (1927), s. 278-327; Y. Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", DİA, II, 82-83.

Bekir Topaloğlu

REDD-i MATLA‘

(ردّ مطلع)

Bir gazelin matla‘ adıyla anılan ilk beytinin mısralarından birinin son beyitte tekrarlanması anlamında edebiyat terimi

(bk. GAZEL).

REDDÂDE

(ردّاده)

Yazma eserlerde birbirini takip eden sayfaları göstermek için sayfa altlarına konulan kelimelere verilen ad.

Yazma eserlerde sayfaların sıralanışını göstermek için bugün uygulanmakta olan sayfaların üstüne veya altına numara koyma sistemi mevcut değildi. VI. (XII.) yüzyıla kadar sadece bir eseri oluşturan cüzlerin sırasını göstermek için rakam kullanılmaktaydı. Bir cüz içinde birbirini takip eden sayfalar ise bir önceki sayfanın altındaki sol köşeye sonra gelen sayfanın ilk kelimesi yazılarak gösterilirdi. Bu kelimelere yaygın biçimde reddâde ismi verilmekle birlikte fonksiyonları göz önünde bulundurularak farklı şekilde adlandırıldıkları da görülmektedir: Sayfaları birbirine bağladığı için "râbıta"; bir sonraki sayfayı gözetlediği için "murâkıb", "rakabe" veya "müşâhide"; bir sonraki sayfaya işaret ettiği için müş'ir veya müş'ire; bir sonraki sayfayı izlediği için "ta'kībe"; bir sonraki kelimeyi göz önünde bulundurup gözünü ondan ayırmadığı için "pâyende". Halk arasında reddâde yerine bir sonraki sayfayı kolladığı veya güttüğü için "çoban", sayfanın alt kısmında bulunduğu için "ayak", sayfanın altında tek başına kalmış bir kelime olduğu için "garip" terimleri kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Steingass, Dictionary, s. 561; Mine Esiner Özen, Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü, İstanbul 1985, s. 5; Hasan Özönder, Ansiklopedik Hat, Tezhib Sanatları Deyim ve Terimleri Sözlüğü, Konya 2003, s. 12; Orhan Şâik Gökyay, "Eski, Yeni ve Ötesi", Kaynaklar, sy. 1, Ankara 1983, s. 59-61.

İsmail E. Erünsal

REDDİYE

(ردّيّة)

Bir inanç veya düşünceye karşı çıkıp delil ve dayanaklarını çürütmek amacıyla kaleme alınan eserlerin genel adı.

Sözlükte “kabul etmemek, geri çevirmek; karşılık vermek; vazgeçirmek” mânalarına gelen redd kökünden Osmanlı Türkçesi’nde türetilmiş bir isimdir. Red kökünün Kur’an’da ve hadislerdeki anlamlarının hepsi menfi olmayıp “bir soruyu cevaplandırmak, selâmı alıp karşılığını vermek” gibi bir muhtevası da vardır (Lisânü’l-ʿArab, “rdd” md.). Reddiyeler, özellikle II-IV. (VIII-X.) yüzyıllarda “Kitâbü’r-Redd ʿalâ ...” şeklinde adlandırılmış olmakla birlikte bir inanç ve düşünceye karşı cevap vermeyi kastederek “Kitâb ʿalâ ...” ibaresiyle başlayan isimlere de rastlanmaktadır (İbnü’n-Nedîm, Fihrist, s. 132-133). Bazı reddiyeler nakz (bozmak, çürütmek) kelimesiyle adlandırılmıştır. Reddiyelere, bir eser için yazılmışsa “Naḳżu Kitâbi İbni’r-Râvendî fî ...”, bir şahsın görüşlerine karşı yazılmışsa Kitâbü’n-Naḳż ʿale’r-Râżî fi’l-ʿilmi’l-ilâhî vb. şekilde isim verilmiştir (a.g.e., Fihrist, s. 159-160). Öte yandan Hayyât’ın Kitâbü’l-İntiṣâr ve’r-red ʿale’bni’r-Râvendî el-Mülḥid ve Eşʻarî’nin Kitâbü’l-Lümaʿ fi’r-red ʿalâ ehli’z-zeyġ ve’l-bidaʿ adlı eserlerinde görüldüğü gibi red kelimesi bir başka kelimeden sonra gelebilir. Hatta İbn Teymiyye’nin el-Cevâbü’ṣ-ṣaḥîḥ li-men beddele dîne’l-Mesîḥ, İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Hidâyetü’l-ḥayârâ fî ecvibeti’l-yehûd ve’n-naṣârâ ve Rahmetullah el-Hindî’nin İẓhârü’l-ḥaḳ adlı kitaplarında olduğu gibi eser isminde red kelimesi geçmeyebilir. İslâm tarihinde reddiye yazma geleneği, Hz. Peygamber’in vefatından sonra müslümanlar arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarıyla başlamış, bu ihtilâflara dayalı mezhep ve fırkaların oluşumuyla yaygınlık kazanmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren hızla genişleyen fetihler neticesinde çeşitli inanç ve felsefelere bağlı toplumlar İslâm dünyası içinde yer alınca her iki tarafın âlimleri birbirlerinin inançlarını eleştirmiş ve reddiyeler telif etmiştir. İslâm toplumunda ilimlerin tedvîni ve gelişmesiyle ilmî konularda da çeşitli reddiyeler kaleme alınmıştır.

İslâm Mezheplerine Yönelik Reddiyeler. Kaderiyye-Cebriyye-Cehmiyye. Ṣaḥîḥ-i Müslim'de kaydedildiğine göre ("Îmân", 1) ashap döneminin sonlarına doğru kader konusu üzerine düşünülmeye başlanmış, Cemel ve Sıffîn savaşlarının ardından bu savaşların kaderle ilgisi etrafında tartışmalara girilmiştir. Hâkim anlayış olayları ilâhî takdire bağlarken Gaylân ed-Dımaşkī ve Ma'bed el-Cühenî'nin öncülüğünde Kaderiyye fırkası bunu reddedip özellikle kötü fiilleri insan iradesine dayandırmıştır. Hasan-ı Basrî, insan iradesini ve dolayısıyla sorumluluğunu ortadan kaldırmaya varan kader anlayışını Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın sorularına cevap olarak yazdığı Risâle fi'l-ḳader'inde reddetmiştir. Bu risâle çeşitli eserler içinde yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd, Kahire 1971, I, 81-93; Mâcid Fahrî, el-Fikrü'l-aḫlâḳī el-ʿArabî, Beyrut 1978, I, 17-28). Başta ashabın ileri gelenleri olmak üzere Selef yöntemini benimseyenler Kaderiyye'nin karşısında yer almış; Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik gibi sahâbîler bu mezhepten uzak olduklarını bildirmişlerdir. Abdullah b. Ömer, bu anlayıştaki kimseIerin ilâhî kaderi kabul etmedikçe Uhud dağı kadar sadaka verseler bile Allah nezdinde kabul edilmeyeceğini belirtmiştir (Müslim, "Îmân", 1).

Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân katı bir kaderciliğe dayanan görüşler ortaya koyarak cebre taraftar toplamış ve Cehmiyye fırkasının doğmasına yol açmıştır. Cebir görüşü, itikadî ve fikrî bir hareket olarak ortaya çıktığı I. (VII.) yüzyılın ilk yarısından itibaren tenkit edilmiştir. İlk defa Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas gibi sahâbîler tarafından başlatılan, daha sonra Hasan-ı Basrî'nin sürdürdüğü eleştirilerde Allah'ın, kullarını buyruklarına karşı gelmeye zorlamadığı, yaratıcı hakkında bu tür inançları beslemenin yanlış olduğu belirtilmiştir (Risâle fi'l-ḳader, I, 83, 85). Kaynaklar, II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren cebir veya kader konusunda yazılan çok sayıda eserin adını zikreder. Tesbit edilebildiği kadarıyla Hasan-ı Basrî'nin risâlesi bunların ilki olmakla beraber Ebû Hanîfe'nin, Mukātil b. Süleyman'ın ve İbrâhim b. İshak el-İbâzî'nin er-Red ʿale'l-Ḳaderiyye adlı eserleri (İbnü'n-Nedîm, s. 227, 234, 256), Şiî âlimlerinden Zürâre b. A'yün'ün el-İstiṭâʿa ve'l-cebr'i, Hişâm b. Hakem'in el-Cebr ve'l-ḳader'i (Îżâḥu'l-meknûn, II, 266, 285), Mu'tezile'den Amr b. Ubeyd'in er-Red ʿale'l-Ḳaderiyye'si, Ebû Bekir el-Esamm'ın er-Red ʿale'l-Mücbire'si, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın er-Red ʿale'l-Ḳaderiyye ve'l-Mücbire'si, Bişr b.

Mu‘temir’in el-Vaʿîd ʿale’l-Mücbire’si kaynaklarda adı geçen (İbnü’n-Nedîm, s. 203-215), fakat günümüze ulaştığı bilinmeyen eserlerdir. Kāsım er-Ressî’nin er-Red ʿale’l-Mücbire’si, Şerîf el-Murtazâ’nın İnḳāẕü’l-beşer mine’l-cebr ve’l-ḳader’i, Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin’in er-Red ʿale’l-Mücbire ve’l-Ḳaderiyye’si Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd adlı kitap içinde yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Amâre, I-II, Kahire 1971). Gazzâlî’nin Risâletü’l-cebri’l-mütevassıṭ’ı (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5391), Fahreddin er-Râzî’nin Risâle fi’l-cebr ve’l-ḳader’i (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1278), Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Şümûsü’l-fikeri’l-münḳıẓ min ẓulümâti’l-cebr ve’l-ḳader’i (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1440), Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Risâle fi’l-cebr ve’l-ḳader’i (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3570), M. Zâhid Kevserî’nin el-İstibṣâr fi’t-taḥaddüs̱ ʿani’l-cebr ve’l-iḫtiyâr’ı (Kahire 1370) ve Mustafa Sabri Efendi’nin Mevḳıfü’l-beşer taḥte sulṭâni’l-ḳader’i de (Kahire 1352) cebir ve kader görüşlerini tartışan eserlerdendir.

İslâm toplumunda kader ve irade konusuyla bağlantılı olarak Allah’ın zâtı ile sıfatları arasındaki münasebet tartışılmış ve reddiyelere konu olmuştur. Bu alanda ortaya çıkan fikir hareketleri Allah’a sıfat nisbet edilmesi ve tevhidin korunması biçiminde iki noktada belirginleşmiştir. Bunların birincisinde itidalin muhafaza edilememesi teşbih (Allah’ı yaratılmışlara benzetme), ikincisinde ise ta‘tîl (ilâhî zâtı sıfatlardan tecrit etme) sonucuna götürür. Bu husustaki ilk aşırı düşüncelerin, II. (VIII.) yüzyılın başlarında yabancı din ve fikir akımlarıyla mücadele eden Ca‘d b. Dirhem ile Cehm b. Safvân tarafından ta‘tîl görüşünün ileri sürülmesiyle başlamış olduğu söylenebilir. Ca‘d b. Dirhem tenzîhe dayanan tevhid ilkesine ağırlık verip Allah’ın hariçte (zihin dışında) sıfatlarının bulunmadığını, naslarda O’na nisbet edilen “yed, vech, ayn” gibi kavramların zâhirî mânalarından farklı şekilde yorumlanması gerektiğini belirtmiştir. Ca‘d’ın görüşleri Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve diğer bazı Mu‘tezile âlimlerince benimsenmiştir. Teşbihten kaçınmak amacıyla Allah’a vücûd sıfatı bile atfetmeyen Cehm b. Safvân ehl-i hadîs tarafından tekfir edilmiş ve bazı Mu‘tezilîler’ce sapık olarak nitelendirilmiştir (Hayyât, s. 92). Buna karşılık Selefiyye naslarda yer alan bütün sıfatları Allah’a nisbet etmiştir. Cehmiyye’nin başta ta‘tîl telakkisi olmak üzere farklı görüşleri çeşitli akaid ve kelâm kitaplarıyla “milel ve nihaI” türü eserlerde eleştirildiği gibi

bu konuda müstakil reddiyeler de yazılmıştır. Ahmed b. Hanbel'in er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye, Buhârî'nin Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd, Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin er-Red ʿale'l-Cehmiyye (üç kitap: nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr - Ammâr et-Tâlibî, ʿÂḳāʾidü's-selef içinde, İskenderiye 1971), İbn Kuteybe'nin el-İḫtilâf fi'l-lafẓ ve'r-red ʿale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe (nşr. M. Zâhid Kevserî, Kahire 1349), İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin er-Red ʿale'l-Cehmiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye ʿalâ ġazvi'l-Muʿaṭṭıla ve'l-Cehmiyye (Beyrut 1404/ 1984) ve Cemâleddin el-Kāsımî'nin Târîḫu'l-Cehmiyye ve'l-Muʿtezile (Sayda 1320; Kahire 1321; Beyrut 1981) adlı çalışmaları bunlar arasında sayılabilir.

Müşebbihe-Mücessime. İlâhî sıfatları inkâra götürecek şekilde te'vile tâbi tutan Muattıla'ya karşılık O'na cismanî nitelikler izâfe eden Mücessime bazı kaynaklarda Müşebbihe ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Kelâmcılar, haberî sıfatları naslardaki ulûhiyyet anlayışı çerçevesinde dil kurallarına uygun biçimde te'vile tâbi tutmuşlar, Allah'a doğrudan cismiyet izâfe eden ve haberî olarak anılan sıfatları zâhirî şekilleriyle benimseyip sonuçta tecsîme düşen grupları eleştirmişlerdir. Kaynaklarda Sümâme b. Eşres, Ebû Ca'fer el-İskâfî, Câhiz ve İbn Kuteybe'ye er-Red ʿale'l-Müşebbihe, Ca'fer b. Mübeşşir'e Kitâbü't-Tevḥîd ʿalâ eṣnâfi'l-Müşebbihe ve'l-Cehmiyye ve'r-Ravâfıż adlı eserler nisbet edilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 86, 206-213; ayrıca bk. MÜCESSİME).

Mu'tezile. İtikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren Mu'tezile mezhebi tevhid anlayışı gereği teşbihten şiddetle kaçınan, fakat ta'tîl görüşünü de benimsemeyen orta bir yol tutmaya çalışmıştır. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu Kur'an'da yer alan ilâhî sıfatları zât-ı ilâhîye nisbet etmekte tereddüt göstermemiştir. Bu âlimlerle Sünnî kelâmcılar arasında bulunan sıfat anlaşmazlığı meselenin özünden çok şekli ve tekniği ilgilendirmektedir. Ancak ele aldıkları meselelerde mutlak hakikate ve kesin sonuçlara vardıklarına inanan Mu'tezile âlimleri, eleştiriye ve metodik şüpheye gerektiği kadar yer vermemenin yanı sıra tevhid ilkesini zedelememek amacıyla rü'yetullah ve halku'l-Kur'ân gibi konularda farklı yaklaşımlarıyla kendilerine karşı yoğun bir muhalefetin oluşmasına yol açmıştır (Çelebi, s. 147-177, 254). III. (IX.) yüzyılda Kur'an ve Sünnet'e dayalı Selef inancına sahip çıkma gayretiyle daha çok reddiye türünde bir literatür meydana getiren ehl-i hadîs Cehmiyye'den başlayarak

Mu'tezile'ye karşı ilk reddiyeleri kaleme almıştır. Ahmed b. Hanbel er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye'sinde "zındık" olarak tanımladığı bazı kişilerin Kur'an âyetleri için yaptıkları izah ve te'villeri reddederken (s. 53-64) Cehmiyye adıyla Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmeye çalışmış ve onları küfürle itham etmiştir (s. 64-103). Buhârî, Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd adlı eserini Muattıla'dan saydığı Cehmiyye ve Mu'tezile'nin kelâm ve irade sıfatları hakkındaki görüşlerine karşı yazmıştır. Risâlede Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân görüşü reddedilmekte (s. 7-24), ardından kulların fiilleri konusu ele alınmaktadır (s. 25-46). Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin er-Red ʿale'l-Cehmiyye ve er-Red ʿale'l-Bişr el-Merîsî adlı eserleri de sıfatların red veya te'vil edilmesine karşı yazılmıştır. Bilindiği kadarıyla ehl-i hadîs içinde Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini ilk defa ayrıntılı biçimde irdeleyen âlim İbn Kuteybe'dir. el-İḫtilâf fi'l-lafẓ ve'r-red ʿale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe'den başka Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ adlı eserinde Nazzâm (s. 15-32), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (s. 32-33) ve Câhiz (s. 41-42) gibi bazı Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini eleştirmektedir.

Ehl-i hadîsin eleştirisinden yaklaşık bir asır sonra Ehl-i sünnet literatüründe Mu'tezile hakkındaki tenkitler makālât, fırak, milel ve nihal türü eserlerde yer almıştır. Eş'arî, Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn'inde Mu'tezile mensuplarının ittifak ve ihtilâf ettikleri noktaları kaydederken (s. 155-278) Ebü'I-Hüseyin el-Malatî, bid'at ehlini uyarmak için yazdığı et-Tenbîh ve'r-redd'inde Mu'tezile'yi ehl-i kıblenin muhalifi olan fırkalar içinde göstermiş, kendilerini İslâm dairesinin dışına çıkaran birçok görüşlerinin bulunduğunu ileri sürmüştür (s. 35-43). Abdülkāhir el-Bağdâdî el-Farḳ beyne'l-fıraḳ'ta Mu'tezile'nin haktan ayrıldığını söylemiş, mezhep mensuplarının yirmi iki fırkaya bölündüğünü, Hâbıtıyye ve Hımâriyye kollarının küfre düştüğünü, diğerlerinin bid'at ve dalâlette birleştiğini kaydetmiştir (s. 114-201). Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî et-Tebṣîr fi'd-dîn adlı eserinde Mu'tezile'ye ayrı bir bölüm ayırmıştır (s. 63-95). İbn Hazm da el-Faṣl'ında onlara yönelik birçok eleştiride bulunmuş (V, 57-72), Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî herhangi bir değerlendirme yapmadan Mu'tezile'nin görüşlerini nakletmekle yetinmiştir (el-Milel, I, 38-72; İʿtiḳādât, s. 38-45).

Mu'tezile'ye dair müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bunların içinde en etkili olanlar Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd, İbnü'r-Râvendî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gibi Mu'tezilî iken daha sonra bu mezhepten ayrılanların

çalışmalarıdır. Bu kitaplarda yer alan bilgiler çok defa i‘tizâlî görüşlerin tesbiti için kaynak teşkil etmiştir. İbnü’n-Nedîm el-Fihrist’inde Ebû Hanîfe ve Mukātil b. Süleyman’ın er-Red ʿale’l-Ḳaderiyye (s. 227, 234, 256), İbn Küllâb ve Hafs el-Ferd’in er-Red ʿale’l-Muʿtezile (s. 230), Hişâm b. Hakem’in er-Red ʿale’l-Muʿtezile ve Ebû Bekir er-Râzî’nin el-İntiḳād ve’t-taḥrîr ʿale’l-Muʿtezile, er-Red ʿale’l-Câḥiẓ, er-Red ʿale’n-Nâşî ve er-Red ʿalâ Ebi’l-Ḳāsım el-Belḫî (s. 357-358) adlı eserlerini kaydetmiştir. Ayrıca Eş‘arî’nin ʿAlâ Ebi’l-Hüẕeyl fî maʿlûmâtillâh ve maḳdûrâtih, Fi’r-Red fi’l-ḥarekât ʿalâ Ebi’l-Hüẕeyl, Naḳżu kelâmi ʿAbbâd b. Süleymân, en-Naḳżü’l-laṭîf ʿale’l-İskâfî ve Naḳżu Naḳżi Teʾvîli’l-edille ʿale’l-Belḫî (DİA, XI, 447); Mâtürîdî’nin Beyânü vehmi’l-Muʿtezile, Reddü’l-Uṣûli’l-ḫamse li-Ebî ʿÖmer el-Bâhilî, Reddü Evâʾili’l-edille li’l-Kâʿbî, Reddü Tehẕîbi’l-cedel li’l-Kâʿbî, Reddü Vaʿîdi’l-füssâḳ li’l-Kâʿbî (Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi, s. XXVII-XXVIII) adlı eserleri bulunmaktadır. Sonraki dönemlerde de Mu‘tezile’yi eleştirmek amacıyla çalışmalar yapılmıştır. Abdülkāhir el-Bağdâdî’nin Feḍâʾiḥu’l-Muʿtezile, İbn Miksem el-Attâr’ın er-Red ʿale’l-Muʿtezile, İbn Teymiyye’nin Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye fî teʿsîsi biḍaʿihimü’l-kelâmiyye (Taḫlîṣü’t-telbîs min Kitâbi’t-Teʾsîs), Minhâcü’l-iʿtidâl fî naḳżi kelâmi ehli’r-rafżi ve’l-iʿtizâl, Zehebî’nin, İbn Teymiyye’nin adı geçen kitabının muhtasarı olan eI-Münteḳā min Minhâci’l-iʿtidâl fî nakżi kelâmi ehli’r-rafżi ve’l-iʿtizâl, İbn Kayyim el-Cevziyye’nin eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-münezzele ʿale’l-Cehmiyye ve’l-Muʿaṭṭıla, Yâfiî’nin Merhemü’l-ʿileli’l-muʿaṭṭala fi’r-red ʿalâ eʾimmeti’l-Muʿtezile, Mekkî Mehmed Efendi’nin Îmân-ı Mücerredin Adem-i Nef‘i Hakkındaki Mu‘tezile Delillerinin Reddi (İÜ Ktp., TY, nr. 3365) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

Hâricîler. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre Hâricîler sapıklığa düşmekle birlikte küfürle itham edilemeyecek bir topluluktur. Eş‘arî ve Ebü’l-Hüseyin el-Malatî’den itibaren mezhepler tarihine ait eserlerle Ehl-i sünnet’in akaid ve kelâm kitapları Hâricî fırkalarına yönelik birçok eleştiri içermektedir (EI2 [İng.], IV, 1075-1077; ayrıca bk. HÂRİCÎLER). Öte yandan kaynaklarda Mu‘tezile’den Dırâr b. Amr ve Bişr b. Mu‘temir’e er-Red ʿale’Ḫavâric

adlı eserler nisbet edilmekte (İbnü’n-Nedîm, s. 185, 205, 215), Şîa’dan Kāsım er-Ressî’nin el-Kâmilü’l-münîr fî iṡbâti velâyeti emîri’l-müʾminîn

ʿAlî b. Ebî Ṭâlib ve'r-reddi ʿale'l-Ḫavâric adlı eserinin dışında (nşr. Abdülvelî Yahyâ el-Hâdî, Beyrut 1423/2002) Fazl b. Şâzân'ın Yemân b. Rebâb'a karşı Kitâbü'r-Red ʿalâ Yemân b. Rebâb el-Ḫâricî (Ahmed b. Ali en-Necâşî, II, 168) ve Ahmed b. Yahyâ b. Hüseyin b. Kāsım b. İbrâhim el-Alevî'nin er-Red ʿale'l-İbâżıyye adıyla bir eser yazdığı belirtilmektedir (Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 203; Şîa ve Mu'tezile'den Hâricîler'e yazılan reddiyeler için bk. Kahveci, VIII/23 [2005], s. 86). Ömer Ebû Nasr'ın el-Ḫavâric fi'l-İslâm (Beyrut 1949, 1956, 1970), Ebû Yâbis Muhammed es-Seyyid Muhammed'in Daʿvetü'l-Ḫavâric (Kahire 1982), Âmir Neccâr'ın el-Ḫavâric (Beyrut 1990) ve Adnan Demircan'ın Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri (İstanbul 1996) adlı kitapları son dönemde yapılan çalışmalardan bazılarıdır.

Şîa. Ehl-i sünnet âlimlerinin milel ve nihal türü eserleriyle akaid ve kelâm kitapları Şîa'ya karşı eleştiriler ihtiva etmektedir. Ehl-i sünnet yanında Mu'tezile âlimleri de Şîa'yı eleştirmek için müstakil reddiyeler yazmışlardır. Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esamm'a Kitâbü'r-Red ʿalâ Hişâm fi't-teşbîh (İbnü'n-Nedîm, s. 214) ve Bişr b. Mu'temir'e Kitâbü'r-Red ʿalâ Hişâm b. Ḥakem (a.g.e., s. 185) adlı eserler nisbet edilmektedir. Dırâr b. Amr'ın Kitâbü'r-Red ʿale'r-Râfıża ve'l-Ḥaşviyye, Bişr b. Mu'temir'in (a.g.e., a.y.) ve Ali b. Ahmed b. Tâlib el-Muaddel'in Kitabü'r-Red ʿale'r-Râfıża adlı reddiyeler yazdıkları kaydedilmektedir (İbn Hacer, V, 485; ayrıca bk. Kahveci, VIII/23 [2005], s. 83). İsmâiliyye'ye karşı İbn Mâlik el-Hammâdî el-Yemânî Keşfü esrâri'l-Bâṭıniyye ve aḫbâri'l-Ḳarâmiṭa (nşr. M. Zâhid Kevserî, Kahire 1357), Gazzâlî Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye (nşr. I. Goldziher, Leiden 1916; nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964) ve Muhammed b. Hasan ed-Deylemî Beyânü meẕhebi'l-Bâṭıniyye (nşr. R. Strothmann, İstanbul 1938) adıyla eserler yazmışlardır. İbn Teymiyye, Şîa ve Kaderiyye'nin kelâm görüşlerini reddetmek amacıyla Minhâcü's-sünne'yi kaleme almıştır (I-IV, Bulak 1321-1322; nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1986). Eseri Zehebî el-Münteḳā min Minhâci'l-iʿtidâl fî naḳżi kelâmi ehli'l-iʿtizâl (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1374/1954; Riyad 1409, 1413/1993) ve Abdullah b. Muhammed Guneymân Muḫtaṣaru Minhâci's-sünne li'bn Teymiyye (I-II, Medine 1410/1990; Riyad 1415/ 1995) ismiyle ihtisar etmiştir. İbn Hacer el-Heytemî de eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa ʿalâ ehli'r-Rafż ve'ḍ-ḍalâl ve'z-zendeḳa adlı bir eser telif etmiştir (nşr. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî - Kâmil

Muhammed el-Harrât, Beyrut 1417/1997).

Abdülazîz ed-Dihlevî, İsnâaşeriyye'nin itikadî görüşlerini eliştirmek için Tuḥfe-i İs̱nâʿaşeriyye adıyla Farsça bir eser kaleme almıştır (Leknev 1255, 1295; Pekin 1296/1879). Hindistan'da Sünnîler'le Şiîler arasında şiddetli tartışmalara yol açan bu esere karşı Şiî müelliflerinin çeşitli kitaplar yazdıkları bilinmektedir. Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer Tuḥfe'yi Arapça'ya çevirmiş, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî de el-Minḥatü'l-ilâhiyye telḫîṣu Tercemeti't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye adıyla ihtisar etmiştir. Eseri Muhibbüddin el-Hatîb bir mukaddime ve bazı dipnotlar ilâvesiyle yayımlamıştır (Kahire 1953). Ahmed Feyzi Çorûmî'nin (ö. 1909) Redd-i Bâṭıl diye bilinen el-Feyzü'r-rabbânî fî reddi Bâṭıli Îranî adlı iki cilt halindeki Türkçe eserinin iki yazma nüshası Çorum İl Halk Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hasan Paşa, nr. 936, 937; 3931, 3932). Kitabın özeti olduğu anlaşılan bir nüshası Kâmil Şahin'in özel kütüphanesindedir. Sayın Dalkıran eser üzerinde bir çalışma yapmıştır (Ahmed Feyzi Çorûmî'nin el-Feyzü'r-Rabbânî'si Işığında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şiî Akîdesine Tenkitleri, İstanbul 2000). Çağdaş İslâm âlimlerinden Ali Âl-i Muhsin'in Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ red ʿalâ hâẕihî naṣîḥatî ilâ külli Şîʿî (Beyrut 1416/ 1995) ve Alâʿ Bekir'in ʿAḳīdetü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa fi'ṣ-ṣaḥâbe ve Ehli'l-beyt ve'r-red ʿale'ş-Şîʿati'l-İs̱nâʿaşeriyye (İskenderiye 1423/2002) adlı eserleri günümüzde kaleme alınan reddiyelerden bazılarıdır (diğer çalışmalar için bk. Fığlalı, İmâmiyye Şîası, tür.yer.).

Çeşitli kaynaklarda bizzat Şiî âlimleri tarafından aşırı Şiî fırkalarına reddiye yazıldığına dair bilgiler bulunmakta ve Hişâm b. Hakem'in Kitâbü'r-Red ʿalâ Hişâm el-Cevâlîḳī ve Kitâbü'r-Red ʿale'ş-Şeyṭâni't-Ṭâḳ adlı eserleri kaydedilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 224). Ayrıca Yûnus b. Abdurrahman'a, Ali b. Mehziyâr el-Ahvâzî'ye, Sa'd b. Abdullah el-Kummî'ye, Hasan b. Saîd'e ve İshak b. Hasan b. Bekrân'a er-Red ʿale'l-Ġulât (Ahmed b. Ali en-Necâşî, I, 172, 200, 403; II, 75), Ressî'ye er-Red ʿale'r-Ravâfıż min aṣḥâbi'l-ġulüv (İbnü'n-Nedîm, s. 244), Fâris b. Hâtim el-Kazvînî'ye Kitâbü'r-Red ʿale'l-İsmâʿîliyye, İbn Şâzân en-Nîsâbûrî'ye Kitâbü'r-Red ʿale'l-Bâṭıniyye ve'l-Ḳarâmiṭa (Ahmed b. Ali en-Necâşî, II, 168) ve Zeydî İmamı Mansûr-Billâh Kāsım el-İyânî'ye er-Red ʿale'r-Râfiża (Abdüsselâm b. Abbas Vecih, s. 774) adlı kitaplar nisbet edilmektedir (bu tür reddiyelerin

bir listesi için bk. Kahveci, VIII/23 [2005], s. 79-83).

Son Dönem Mezhep ve Ekolleri. Son dönemde dinî akım veya mezhep diye nitelendirilebilecek oluşumlar arasında İslâm'la ilişkisi tartışmalı olan Bahâîlik, ayrıca Vehhâbîlik ve Kādiyânîlik bulunmaktadır. Bahâiîlik, Bâbîlik hareketinin İran'da Mirza Hüseyin Ali Nûrî tarafından ortaya konan şeklidir. Bahâullah Mirza Hüseyin Ali'nin kendi kitapları dışında Abdürrezzâk el-Hüseynî'nin el-Bâbiyyûn ve'l-Bahâ ʾiyyûn fî ḥâżırihim ve mâżîhim (Sayda 1381/1962), Ethem Ruhi Fığlalı'nın Babilik ve Bahailik (Mecca 1402/1981; Ankara 1994) ve Muhsin Abdülhamîd'in Ḥaḳīḳatü'l-Bâbiyye ve'l-Bahâ ʾiyye (Beyrut 1405/1985) adlı eserleri bu mezheple ilgili çalışmalardan bazılarıdır. Muhammed el-Bâkır'ın el-Ḥaḳā ʾiḳu'd-dîniyye fi'r-red ʿale'l-ʿaḳā ʾidi'l-Bahâ ʾiyye (Kahire 1351), M. Zerrin Akgün'ün İslâmiyet Bakımından Bâbilik ve Bahâîlik (Ankara 1975) ve Mustafa M. el-Hadîdî'nin el-Ḳavlü'l-ḥaḳ fi'l-Bâbiyye ve'l-Bahâ ʾiyye ve'l-Ḳādiyâniyye ve'l-Mehdiyye (Kahire 1406/ 1986) isimli kitapları da burada kaydedilmelidir.

İtikadî ve siyasî karakterli Selefî bir mezhep niteliği taşıyan Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb, Kitâbü't-Tevḥîd adlı eserinde tevhid ve şirk kavramlarına getirdiği yeni yorum, bid'at ve hurafelere karşı açtığı savaş dolayısıyla geniş yankılar uyandırmış ve eseri reddiyelere konu olmuştur. Bunlardan ilki kardeşi Süleyman'ın kaleme aldığı eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-ilâhiyye fi'r-red ʿale'l-Vehhâbiyye'dir. Süleyman bu eserinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ı Hâricîliğe meyletmekle, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in şefaat, vesîle, kabir ziyareti vb. konulardaki düşüncelerini yanlış aktarmakla suçlamıştır (s. 30-33). Vehhâbîliğe karşı yazılmış reddiyeler arasında Ahmed b. Ali el-Basrî el-Kabbânî'nin Faṣlü'l-ḫiṭâb fî reddi ḍalâlâti İbn ʿAbdilvehhâb (Îżâḥu'l-meknûn, II, 190), Ahmed b. Zeynî Dahlân'ın ed-Dürerü's-seniyye fi'r-red ʿale'l-Vehhâbiyye (Kahire 1991), Mâlik b. Şeyh Dâvûd'un el-Ḥaḳā ʾiḳu'l-İslâmiyye fi'r-red ʿale'l-mezâʿimi'l-Vehhâbiyye bi-edilleti'l-Kitâb ve's-Sünneti'n-nebeviyye (İstanbul 1984), Dâvûd b. Süleyman el-Bağdâdî'nin el-Minhâtü'l-vehbiyye fî reddi'l-Vehhâbiyye

(İstanbul, ts.) ve İbrâhim Rifâî'nin Münâẓara ʿilmiyye beyne Seyyidî Aḥmed b. İdrîs ve Vehhâbiyyeti Necd (Kahire, ts.) adlı eserleri sayılabilir. Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ'nın Naḳżu fetâva'l-Vehhâbiyye (nşr.

Seyyid Gıyâs Tu‘me, Kum 1416/1995), Muhammed Cevâd el-Belâgī’nin er-Red ʿale’l-Vehhâbiyye (nşr. Muhammed Ali el-Hakîm, Kum 1416), Ca‘fer es-Sübhânî’nin Maʿa’l-Vehhâbiyyîn fî ḫuṭûṭihim ve ʿaḳāʾidihim (nşr. İbrâhim Erguvâzî, Tahran 1986) ve el-Vehhâbiyye fi’l-mîzân (Beyrut 1408/1988) isimli kitapları ise Şiî âlimlerinin kaleme aldığı reddiyelerden bazılarıdır. Vehhâbîler’den bu reddiyelere karşı cevap olarak yazılan eserlerden ikisi Muhammed Halîl Herrâs ile (el-Ḥareketü’l-Vehhâbiyye: Reddün ʿalâ maḳālin li-duktûr Muḥammed el-Bahâ fî naḳżi’l-Vehhâbiyye, Medine 1396) Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl’a (İslâmiyye lâ Vehhâbiyye, Riyad 1425/2004) aittir.

Hint alt kıtasında teşekkül eden Kādiyânîlik hakkında zengin bir literatür bulunmaktadır (Fığlalı, Kādiyânîlik, s. 203-220). Ebü’l-Hasan en-Nedvî’nin el-Ḳādiyânî ve’l-Ḳādiyâniyye (Beyrut 1387/ 1967), Ebü’l-A‘lâ el-Mevdûdî’nin Mâ hiye’l-Ḳādiyâniyye (trc. Halîl Ahmed el-Hâmidî, Küveyt 1389/1969), İhsan İlâhî Zahîr’in Qadiyaniat (Lahore 1975), Muhammed İkbal’in Islam and Ahmadism (Meerut, ts.; Lahore 1980) ve Hasan Îsâ Abdüzzâhir’in el-Ḳādiyâniyye: Neşʾetühâ ve teṭavvürühâ (Küveyt 1980) adlı kitapları bu mezhepe yönelik reddiyelerden bazılarıdır.

Diğer Dinlere ve İnanç Sistemlerine Yönelik Reddiyeler. İlk kelâmcıların özellikle Allah’ın varlığı ve birliğiyle nübüvvet konularında diğer din mensuplarının görüşlerini eleştirdikleri bilinmektedir. Allah’ın varlığını ve yeniden dirilişi inkâr eden, âlemin ezelîliğini ve tabiatın bizzat fâil olduğunu ileri süren dehriyye kelâmcıların öncelikle hedefi olan inanç grubunu oluşturmuş, bu konudaki çalışmaları Mu‘tezile âlimleri başlatmıştır. III. (IX.) yüzyılda Nazzâm’ın dehriyyenin ve çok tanrılı inançların reddiyle ilgili olarak ortaya koyduğu görüşler günümüze ulaşmıştır (Hayyât, s. 17-23, 40-42, 97). Mâtürîdî Kitâbü’t-Tevḥîd’inin yaklaşık dörtte birini İslâm dışı dinlere ve düşüncelere ayırmış olup burada eski Yunan düşüncesinin ulûhiyyetle ilgili bazı görüşlerini eleştirdikten başka sofistlerin, dehriyyenin, Seneviyye’nin, hıristiyanların vb. din mensuplarının Allah’ın varlığı, birliği, kâinatın yaratılmışlığı konusundaki inançlarını ele almıştır (s. 51-69, 93-99, 162-163, 170-183, 216-268). Ebü’l-Hüseyin el-Malatî ehl-i bid‘atın reddi için kaleme aldığı eserinde gayri İslâmî inançların bir kısmını söz konusu etmiştir (et-Tenbîh ve’r-red, s. 91-95). Bâkıllânî et-Temhîd’inde diğer dinlere Mâtürîdî’den daha fazla yer

ayırmış, burada tabiatçıları, Müneccime'yi reddettikten sonra Seneviyye, Mecûsîler, hıristiyanlar, Brahmanlar ve yahudilerin görüşlerini eleştirmiştir. Kādî Abdülcebbâr'a ait el-Muġnî'nin V. cildi genelde diğer dinlerle ilgilidir. İbn Hazm'ın el-Faṣl ve Şehristânî'nin el-Milel ve'n-niḥal adlı eserlerinde diğer dinler İslâm akîdesi açısından tenkit edilmiştir.

İslâm kaynaklarında Berâhime, Berhemiyye adlarıyla zikredilen Brahmanizm, İslâm âlimleri tarafından nübüvveti inkâr etmesi ve politeist bir tanrı inancına sahip olması yüzünden eleştirilmiştir. Tesbit edilebildiği kadarıyla Brahmanizm'e dair ilk reddiyeyi Taṣḥîḥu'n-nübüvve ve'r-red ʿale'l-Berâhime ismiyle İmam Şâfiî yazmıştır (Bağdâdî, s. 363). Kādî Abdülcebbâr, Ebû Ali el-Cübbâî'nin Naḳżü'z-Zümürrüd (Naḳżü'z-Zümürrüde) adlı eserinde Berâhime'nin nübüvvetle ilgili felsefî itirazlarını reddettiğini bildirmekte ve bunlardan iktibaslarda bulunmaktadır (el-Muġnî, XV, 109). Mâtürîdî, nübüvveti inkâr edenlere temas ederken Berâhime adını kullanmamakla birlikte kelâm kitaplarında bunlara atfedilen görüşleri zikrederek cevaplandırmıştır (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 271-285). Bâkıllânî, Kādî Abdülcebbâr, Abdülkāhir el-Bağdâdî, İbn Hazm ve Cüveynî Berâhime'nin bilgi problemi ve nübüvvete ilişkin görüşlerini ele almakla birlikte eserlerinde inançları hakkında tatminkâr bilgi yoktur. Brahmanizm'e ait ayrıntılı bilgiler, Bîrûnî'nin Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind adlı eseri yanında kısmen Şehristânî'de bulunmaktadır. Zerdüştîliğin İran'ın eski inanç ve gelenekleriyle karışmasından oluşan Mecûsîlik, monoteizmden düalizme ve politeizme kadar varan farklı inanç özellikleri açısından kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Şehristânî Keyûmertiyye (Keyûmersiyye), Zürvâniyye, Zerâdeştiyye ve Seneviyye gibi Mecûsî ekollerinden bahsetmekte ve onlara bazı eleştiriler yöneltmektedir (el-Milel, II, 257-267).

Ehl-i Kitap. İslâm âlimleri kelâm kitaplarında Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında doğrudan bilgi vermemiş, muhaliflerin ileri sürdüğü itirazlara karşı dinî akîdeleri ispat ederken onların bazı inançlarını eleştirmiştir. Ayrıca "er-Red ale'l-yehûd" ve "er-Red ale'n-nasârâ" başlıklı reddiyeler kaleme alınmıştır. Eleştiri noktaları ise daha çok ulûhiyyet ve nübüvvetle ilgilidir. Yahudilik söz konusu olduğunda Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı gibi hususlar ele alınmıştır. Bâkıllânî Temhîdü'l-evâʾil'de (s. 156-164, 204-212), Kādî Abdülcebbâr Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse'de (s. 576-584) ve

İbn Hazm el-Faṣl'da (I, 98-217) Yahudiliğe tenkitler yöneltmiştir. Öte yandan Ali b. Rabben et-Taberî'nin ed-Dîn ve'd-devle'si, İbn Cerîr et-Taberî'nin tefsiriyle Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk'ü, Bîrûnî'nin el-Âs̱ârü'l-bâḳıye'si Yahudilik'le ilgili eleştiriler ihtiva etmektedir. Hıristiyanlığa nisbetle Yahudilik için daha az reddiye yazılmıştır. Câhiz'in er-Red ʿale'n-naṣârâ ve'l-yehûd (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Resâʾilü'l-Câḥiẓ içinde, Kahire 1399/ 1979, III, 303-351), İbn Hazm'ın er-Red ʿalâ İbni'n-Naġrîleti'l-yehûdî ve resâʾilü uḫrâ li'bn Ḥazm (nşr. İhsan Abbas, Kahire 1380/1960), Abdülhak el-İslâmî el-Mağribî'nin el-Ḥüsâmü'l-memdûd fi'r-red ʿale'l-yehûd (nşr. Ömer Vefîk Dâûk, Beyrut 1422/2001), Semev'el el-Mağribî'nin İfḥâmü'l-yehûd ve kıṣṣatü İslâmi's-Samuel ve rüʾyâhü'n-nebî ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem (nşr. ve trc. Muhammed Abdullah Şerkāvî, Kahire 1986), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hidâyetü'l-ḥayârâ fî ecvibeti'l-yehûd ve'n-naṣârâ (Kahire 1407/ 1987) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Öte yandan Ebû Bekir el-Esam, Bişr b. Muʿtemir, Ebû Îsâ el-Verrâk, Muhammed b. Abdurrahman el-Basrî, Samuel el-Mağribî ve Alâeddin Ali b. Muhammed el-Bâcî'ye er-Red ʿale'l-yehûd adlı reddiyeler nisbet edilmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 185, 211, 214; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 839; Îżâḥu'l-meknûn, III, 556).

Kelâm âlimlerinin Hıristiyanlığa karşı eleştirileri teslîs inancı, Hz. Îsâ'nın Tanrı'nın oğlu ve rab olduğu iddiası, çarmıh hadisesi, İncil'in tahrifi ve Hz. Muhammed'in nübüvvetinin Hz. Îsâ tarafından müjdelenmesi gibi konular etrafında yoğunlaşmıştır. Bu konulara yönelik çalışmalar bilhassa Kur'an âyetleriyle temellendirildiği için tefsir literatürü ve kısmen hadis külliyatı birinci derecede kaynak teşkil etmektedir. Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevḥîd'inde Hıristiyanlık hakkında ayrı bölüm yoksa da tevhid bahsinde hıristiyanların teslîs anlayışı (s. 185), Hz. Îsâ'nın rab ve Tanrı'nın oğlu olduğu inancının yanlışlığı (s. 332-340) belirtilmiştir. Mâtürîdî'nin Hıristiyanlığa yönelttiği eleştiriler, Hz. Îsâ'nın beşeriyeti / rubûbiyetiyle ilgili belli başlı hususları ortaya koyup mantıkî tutarlılık açısından irdeleme şeklinde olmuştur. Mâtürîdî geleneğinden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî

ve Nûreddin es-Sâbûnî de aynı konulara temas etmiştir. Kādî Abdülcebbâr'a ait el-Muġnî'nin V. cildinde Hıristiyanlık hakkında oldukça geniş bir bölüm yer almakta, burada farklı hıristiyan mezheplerinin teslîs ve

ittihat anlayışları eleştirilmektedir. Müellif ayrıca Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse'sinde bu konulara kısaca temas etmiştir (s. 291-297). Bâkıllânî, el-İnṣâf'ında Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bölümde hıristiyanların hulûl anlayışının yanlışlığını belirtmekle yetinmiş (s. 192), et-Temhîd'in ilâhiyyât bahsinde Allah'ın cevher olduğu şeklindeki iddialarını, teslîs, ittihat ve hulûl anlayışlarını (s. 78-92), Hz. Îsâ'nın çarmıha gerildiği yolundaki telakkilerini (s. 93-96) tenkit etmiştir. İbn Fûrek, Cüveynî ve Sa'deddin et-Teftâzânî de eserlerinde Hıristiyanlığa benzer eleştiriler yöneltmişlerdir. İbn Hazm'ın el-Faṣl adlı eserinin Hıristiyanlığa dair bölümleri (I, 48-65, 116-217; II, 2-69) teslîs ve tahrif konularında diğer eserlere nisbetle daha bol malzeme ihtiva etmektedir. İnciller'le diğer kitapların içerdiği çelişkileri tesbit edip ilk defa sistematik biçimde ortaya koyan âlim İbn Hazm olmuştur (geniş bilgi için bk. Thomas, s. 31-50).

Hıristiyanlık'la ilgili müstakil reddiyelerin ilk örnekleri arasında yer alan Bişr b. Mu'temir'in Kitâbü'r-Red ʿale'n-naṣârâ, Kahtabî'nin er-Red ʿale'n-naṣârâ (İbnü'n-Nedîm, s. 162, 342; Sezgin, I, 387), Kādî Abdülcebbâr'ın Reddü'n-naṣârâ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 838) ve İbn Cezle'nin er-Red ʿale'n-naṣârâ (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 220) adlı eserleri günümüze ulaşmamıştır (ayrıca bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 838; Aydın, s. 41-43). Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî'nin (ö. 205/820) Risâle ilâ ʿAbdi'l-Mesîḥ b. İsḥâḳ el-Kindî adlı kitabının (London 1880) zamanımıza ulaşan ilk müstakil reddiye olduğu anlaşılmaktadır. Hâşimî, Halife Me'mûn'un sarayında önemli bir âlim olan hıristiyan Abdülmesîh'ten müslüman olmasını istemiş ve bu vesile ile eserinde Hıristiyanlığın tutarsız yönlerine işaret etmiştir (Aydın, s. 43-44). Hıristiyanlık'la ilgili pek çok konuyu ele alan ilk dönem reddiyelerinin en önemli örneği, Hıristiyanlık'tan ayrılıp İslâmiyet'e giren Ali b. Rabben et-Taberî'nin er-Red ʿale'n-naṣârâ adlı eseridir (nşr. I. A. Khalife - W. Kutsch, Mélanges de l'université Saint Joseph, XXXVI, Beyrut 1959, s. 114-148). Aynı müellif, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat için ed-Dîn ve'd-devle adlı bir eser daha kaleme almıştır (nşr. Âdil Nüveyhiz, Beyrut 1393/1973). İlk döneme ait reddiyeler arasında Câhiz'in er-Red ʿale'n-naṣârâ ve'l-yehûd'u da önemlidir (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Resâʾilü'l-Câḥiẓ içinde, Kahire 1399/1979, III, 303-351).

İbn Teymiyye'nin el-Cevâbü'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ali b. Hasan b. Nâsır v.dğr., I-VI, Riyad 1414), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hidâyetü'l-ḥayârâ (nşr. Ahmed

Hicâzî es-Sekkā, Kahire 1407) ve Abdullah b. Abdullah et-Tercümân'ın Tuḥfetü'l-erîb (nşr. Ömer Vefîk ed-Dâûk, Beyrut 1408/1988) adlı eserleri İbn Hazm'ın el-Faṣl'ındaki bölümü aşacak nitelikte değildir. Rahmetullah el-Hindî'nin İẓhârü'l-ḥaḳḳ'ı (nşr. Muhammed Ahmed Muhammed Abdülkādir, I-IV, Riyad 1414/1994) daha sonraki çalışmaları etkilemiş önemli bir reddiyedir. Son dönemdeki reddiye yazarları içinde Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi konusunu en sistematik biçimde işleyen Rahmetullah eserinde önceki peygamberlere gönderilen kitapların tahrifi, nesih, teslîs, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'in nübüvvetiyle ilgili konuları ele almıştır.

Sadece teslîs konusunu işleyen önemli reddiyelerden biri Ebû Îsâ el-Verrâk'ın er-Red ʿale't-teṡlîṡ adlı eseri olup kitapta Melkâîler, Ya'kūbîler ve Nestûrîler'in teslîs inancı eleştirilmiştir (s. 66-68, 72-76, 80-82, 88-90, 110-112). David Thomas bu eseri Anti-Christian Polemic in Early Islam Abu 'Isa al-Warraq's "Against the Trinity" içinde İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Cambridge 1992). Teslîsle ilgili bir başka çalışma da Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin Maḳāle fi'r-Red ʿale'n-naṣârâ'sıdır. Bu reddiye, Augustin Périer tarafından Yahyâ b. Adî'nin ona verdiği cevap ve Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Revue de l'orient chrétien, III, 22 [Paris 1920-1921], s. 4-14).

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Şifâʾü'l-ġalîl'i yalnızca Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifini konu edinmiştir. İncil yazarlarının ortaya koyduğu metinlerde hataların bulunduğunu belirten Cüveynî (s. 39-41) eserinde tahrif konusuna örnek teşkil edecek çelişkilere dikkat çekmiştir (s. 41-57). Şifâʾü'l-ġalîl, önce Michel Allard tarafından Textes apologétiques de Guwainī adlı çalışma içinde Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmış (Beyrut 1968, s. 38-83), daha sonra Ahmed Hicâzî es-Sekkā aynı nüshayı esas alarak eseri ikinci defa neşretmiştir (Kahire 1399/1979). Hz. Peygamber'in nübüvvetinin önceki kutsal metinlerde müjdelendiği hususuyla ilgili eserlere İskenderiyeli bir yahudi iken sonradan müslüman olan Saîd b. Hasan el-İskenderânî'nin Mesâlikü'n-naẓar fî nübüvveti seyyidi'l-beşer'i örnek verilebilir. Bu risâle I. Goldziher tarafından neşredilmiştir (Saîd b. Hasan, Gesammelte Schriften, III, Hildesheim 1969, s. 397-419; daha geniş bilgi için bk. Aydın, s. 77-78).

Türkçe Reddiyeler. Son dönem Osmanlı ulemâsından Harputlu Hoca İshak Efendi, Şemsü'l-hakīka adlı eserinde (İstanbul 1278) hıristiyan mezheplerinin birbirinden farklı teslîs ve ittihat anlayışları, Hz. Îsâ'nın tanrı olmadığı hususu, çarmıh hadisesi ve tahrif konusu üzerinde durmuş, Nûrü'l-hüdâ limeni'stehdâ isimli reddiyesinde (Diyarbekir 1310) Sırrı Paşa teslîs inancını ve kutsal metinlerin tahrifini ele almıştır. Mühtedi Abdülahad Dâvûd'un İncîl ve Salîb'i (İstanbul 1329 r./1913) özellikle tahrif meselesine ayrılmış olup ayrıca Hz. Peygamber'in nübüvvetinin müjdelenmesine temas edilmiştir. Bu ikinci konuda yazılan önemli reddiyelerden biri de İbrâhim Müteferrika'nın Risâle-i İslâmiyye'si olup eserin tenkitli neşri gerçekleştirilmiştir (Halil Necatioğlu, Matbaacı İbrâhîm-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiyye içinde, Ankara 1982, s. 53-139). Aynı konuyu ele alan bir başka eser Ahmed Midhat Efendi'nin Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye'sidir (İstanbul 1317; diğer reddiyeler için bk. Aydın, bibl.; Hıristiyanlık ve misyonerlik faaliyetleri hakkında yazılan eserler için bk. Rahmetullah el-Hindî, yayınevinin önsözü, s. X-XVI; bazı Türkçe reddiyeler için bk. Osmanlı Müellifleri, I, 339, 350; tebşîrat hakkında yazılan eserler için bk. Necatioğlu, s. 41-46; Ernest Renan'a karşı yazılan reddiyeler için bk. Cündioğlu, sy. 2 [1996], s. 1-94).

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren hıristiyan müelliflerin Hz. Muhammed'in sahte peygamber olduğu, Ariusçu bir rahip (Bahîra) vasıtasıyla Eski ve Yeni Ahid'i tanıdığı ve gerçek dışı (Râfizî-heretik) bir görüş ortaya koyduğu şeklindeki iddiaları sonraki dönemlerde de sürekli tekrarlanmıştır. Teslîs anlayışının tevhid inancına aykırılığı, Hz. Îsâ'nın ilâh, rab ve Tanrı'nın oğlu değil bir peygamber olduğu ve çarmıha gerilmediği gibi Kur'ânî bilgilerin kendi inançlarıyla çelişmesi yüzünden hıristiyan apolojetik yazarların ilk dönemlerden itibaren Kur'an'ın vahiy mahsulü ilâhî bir kelâm değil Hz. Muhammed'in vahiy dışı kaynaklardan derlediği bir metin olduğu şeklindeki ön yargılı hükümleri müsteşrikler tarafından da benimsenmiştir. Kur'an'daki kıssalar başta olmak üzere ortak olay ve konulara yahudi veya hıristiyan dinî literatürünün ağırlıklı olarak kaynaklık ettiği şeklinde farklı iddialar ileri sürülmüştür.

Buna mukabil müslüman âlimler bu iddiaları reddeden birçok eser yazmışlardır. Ancak Batı'da XVIII. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasını ilmî olarak tanımayı hedefleyen sosyal, siyasî, askerî ve kültürel alanlardaki

çalışmalar din konusunda da ilmî, nisbeten ön yargısız çalışmaları teşvik etmiştir. Özellikle II. Vatikan Konsili'nden (1962-1965) sonra Hıristiyanlığın Hz. Muhammed ve Kur'an'a bakışında nisbeten olumlu bir sürece girildiği gözlenmektedir (Hz. Muhammed ve Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili olarak müşteşriklerin yaptığı çalışmalar ve reddiyeler için bk. KUR'AN [Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes; Literatür]; MUHAMMED [Literatür]; ORYANTALİZM).

Günümüzde gerek müslüman âlimler gerekse şarkiyatçılar tarafından İslâmiyet-Hıristiyanlık münasebetleri ve müslümanların Hıristiyanlığa yazdıkları reddiyeler üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Mehmet Aydın'ın literatür niteliği taşıyan eserinden başka Muhammed Ebû Zehre'nin Muḥâḍarât fi'n-Naṣrâniyye (Kahire 1385/ 1966; trc. Âkif Nuri, Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar, İstanbul 1978), M. Abdülkādir Halîl'in Beşeriyyetü'l-Mesîḥ ve nübüvvetü Muḥammed fî nuṣûṣi kütübi'l-ʿahdeyn (Riyad 1413/1993), Vezîrüddin'in el-Baḥs̱ü'ş-şerîf fî is̱bâti'n-nesẖ ve't-taḥrîf (Delhi 1270/1854), Yahyâ Muhammed Ali Rebîʿin el-Kütübü'l-muḳaddese beyne'ṣ-ṣıḥḥa ve't-taḥrîf (Kahire 1415/1994) ve Şaban Kuzgun'un Dört İncil-Farklılıkları ve Çelişkileri (Ankara 1996) adlı kitapları zikredilebilir.

Bu konuda şarkiyatçıların gerçekleştirdiği çalışmalardan bazıları şunlardır: I. S. Allouche, Un traité de polémique chritiano-musulmane au IXem siècle (Hesperis 1939, s. 123-155); Thomas Michel, A Muslim Theologian's Response to Christianity (New York 1984); Jean-Marie Gaudeul, Encounters & Clashes Islam and Christianity in History (I-II, Roma 2000); David Thomas, Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abu'lsa al-Warraq's "Against the Trinity" (Cambridge 1992) ve Early Muslim Polemic against Christianity: Abū œsā al-Warrāq's "Against the Incarnation" (Cambridge 2002); The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.) Translations with Commentary (ed. N. A. Newman, Hatfield 1993); Seppo Rissanen, Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule (Abo 1993); Christian Arabic Apologeties during the Abbasid Period (750-1258) (ed. Samir Khalil Samir - Jørgen S. Nielsen, Leiden 1994). Müslümanlık-Hıristiyanlık polemiğiyle ilgili olarak süreli yayınlarda yer alan çok sayıda makaleden bazıları şöylece sıralanabilir: Ignaz

Goldziher, “Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitāb” (ZDMG, XXXII [1878], s. 341-387); a.mlf., “Über die Eulogien der Muhammedaner” (a.g.e., L [1896], s. 97-128); Joshua Finket, “A Risāla of Al-Jāhiz”, JAOS [1927], s. 311-334); R. Caspar, “Bibliographie sur le dialogue islamo-chretien” (Proche Orient Chretien, XVI [Jerusalem 1966], s. 179-182); Roger Arnaldez, “Dialogue Islamo-Chretien et sensibilites religieuses” (lslamochristiana, III [Rome 1977], s. 107-175) (bu konuda yapılmış diğer çalışmalar için bk. HIRİSTİYANLIK [Literatür]).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan-ı Basrî, Risâle fi’l-ḳader (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 83-87; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü’s-selef içinde), s. 53-103; Ebû Îsâ el-Verrâk, er-Red ʿale’t-teṯlîs̱ (nşr. D. Thomas, Anti-Christian Polemic in Early Islam içinde), Cambridge 1992, s. 66-68, 72-76, 80-82, 88-90, 110-112; Buhârî, Ḫalḳu efʿâli’l-ʿibâd, Beyrut 1404/1984, s. 7-46; İbn Kuteybe, el-İḫtilâf fi’l-lafẓ (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1349; a.mlf., Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱, Beyrut, ts., s. 15-33, 41-42; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 17-23, 40-42, 92, 97; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 155-278; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 51-69, 93-99, 162-163, 170-183, 185, 216-268, 271-285, 332-340; a.mlf., Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, tercüme edenin girişi, s. XXVII-XXVIII; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 35-43, 91-95; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 86, 162, 185, 203-215, 224, 227, 230, 234, 244, 256, 342, 357-358; ayrıca bk. Fihrist, s. 132-133, 159-160; Bâkıllânî, el-İnṣâf (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986, s. 192; a.mlf., et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 78-96, 113-117; a.mlf., a.e. (İmâdüddin), s. 156-164, 204-212; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 10-159; XV, 109; a.mlf., Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 291-297, 576-584; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 114-201, 363; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, I, 172, 200, 403; II, 75, 168; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li’l-Hind (nşr. E. Sachau), Haydarâbâd 1958; İbn Hazm,

el-Faṣl, I, 48-65, 98-217; II, 2-69; V, 57-72; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 63-95; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Şifâʾü'l-ġalîl (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1399/1979, s. 39-57; Şehristânî, el-Milel (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 38-72, 145; II, 257-267; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Sa'd), s. 38-45; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1423/2002, V, 485; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 838-839; Süleyman b. Abdülvehhâb en-Necdî, eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-ilâhiyye fi'r-red ʿale'l-Vehhâbiyye (nşr. İbrâhim M. el-Batâvî), Kahire 1407/1987, s. 30-33; Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü'l-ḥaḳ (nşr. M. Ahmed M. Abdülkādir Halîl Melkâvî), Riyad 1414/ 1994, III, 736-750; IV, 1185-1198; a.mlf., İzhârü'l-hak Tercümesi (trc. Ömer Fehmi - Nüzhet Efendi), İstanbul 1304/1886, yayınevinin önsözü, s. X-XVI; Harputlu İshak Hoca, Şemsü'l-hakīka, İstanbul 1278, s. 91-96, 122-123, 132-135; Osmanlı Müellifleri, I, 339, 350; Brockelmann, GAL, I, 197-198; Îżâḥu'l-meknûn, II, 190, 266, 285; III, 556; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 220; Sezgin, GAS, I, 387, 561; Halil Necatioğlu, Matbaacı İbrahîm-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiyye: Tenkidli Metin, Ankara 1982, s. 41-46; E. Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, tür.yer.; a.mlf., Kādiyânîlik: Ahmediyye Mezhebi, İzmir 1986, s. 203-220; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, tür. yer.; D. Thomas, Anti-Christian Polemic in Early Islam, Cambridge 1992, s. 31-50; C. Adang, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm, Leiden 1996; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye, Amman 1420/1999, s. 203, 774; İlyas Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar, İstanbul 2002, s. 147-177, 254; Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 2, İstanbul 1996, s. 1-94; Niyazi Kahveci, "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", Dinî Araştırmalar, VIII/23, Ankara 2005, s. 69-91; G. Levi Della Vida, "Khāridjites", EI^2 (İng.), IV, 1075-1077; D. Gimaret, "Radd", a.e., VIII, 362-363.

Mustafa Sinanoğlu

REDDÜ’l-ACÜZ ale’s-SADR

(ردّ العجز على الصدر)

Beyit veya fıkra sonundaki kelimenin aynısının yahut benzerinin başta tekrar edilmesi anlamında terim.

Sözlükte acüz “sözün son tarafı”, sadr ise “baş tarafı” demek olduğundan reddü’l-acüz ale’s-sadr “sözün sonunun başta tekrar edilmesi” mânasına gelir. Bu ifadeyi çoğul sîgası ile reddü’l-a‘câz ale’s-sudûr şeklinde kaydedenler olduğu gibi “geriye ve öne döndürmek” anlamında tasdîr terimini kullananlar da vardır. Hatîb et-Tebrîzî ile Ebû Tâhir el-Bağdâdî bu edebî türü reddü’l-kelâm alâ sadrihî şeklinde isimlendirmişlerdir. Aslında “sözün başındaki bir kelimenin sonunda tekrar edilmesi” mânasında türün reddü’s-sadr ale’l-acüz diye adlandırılması daha mantıklı gibi görünmektedir. Ancak bu sanat beytin sonundaki kafiye, fıkranın sonundaki seci kelimelerini destekleyip pekiştirmek için icra edildiğinden sondaki kelime asıl, öndeki ise onun fer‘i konumundadır ve isimlendirme bu bakış açısına dayanmaktadır.

Reddü’l-acüz ale’s-sadr lafza güzellik katan edebî sanatlardan (muhassinât-ı lafzıyye)

biri olarak değerlendirilmiştir. Ziyâeddin İbnü’l-Esîr reddü’l-acüzü cinasın bir türü sayarken (el-Mes̱elü’s-sâ᾿ir, I, 251) Sekkâkî, İbnü’n-Nâzım, Kazvînî ve Telḫîṣ şârihleriyle onları izleyenler lafzî sanatlar içinde ayrı bir tür kabul etmişlerdir (Miftâḥu’l-ʿulûm, s. 203; el-Miṣbâḥ, s. 77; el-Îżâḥ, s. 543; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, IV, 433). Sözün sonunun önü ile irtibatlı olması, önü söylenince sonunun nasıl geleceğinin anlaşılır bir özellik taşıması beliğ kelâmın gereğidir. Şairler ve edipler sözlerinin baş kısmının sonuna delâlet etmesiyle övünür. Ayrıca bir beyit veya fıkra içinde tekrarlanan öğeler söze lafzî bir güzellik kattığı gibi anlamını da pekiştirerek daha iyi yerleşmesini sağlar (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, II, 3; Besyûnî, s. 185).

Reddü’l-acüzde tekrarlanan iki kelime lafız ve anlamca aynı, lafızca aynı,

anlamca farklı oluş biçiminde cinas ilgisi, cinasa mülhak olarak iştikak münasebeti -ki bu durumda aynı kökten türemiş farklı kelime kategorisine girer-ve aralarında iştikaka benzer bir ilgi bulunmak suretiyle dört değişik formda gelir. Sözün baş tarafında tekrarlanan kelime de beytin ilk mısraının baş (sadr), orta (haşv) ve sonu ile (acüz) ikinci mısraın başında olmak üzere dört konumda bulunabilir. Bu şekilde reddü'l-acüzün on altı türü ortaya çıkar. Belâgat kitaplarında bu türlerin her birine ait şiir örnekleri sıralanmıştır (Şürûḥu't-Telḫîṣ, IV, 433; Besyûnî, s. 181-185). Burada iki kelimenin aynı, cinaslı, iştikak ve şibh-i iştikāk ilgili olan türlerine birer örnek vermekle yetinilecektir.

سريعٌ إلى ابن العمّ يَلطم وجهَه / وليس إلى داعي النَّدَى بسريع (Amcazadesini tokatlamakta serî / Halbuki yardım isteyene hiç de değil serî; Ükayşir el-Esedî). Beytin sonunda ve ilk mısraının başında tekrarlanan "سريع" kelimeleri lafız ve anlamca aynıdır.

زُرت الدّيار عن الأحبّة سائلاً / ورَجعتُ ذا أسف ودمع سائل (Ziyaret ettim diyarı yâranı sora sora / Geri döndüm üzüntüler ve akan göz yaşlarımla; Buhtürî). Beytin sonundaki سائل "akan", birinci mısraın sonundaki سائل "soran" anlamında olarak aralarında sadece lafızca benzerlik bulunan bir cinas teşkil ederler.

إذا المرء لم يَخْزُن عليه لسانَه / فليس على شَيْءٍ سواه بخزّان (Kişi kendi dilinin değilse muhafızı / Başka hiçbir şeyin olamaz muhafızı; İmruülkays). Beytin sonundaki "خزّان" ile birinci mısraın ortasındaki "يخْزُنْ" kelimeleri "ḫzn" kökünden türemeleriyle aralarında iştikak ilgisi vardır.

تَخْمُد الحرب حين تَغْمِد بأساً / وتسيل الدّماء حين تَسُلّ(Söner savaş kılıcını kınına sokarsan / Akar kanlar kılıcını kınından çekersen; Ali b. Muhammed et-Tihâmî). Beytin sonundaki "تسيل" ile ikinci mısraın başındaki "تسلّ" arasında görünüşte iştikaka benzer bir ilgi bulunmakla birlikte gerçekte aynı kökten türememişlerdir (sll, syl).

Nesirde reddü'l-acüz sanatı fıkranın sonundaki kelimenin aynısının, cinas eşinin, iştikak veya şibh-i iştikāk ilgilisinin fıkranın başında tekrar edilmesi suretiyle dört nevide gerçekleşir:

1. Aynı: وتخَشى الناسَ وَاللهُ اَحَقُّ أن تخْشيهُ(el-Ahzâb 33/37)

2. Cinastaş: سائل اللّئيم يَرجع ودمعُه سائل

3. İştikak ilgili: استغفروا ربكم اِنّه كان غفّارا(Nûh 71/10)

4. Şibh-i iştikāk ilgili: قال اِنّي لعملكم مِنَ القالين(eş-Şuarâ 26/168), "ḳāle"nin türediği kök "ḳvl", "ḳālîn"inki ise "ḳly"dir.

Yahyâ el-Alevî reddü'l-acüz için nesir ve şiir ayırımı yapmaksızın on nevi tesbit etmiştir. Bu neviler, iki kelime arasındaki lafız-anlam ilişkisiyle iştikak ilgisine ve ilk kelimenin beytin muhtelif yerlerine getirilmesine göre belirlenmiş olup eserinde şibh-i iştikāk ilgisiyle buna ait türlerden söz edilmemiştir (eṭ-Ṭırâżü'l-müteżammin, s. 390-393, 563-564).

Reddü'l-acüzün irsâd, terdîd ve tevşîh ile ilgisi bulunmakla birlikte onlardan farklıdır. İrsâd ve tasdîrin her ikisinde de önceki bir kelime sondakine delâlet etmektedir; ancak tasdîrde iki kelime arasında aynîlik, cinas, iştikak ve şibh-i iştikak ilgisi bulunurken irsâd, bunların yanı sıra başka şekillerde de gerçekleşmesiyle ondan daha kapsamlıdır. Tasdîr, önde tekrar edilen beyit sonu kelimesine (kafiye) özgü iken terdîdde iki kelime beytin ortalarında gelir (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, II, 3). Tevşîh ve tasdîrin her ikisinde de ön sona delâlet eder, ancak tasdîrde delâlet lafzî, tevşîhte ise mânevîdir (İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 231).

Reddü'l-acüz eskiden beri bilinen bir sanattır. Câhiz, Hint belâgatına dair eṣ-Ṣaḥîfetü'l-Hindiyye'sinde bu belâgata göre "sözün başının sonda zikredilmesi" (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 93) ve İbnü'l-Mukaffa'ın, "sözün başının sonuna delâlet etmesi gerektiği" şeklindeki sözlerini naklettiği gibi (a.g.e., I, 116) kendisi de, "Fürû usulüne râci olur, sözlerin acüzleri ise sadrlarına lâhik olur" ifadesiyle (Kitâbü'l-Ḳıyân, II, 146) bu sanattan söz etmiş, fakat bu konuda herhangi bir isim ve bölüm tesbitine gitmemiştir. İbnü'l-Mu'tezz'in bedî' ilmi için belirlediği beş temel fenden biri reddü'l-acüz olup onun için ilk kelimenin birinci mısraın başında veya sonunda ya da ikinci mısraın başında olmasına göre üç türünden bahsetmiştir (el-Bedî', s. 47). Bu türlerden birincisine "tasdîrü't-takfiye", ikincisine "tasdîrü't-tarafeyn", üçüncüsüne "tasdîrü'l-haşv" adını veren İbn Ebü'l-İsba' el-Mısrî, bu üç türe iki kelimesi arasında olumluluk veya olumsuzluk ilgisi bulunan,

önceki söze itiraz eden yahut ondan vazgeçmeyi (idrâb) ifade eden dördüncü bir nevi eklemiştir. Ebû Atâ Eflah (Merzûk) es-Sindî, Vâsıt'ta katledilen Emevî Irak genel valisi Ebû Hâlid İbn Hübeyre için yazdığı mersiyede şöyle demektedir: فإنّك لم تبعد على متعهَّدٍ / بلَى فكلّ من تحت التراب بعيد(Şüphesiz ki sen -evinin avlusunda defnedildiğin için vefatınla- uzaklaşmış olmadın, hayatındaki mûtat âdetin üzre / Şu da bir gerçek ki toprak altındaki herkes uzaklara gitmiş sayılır; A'lem eş-Şentemerî, I, 482).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1367/1948, I, 93, 116; a.mlf., Kitâbü'l-Ḳıyân (Resâʾilü'l-Câḥiẓ içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1384/1964, II, 146; İbnü'l-Mu'tez, el-Bedîʿ (nşr. I. Y. Krachkowsky), London 1935, s. 47; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/ 1984, s. 429-433; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/ 1955, II, 3-5; A'lem eş-Şentemerî, Şerḥu Ḥamâseti Ebî Temmâm (nşr. Ali el-Mufaddal Hammûdân), Beyrut 1413/1992, I, 482; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm, Kahire 1356/1937, s. 203; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne), Kahire 1358/ 1939, I, 251; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 116-118, 231; a.mlf., Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 36-37; İbnü'n-Nâzım, el-Miṣbâḥ fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ, Kahire 1341, s. 77; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 543-547; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1415/1995, s. 390-393, 563-564; Şürûḥu't-Telḫîṣ, Kahire 1937, IV, 433; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1330, s. 449; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü'l-bedîʿ, Kahire 1408/1987, s. 181-185.

İsmail Durmuş

REDDÜ’l-MUHTÂR

(ردّ المحتار)

Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî’nin Tenvîrü’l-ebṣâr adlı eserine Haskefî’nin ed-Dürrü’l-muḫtâr adıyla yazdığı şerh üzerine İbn Âbidîn’in (ö. 1252/1836) kaleme aldığı hâşiye

(bk. İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn).

REDHOUSE, Sir James William

(1811-1892)

İngiliz şarkiyatçısı, dil bilimci ve lugatçı.

Londra’da doğdu; beş yaşında iken babasını kaybetti. Sekiz yaşında, erkek çocuklarını denizciliğe hazırlamak için eğitim veren bir yetimler okuluna yerleştirildiyse de birkaç yıl sonra disiplinsizliği yüzünden buradan çıkarıldı. 1826’da kamarot olarak bir ticaret gemisine girdi ve gemi İstanbul’a uğradığında işini terketti. İstanbul’daki ilk zamanlarıyla ilgili bilgiler hem yetersizdir hem de güvenilir değildir. Bununla birlikte çocuk yaşına rağmen kendini yetiştirmek için büyük çaba harcadığı ve kısa sürede Türkçe öğrenerek Bâbıâli Tercüme Odası’nda çalışmaya ve Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun’da İngilizce dersleri vermeye başladığı bilinmektedir. Türkçe’sini ilerletirken Arapça ve Farsça ile ilgilendi; daha sonra Grekçe, Fransızca ve Almanca öğrendi. 1830-1833 yıllarında Rusya’da bulundu; bir yandan Rusça ve Doğu Türkçesi öğrenirken bir yandan da sözlük çalışmalarıyla meşgul oldu. 1833-1834 kışını Malta’da geçirdi. İstanbul’a döndüğünde İngiltere’ye gönderilen bir askerî öğrenci grubunun danışmanı olarak Londra’da görevlendirildi ve dört yıl orada kaldı. 1838’de tekrar Bâbıâli Tercüme Odası’na girdi. Ertesi yıl Sadrazam Koca Hüsrev Paşa’ya tercümanlık ve Mektebi Ulûm-i Edebiyye’de hocalık yaptı. 1839-1841 Osmanlı-Mısır krizine Avrupa güçlerinin ortak müdahalesi sırasında Bahriye mütercim-tercümanlığı ile Bahriye Şûrası üyeliğine tayin edildi; verdiği başarılı hizmetlerden dolayı İngiliz ve Osmanlı hükümetleri tarafından ödüllendirildi; Sultan Abdülmecid kendisine İftihar nişanı verdi. 1842’de Bâbıâli Tercüme Odası’ndaki işine döndü. 1843-1847 yılları arasında, Rusya ve İngiltere’nin aracılığı ile Osmanlı-İran sınırını belirlemek için Erzurum’da toplanan heyette görev aldı. 1851’de Encümen-i Dâniş üyeliğine seçildi. 1853’te Osmanlı hükümetinin kendisine bağladığı yılda 240 pauntluk maaşla emekliye ayrılıp İngiltere’ye döndü ve Dışişleri Bakanlığı’nda Doğu dilleri mütercim-tercümanı olarak çalışmaya başladı; aynı yıl içinde Royal Asiatic Society’nin sekreterliğini üstlendi. 1884’te Cambridge Üniversitesi’nden fahrî doktora pâyesi, 1888’de Kraliçe

Victoria’dan şövalyelik unvanı (sir) ve nişanı aldı. Londra’da öldü.

Eserleri. Redhouse’un ilk eseri 1830’lu yıllarda, Osmanlı Türkçesi’nde kullanılan Arapça ve Farsça kelimeler için hazırlamaya başladığı ve 1842’de tamamladığı iki ciltlik Müntehabât-ı Lugāt-ı Osmâniyye’dir. İstanbul’da 1269’da (1853) kendi adını koymadan bastırdığı eserini 1289 (1872) yılında genişletilmiş ve yazar adı belirtilmiş olarak tekrar bastırmıştır. 1846’da Paris’te neşredilen Grammaire raisonnée de la langue ottomane adlı eseri, o güne kadar Avrupa’da yayımlanan gramerlerde görülmeyen sesli uyumunu sistematik biçimde ortaya koyması bakımından önemlidir. 1855’te Londra’da The Turkish Campaigner’s Vade Mecum of the Ottoman Colloquial Language yayımlanmış ve onu daha sonra Turkish Vade Mecum (London 1877) tamamlamıştır. An English and Turkish Dictionary 1857’de Londra’da neşredilmeye başlanmış, 1861’de yine Londra’da daha büyük boyutlardaki Lexicon, English and Turkish piyasaya çıkmıştır. Bunun karşılığını teşkil eden Türkçe-İngilizce sözlük ise 1890’da İstanbul’da Amerikan Board Misyoner Heyeti adına A. H. Boyajian tarafından A Turkish and English Lexicon Shewing the English Significations of the Turkish Terms / Kitâb-ı Meânî-i Lehçe li-James Redhouse el-İngilizî adıyla yayımlanmıştır. Halen alanlarının en mükemmel örnekleri olarak kabul edilen bu iki sözlüğün 1928 harf devrimine kadar Arap harfleriyle, daha sonra yeni Türk alfabesiyle ve gereken güncelleştirmeler yapılarak devamlı surette yeni baskıları piyasaya çıkmıştır (İngilizce-Türkçe: 40. baskı [2007]; Türkçe-İngilizce: 26. baskı [2007]).

Redhouse 1864’ten itibaren çok geniş hacimli iki sözlük üzerinde çalışmaya başlamıştır. Bunlardan biri her kelimenin Türkçe, Arapça, Farsça veya Avrupa dillerindeki kökenini veren Türkçe açıklamalı Külliyyât-ı Azîziyye fi’l-Lugati’l-Osmâniyye, diğeri İngilizce açıklamalı Arapça, Farsça, Osmanlıca ve Doğu Türkçesi sözlüğü idi. Ancak Redhouse, Bâbıâli’den yardım talebine cevap alamayınca 1885’te her iki çalışmasını da yarım bırakmak zorunda kalmıştır. Daha sonra Külliyyât-ı Azîziyye’nin o zamana kadar hazırladığı ilk beş cildinin müsveddelerini İstanbul’a göndermiştir; fakat bunların nereye ulaştığı ve halen nerede olduğu bilinmemektedir. Diğerinin müsveddelerini ise British Museum’a bağışlamıştır. 1877’de A Vindication of the Ottoman Sultans’ Title of Caliph, 1879’da On The Turkish History, System and Varieties of Turkish Poetry adlı eserleri

piyasaya çıkan Redhouse, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'sinden ve Ahmed Eflâkî'nin Menâḳıbü'l-ʿârifîn'inden seçtiği metinleri İngilizce'ye çevirerek The Mesnevi adıyla 1881'de ve A Simplified Grammer of the Ottoman-Turkish Language adlı kitabını 1884'te yayımlamıştır. Ali b. Hasan el-Hazrecî'nin el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye fî târîḫi'd-devleti'r-Resûliyye'nin tercümesini giriş, cetveller, haritalar ve indeks ilâvesiyle gerçekleştiren Redhouse (The Pearl-Strings, A History of the Resûliyy Dynasty of Yemen, I-III, Leiden-London 1906-1918) ayrıca Ḳaṣîdetü'l-bürde'yi İngilizce'ye çevirmiştir (The Burda, Arabian Poetry for English Readers, Glasgow 1881, s. 305-318). Bugün İstanbul'da Amerika Kiliseler Birliği'nin Ortadoğu Misyonu'na bağlı ve öncelikle Redhouse'un eserlerinin yayımını sürdürmekle görevli Redhouse Yayınevi adlı bir kuruluş bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sir James W. Redhouse, A Turkish and English Lexicon, İstanbul 1978, s. X-XII; ayrıca bk. Faruk K. Timurtaş'ın "Redhouse Lûgatı", başlıklı tanıtım yazısı; Cemil Meriç, Kültürden İrfana, İstanbul 1986, s. 267-271; C. V. Findley, "Sir James W. Redhouse (1811-1892): Making of a Perfect Orientalist", JAOS, XCIX (1979), s. 573-600; a.mlf., "Sir James W. Redhouse (1811-1892). Mükemmel Bir Doğubilimcinin Öyküsü" (trc. Nuray Şimşek), Kebikeç, sy. 6, İstanbul 1998, s. 211-245.

Carter Vaughn Fındley

REDİF

(رديف)

Manzum eserlerde kafiyeyi oluşturan kelimenin son harfine eklenen harf, takı, kelime veya kelime grubu.

Sözlükte "arkadan gelen, takip eden" anlamındaki redîf kelimesi divan edebiyatında kafiye düzeniyle ilgili bir terim olmuştur. Arap ve Fars edebiyatlarında kafiyeyi teşkil eden kelimenin son harfine revî adı verilir. Arap edebiyatında kafiyenin revî harfinden önceki harfleri revîye yakınlık derecesine göre vasıl, hurûc, ridf, te'sîs ve dahîl şeklinde adlandırılmış, bu altı harfli kafiye düzenine Fars edebiyatında kayd, mezîd, nâire adıyla yeni kafiye harfleri eklenmiştir. Fars edebiyatında revî harfini vasıl, hurûc, mezîd ve nâire harfleri takip eder. Divan edebiyatında bu anlayış benimsenmiş, kafiyeyi oluşturan harfler revîden önce olmak üzere ridf, te'sîs, dahîl, kayd olarak adlandırılmış, revîden sonraki ilk harfe vasıl, ikinciye hurûc, üçüncüye mezîd, dördüncü ve ondan sonrakilere nâire adı verilmiştir. Meselâ,

"Âşiyân-ı mürg-ı dil zülf-i perîşânındadır / Kanda olsam ey perî gönlüm senin yanındadır" (Fuzûlî) beytinde revî harfi "perîşân" ve "yan" kelimelerinin son harfi olan "n"dir. "ı" sesi harekeyle karşılandığından sonraki ilk harf olan "n" vasıl, "d" hurûc, â (elif) mezîd, ikinci "d" ve "r" nâire harfleridir. "Ârızın arz et güle gülşende zîbâlanmasın / Serve göster kaddini nâz ile ra'nâlanmasın" (Ahmed Paşa) beytinde "-lanmasın" ek halinde ve revîden sonra vasıl, hurûc, mezîd ve nâire harflerinin bulunduğu bir rediftir. "Efendimsin cihanda i'tibârım varsa sendendir / Miyân-ı âşıkanda iştihârım varsa sendendir" (Şeyh Galib) beytinde "... ım varsa sendendir" sözü hem ek hem de iki kelimeden oluşmuş rediftir. Bazan redif baştaki kafiyeden sonra mısraın tamamını oluşturur: "Safâ-yı aşkı kim anlar kiminle söyleşelim / Vefâ-yı aşkı kim anlar kiminle söyleşelim" (Lâedri). "Seni kavlinde yalan derler idi gerçek imiş / Ben inanmazdım inan derler idi gerçek imiş" (Nev'î) beytinin her iki mısraında yer alan "... derler idi gerçek imiş" bölümü rediftir.

Revî harfinden sonraki her şeye redif denilmesi gerektiğini, böylece vasıl, hurûc, mezîd ve nâire tabirlerine ihtiyaç kalmayacağını, bunun da zorluğu ortadan kaldıracağını söyleyen Muallim Nâci redifi, "mısra veya beyitlerin sonunda revîyi takip eden ve aynen tekrarlanan bir veya birden ziyade şey" olarak tanımlamış, tanımdaki "şey" kelimesini "bir harf, bir kelime veya ifade" şeklinde açıklamıştır. Muallim Nâci'nin bu teklifi daha sonra genel kabul görmüş ve Türk edebiyatı ürünlerinin kafiye düzeni tanımlanırken bir ölçü olarak benimsenmiştir.

Redifli şiirlere "müreddef" denir. Redif Türk ve İran şiirine özgü bir ses öğesidir. Arap şairleri redife ilgi göstermemiştir. Redifin önemli bir işlevi de divan şiirinde bazı gazellere ve özellikle kasidelere ad olmasıdır. Necâtî Bey'in "döne döne", Hayâlî Bey'in "bilmezler", Şeyhülislâm Yahyâ'nın "gönül", Nedîm'in "kâfir" redifli gazellerinde redifler söz konusu gazelleri adlandırmada kullanılmıştır. Ahmed Paşa'nın "kerem" redifli kasidesi "Kerem Kasidesi", Fuzûlî'nin "su" redifli kasidesi "Su Kasidesi", Bâkî'nın "sünbül" redifli kasidesi "Sünbül Kasidesi", Sünbülzâde Vehbî'nin "sühan" redifli kasidesi "Sühan Kasidesi" olarak anılmaktadır.

Redifin ek olsun, kelime olsun ilgili her mısrada hiç değişmeden tekrarlanması genel bir kuraldır. Bazı şairler zaman zaman yeni redif denemelerine başvurmuştur. Necâtî Bey, "Bir yüzü gül gonca-leb dil-dâr dersen işte sen / Sen güle bülbül gibi kim zâr dersen işte ben" matla'lı gazelinde "dersen işte"den sonra bir beyitte "sen", diğerinde "ben" redifini kullanıp çift redif denemesi yapmıştır.

Türk halk şiirinin en eski ve en önemli ses öğelerinden biri olan redife halk şairleri kafiyeden daha çok önem vermişlerdir. Şiirlerinde yarım kafiye kullanmaktan doğan yetersiz ses âhengini redifle gidermeye çalışmışlar, duygu, düşünce ve benzetmelerinde büyük ölçüde rediften faydalanmışlardır. Bazı kaynaklarda halk şiirinde redife "döner ayak" denildiği belirtilmekteyse de bu adlandırma doğru değildir. Döner ayak, halk şiirinde aynı sesi içeren farklı kelimelerle meydana getirilen ayak, yani kafiyedir. Tanzimat, Serveti Fünûn ve Fecr-i Âtî şairleri klasik Türk şiirinin etkisiyle, Cumhuriyet dönemi şairleri de Millî Edebiyat akımı ve halk şiirinin etkisiyle şiirlerinde redife yer vermişlerdir. Redif divan ve halk

şiirindeki yerini ve değerini yeni Türk şiirinde tamamen yitirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 78-86, 177; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, s. 37; Yahya Kemal Beyatlı, Edebiyâta Dâir, İstanbul 1971, s. 133-134; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 78-80; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 68-72, 80-82, 91-92; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, II, 13-15; Doğan Kaya, Âşık Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 2000, s. 42, 396; Turan Karataş, Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2001, s. 342-345; "Redif", TDEA, VII, 301-302; İsmail Durmuş v.dğr., "Kafiye", DİA, XXIV, 150-151.

Nurettin Albayrak

REDİF

(رديف)

II. Mahmud zamanında sancaklarda teşkil edilen ordu.

Tam adı Redîf-i Asâkir-i Mansûre veya Asâkir-i Redîfe-i Mansûre olan bu ordunun kuruluş amacı, Yeniçeri Ocağı'nın ilgasını (1826) müteakip Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adıyla oluşturulan yeni orduya destek sağlamak ve halkı uzun süre mecburi hizmette tutmadan kendi bölgelerinde eğiterek iç güvenliği sağlamaktı. Sözlük anlamı "arkadan gelen, birinin ardından giden kimse" olan redîf kelimesi burada "fiilî ve muvazzaf ordunun yedeği" (ihtiyatî kuvvet) mânasında kullanılmıştır. Bu ordunun en önemli özelliği subaylarının ve "efrâd-ı redîfe" denilen erlerinin dâimî statüde oluşuydu.

Redif askerî teşkilâtı 8 Temmuz 1834'te Redif Kanunnâmesi'nin çıkarılmasıyla oluşturuldu ve gereğinin yapılması Serasker Koca Hüsrev Paşa'ya havale edildi. Ardından redif teşkilâtı kurulacak yerlerin vali ve mutasarrıfları durumdan haberdar edildi. Takvîm-i Vekāyi'de yeni ordu hakkında bilgi verildi, ayrıca redif taburlarının başına mahallî hânedan ve kişizadelerden subaylar getirileceği duyuruldu. Kanunnâmeye göre her sancakta subaylarıyla birlikte 1400'er kişilik dört bölüklü taburlar kurulacak, nüfusu yeterli olmayanlar civardakilerle birleştirilecekti. Denize kıyısı bulunan kazalardan redif askeri alınmayacak, bunlar bahriye için ayrılacaktı. Redif askeri adayları yirmi üç-otuz iki yaşları arasında olacak ve kura ile gönüllülerden seçilecekti. Asâkir-i Mansûre'den emekliye ayrılanlardan durumu uygun olanlar redif askeri olabilecekti. Sadece savaş zamanında istihdam edileceğinden barış zamanında "münâvebe" adı altında mansûreye asker yazılmayacaktı. Tâlimler nizâmiye askeri bulunan yerlerde onların zâbitlerince, bulunmayan yerlerde İstanbul'dan gönderilecek subaylarca yaptırılacaktı. Redif askerlerinin tâlimleri haftada birkaç gün, kendi köylerinde, zaman zaman büyükçe nahiyelerde veya kazalarda icra edilecek, bunlar yılda iki defa büyük tâlime katılacaklardı. Elbise, silâh, çanta, matara, aylık ve tayinatları devletçe karşılanacaktı. Redif erlerine

ayda 5 kuruş, zâbitlere ise uygun miktarda maaş verilecekti.

Daha sonra hangi sancaklarda kimler tarafından ne kadar asker toplanacağı hususunda çalışmalar başlatıldı. Nüfus sayımı yapılmış yerlerin ne kadar redif askeri çıkarabileceği hesaplandı, nüfusu yetersiz kazalar birleştirildi. Redif birliği kurulması düşünülen yerlerde bu iş mütesellim, mutasarrıf ve valilere bırakıldı. Öncelikli olarak Anadolu'da Ankara, Çankırı ve Karahisarısâhib'de (Afyonkarahisar) kurulan redif birlikleri daha sonra Batı, Orta ve kısmen Doğu Anadolu'nun bazı sancaklarında teşkil edildi. Rumeli'de ise Selânik-Serez ve Silistre'de, ardından Gümülcine-Niğbolu, Üsküp, Köstendil, Tırhala, Manastır, Prizren, Filibe gibi yerlere yaygınlaştırıldı. Redif askerinin sürekli denetim altında bulundurulabilmesi için jurnal tutulması usulü getirildi. Buna göre her tabur sancağının adıyla anılacak, erden binbaşıya kadar herkesin eşkâl kayıtları yazılacak ve defterlerden iki nüsha ilgili

sancakta, bir nüshası da merkezde duracaktı. Yapılan değişiklikler her ay merkeze bildirilecekti. Redif askerlerinin çağdaş eğitim alabilmesi için zâbitlerin gruplar halinde İstanbul'a çağrılarak birkaç ay Asâkir-i Mansûre tâlimlerine katılmaları benimsenmiş, ayrıca mansûre askerlerinden yararlanılmaya çalışılmıştır. Bu arada Asâkir-i Mansûre subayları yılda iki defa sancak merkezlerinde yapılan genel tâlimlere katılıyordu. Her redif taburundaki bölüklerde birer onbaşı ve çavuşla yirmi beş topçu bulunuyordu.

Ülkenin hemen her yerinde redif birlikleri kurulmaya çalışılırken bazı karışıklıklar ortaya çıkınca 1836 Haziranında bazı değişiklikler yapıldı. Ağustostaki şûra toplantısında redif teşkilâtı bulunan sancakların belli merkezlere bağlanması kararlaştırıldı. Serasker Koca Hüsrev Paşa yeni orduyu Prusya'nın Landwehr teşkilâtı tarzında düzenlemek istedi ve bu hususta o sırada İstanbul'da bulunan Prusyalı Helmuth von Moltke'den faydalandı. İlk yenilik redif tâlimlerinde nöbetleşe usulünün getirilmesi oldu. Baharlarda yapılan tâlimler sonbaharın hasat zamanına rastlaması sebebiyle yılda bir defaya indirildi. Her bölüğün sırayla sancak merkezine gidip eğitim görmesi karara bağlandı. Böylece sancak merkezlerinde sürekli asker kalması temin edilmiş oldu. Bu iş için kışlalar inşa edilecekti. Topçu tâlimleri için de İstanbul'dan her sancağa iki eleman gönderilecekti. Bu

arada redif teşkilâtı Asâkir-i Mansûre taburlarına benzetilerek 1426 kişilik mevcut 860'a indirildi ve her sancakta üç tabur yani 2560 asker bulundurulması benimsendi.

1836'da gerçekleştirilen bir başka değişiklikle redif taburlarının askerî ve malî idaresi bir elde toplandı. Böylece redif taburlarının bulunduğu sancaklar grup grup bir araya getirilerek birer müşirin idaresine verildi. Müşirliklere valiler getirilerek mahallî âyanların nüfuzu kırılmak istendi. İlk anda Karaman (Konya), Hüdâvendigâr (Bursa), Ankara, Aydın, Erzurum ve Edirne'de müşirlik kurulması hedeflendi. Kocaeli, Bolu, Karesi, Eskişehir ve Bursa merkez sancağı Hüdâvendigâr Müşirliği adı altında Ahmed Fevzi Paşa'ya bağlanırken Kütahya ve Karahisarısâhib sancakları feriklik itibar edilerek bu müşirliğe eklendi. Mahallinde harcanan paralardan artan meblağ mansûre hazinesine aktarıldı. Ancak bu düzenleme uzun sürmedi, gerek Anadolu'da gerekse Rumeli'de yeni düzenlemelere ihtiyaç duyuldu. Bu arada redif birliklerinin merkezdeki mansûre ile hassa şeklinde örgütlendirilmesi yoluna gidildi ve taşrada da Redîf-i Mansûre ile Redîf-i Hassa birlikleri oluşturuldu. Daha sonra tümenler teşkil edilecekti (Lutfî, V, 74, 165-170). Aynı yıl süvari redif birlikleri kurulmaya başlandı. İlk önce Ankara ve Çankırı kazalarında kurulan süvarilerden 1838'de altı bölükten bir alay teşkil edildi. Bunların maaş ve tayinatları ile diğer masrafları devletçe karşılanacaktı.

Mektebi Harbiyye'nin ilk mezunlarını vermesinden sonra silâh altındaki redif askerleri muvazzaf sınıfına dahil edilerek zâbitleri ocaklarına gönderildi. Redif ordusu son yapısını ihtiyat veya kısa süreli hizmet şeklinde alacaktı. Nitekim daha 1838 yılında muvazzaflık süresi beş yıl olarak belirlenmişti. II. Mahmud'un ölümü arefesinde redif askerlerinin mevcudu 100.000'e yaklaşmıştı.

Askerî giderlerin karşılanması için 1834 yılında Redîf-i Mansûre Hazinesi kurularak bazı gelir kaynakları buraya aktarıldı, ayrıca halktan iâne adıyla paralar toplandı. 1834 sonunda redif askeri sayısı 18.786, ödenen maaş tutarı 109.712,5 kuruş iken 1837 Ekiminde mevcut 84.796'ya, ödenen meblağ da 631.178 kuruşa yükseldi. Redif askerlerinin gelir gider hesapları mansûre hesaplarından ayrı tutulmuş, maaşların her ayın sonunda verilmesi benimsenmiştir. Subaylarıyla birlikte 1426 kişiden oluşan bir taburun aylık

maaşı toplam 8347,5 kuruş tutuyordu. Başlıca gelir kaynakları iâne-i cihâdiyye emvâli, menâfi-i cedîde tertibatı ve zuhurat vâridattan; giderleri ise maaş, tâyinat-bahâ ve diğer masraflardan oluşmaktaydı (Cezar, s. 277-280). Bu giderler için halktan iâne-i cihâdiyye adı altında vergi toplanması kararlaştırılmış, ayrıca gümrük ve iltizam gelirlerinin bir kısmı redif hazinesine aktarılmıştır. Tanzimat döneminde nöbetleşe usulünün kaldırılması gibi bazı değişiklikler yapılırken redif hazinesi de lağvedildi.

6 Eylül 1843 tarihinde Serasker Rızâ Paşa zamanında ilân edilen ve kısmen Fransız, kısmen Alman etkisi altında bulunan askerî kanuna göre Osmanlı ordusu muvazzaf ordu, redif kuvvetleri, yardımcı kuvvetler ve başı bozuklar olmak üzere dört sınıfa ayrıldı. Böylece redif birlikleri dâimî orduya katıldı, muvazzaflık süresi önceleri beş yıl, ardından dört yıl olarak belirlendi. Daha sonraki yedi yıl içinde redif (ihtiyat) askeri olarak her yıl bir aylığına (sonraları iki yılda bir) kıtaya çağrılıp eğitim görmelerine karar verildi. O sırada redif birlikleri İstanbul, İzmit, Manastır ve Sivas gibi büyük eyalet merkezlerinde bulunuyordu. 1853'te redif askerleri dört (veya beş) ordu halinde teşkilâtlandırıldı ve ilk anda hassa (Üsküdar ve İzmir), Dersaâdet (İstanbul ve Ankara), Rumeli (Manastır), Anadolu (Harput), Arabistan ve Irak ordularının kurulması hedeflendi. Bütün redif askerlerinin mevcudu 300.000 muvazzaf orduya karşılık 150.000'e ulaşmıştı.

1869 yılında Serasker Hüseyin Avni Paşa döneminde çıkarılan Fransız etkisi

altındaki askerlik kanununa göre ordu sayısı yediye çıkarıldı ve bütün kuvvetler nizâmiye, redif ve müstahfız diye üçe ayrıldı. Muvazzaflık hizmeti dört yıl, ihtiyat veya muvazzaf ihtiyatlık devresi bir yıl, rediflik hizmeti ise her biri "sınıf-ı mukaddem" ve "sınıf-ı sânî" adları altında üçer yıllık (dört veya iki) iki kurada devam ediyordu. 1287'de (1870-71) redif askerinin mevcudu 105.000 idi (Lutfî, XII, 111). 1871 yılında Enderun'dan redif sınıfına dahil edilmek üzere alımlar yapıldı (TSMA, nr. 8045). 1877'de üç kura çağrılmış olup üçüncüsüne "sınıf-ı sâlis" denildi ve bu sınıf "müstahfız" adıyla anıldı.

1886'da Veli Rızâ Paşa ile Goltz Paşa'nın da dahil olduğu Islahat Komisyonu'nda ele alınan kanuna göre redif askerlerinin hizmet süresi

dokuz yıl olarak belirlendi. Bir yıl sonra çıkarılan, fakat beş yıl sonra yürürlüğe giren yeni kanuna göre ise hizmet süresi sekiz yıla indirildi. Redif subayları arasındaki dereceler muvazzaf ordudakilerle aynı idi. 1909 Haziranında kabul edilen Elbise-i Askeriyye Nizamnâmesi'ne göre redif erleriyle subaylarının takacakları işaretler belirlendi. Redif teşkilâtı, 18 Ramazan 1330 (18 Ağustos 1328 r. / 31 Ağustos 1912) tarihinde müstahfız bölüklerine dönüştürüldü, böylece redif kavramı tarihe karışmış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 3082, D 8045; BA, MD, nr. 251, s. 117; BA, Cevdet-Askerî, nr. 10825, 15667, 18933, 44062; BA, HH, nr. 1918C, 1920B, 18050, 18320, 18494, 18593, 18627, 19118A; BA, Mühimme-i Asâkir Defterleri, nr. 44-48, 54, 60; Takvîm-i Vekāyi', def'a: 87, 92, 114, 133, 135, İstanbul 1250; Helmuth von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 29; Redif Taburları Nizamnâmesi, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 813/4; Redif Askeri Talimatı, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 875; Redif Askeri Talimatnâmesi, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 2065, 2066; Asâkir-i Redîfe, İstanbul, ts.; Redif Devâir Haritası, İstanbul 1305; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, IV, 109, 110; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İÜ Ktp., TY, nr. 4178, s. 80-89; Lutfî, Târih, IV, 144, 171; V, 74, 165-170; IX, 58; XII, 111; Redif Zâbitanının Talimleri Hakkında Talimat, İstanbul 1328; Ahmed Ziya, "Redif Kanunu, Tanzimat'tan Cumhuriyete Yasalarımız", Düstûr, İkinci tertip, İstanbul 1330, II, 181; Naci Çakın - Nafiz Orhon, Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi (1793-1908), Ankara 1978, III/5, s. 195-198, 203-204; Musa Çadırcı, "Osmanlı Ordusu'nda Yeni Düzenlemeler (1792-1869)", Birinci Askerî Tarih Semineri, Bildiriler, Ankara 1983, II, 92-96; a.mlf., "Anadolu'da Redif Askerî Teşkilatının Kuruluşu", TAD, VIII-XII/14-23 (1970-74), s. 63-75; Mübahat S. Kütükoğlu, "Redif Askeri Giderlerini Karşılamak Üzere Alınan Bir Vergi: İâne-i Cihâdiyye", Birinci Askerî Tarih Semineri, Bildiriler, Ankara 1983, II, 145-166; a.mlf., "Sultan II. Mahmud Devri Yedek Ordusu: Redîf-i Asâkir-i Mansûre", TED, XII (1982), s. 127 vd.; a.mlf., "Redif Kıyafetlerinin Maliyetine Dair", İFM, XLI/1-4 (1984), s.

283-299; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 246-247, 277-280; Cengiz Çakaloğlu, “II. Abdülhamid Devrinde Denizli Redif Taburu”, Milletlerarası Denizli ve Çevresi Tarih ve Kültür Sempozyumu, Bildiriler, Denizli 2007, I, 273-279; Naci Çakın, “Redif Teşkilatı”, Askerî Tarih Bülteni, XIV/26, Ankara 1989, s. 31-56; J. Deny, “Redîf”, İA, IX, 666-668; a.mlf., “Radīf”, EI^2 (Fr.), VIII, 383-384.

Abdülkadir Özcan

REENKARNASYON

(bk. TENÂSÜH).

REFFÂ

(bk. SERÎ er-REFFÂ).

REFÎ-i KÂLÂYÎ

(رفيع كالايي)

(1760 [?]-1822)

Divan şairi.

İstanbul Topkapı'da doğdu. Asıl adı Mehmed Emin olup bir kumaşçının oğludur. Divanının baş tarafına oğlu Ahmed Münib Efendi tarafından yazılan mukaddimede altmış üç yaşında öldüğü belirtildiğine göre 1760'larda doğduğu söylenebilir. Devrin şairlerinden Seyyid Osman Sürûrî'nin ifadesine göre gençliğinde bir müddet babasının mesleğini yaptı. Bursalı Mehmed Tâhir'in onu gençliğinde kumaşçı olarak zikretmesi de Sürûrî'nin bu ifadesine dayanmış olmalıdır. Daha sonra Fâtih Medresesi'nde ilim tahsil ederek kadı olan Refî' yine Sürûrî'nin bildirdiğine göre cilt hastalığına müptelâ idi. Tütün, kahve, afyon gibi alışkanlıkları olduğunu şair kendisi söyler: "Kahve mâcun tütün enfiye ve kâfir afyon / İşte beş şeydir eden bizi azîzim mecnun". Mezarı Topkapı dışında Takyeci Camii'ne giden yolun sağındaki kabristanda olup hanımı ve çocukları da yanında gömülüdür. Divanında yer alan tarih beyitlerinden şairin iki oğlundan ilkinin İsmâil Rızâ olduğu öğrenilmektedir. Sicilli Osmânî'de ikinci oğlunun Kâlâyîzâde diye bilindiği kaydedilir. Sanat kudreti zayıf olan Refî asıl şöhretini dönemin Sürûrî, Sünbülzâde Vehbî, Ayıntablı Aynî gibi şairleriyle yaptığı muhaverelerle kazanmıştır. Bilhassa Sürûrî ile karşılıklı hicivleri meşhurdur.

Refî'in bilinen iki eseri divanı ile Ermenice-Türkçe lugatıdır. Oğlu Münib Efendi tarafından 1284'te (1867) taşbaskısı olarak basılan divanın sonunda Münib Efendi'nin bir manzumesi yer alır. Divan şiiri nazım şekillerinin hemen hepsinde şiir yazan Refî'in şiirleri sanat kıymeti taşımaktan uzaktır. Divanın baş tarafında münâcât, na't ve mersiye yer alır. Kaptan Hüseyin Paşa, Kazasker Veli Efendizâde, Rumeli Kazaskeri Şemseddin Efendi, Vidin Valisi Ali Paşa ve İrfanzâde Ârif Efendi'yi öven kasideler bulunur. Şemseddin Efendi için yazdığı "lâle" redifli kasidesinde pek çok lâle ismi

zikreder. Esasen şairin kendisi de bir lâle meraklısıdır. Tâhirülmevlevî onun Kasr-ı Lâle adıyla bilinen bir köşk yaptırdığını kaydeder. Divanda yirmi bir kaside, elli yedi gazel, on musammat, 153 tarih, yirmi dört beyit, iki kıta, üç muamma mevcuttur. Bunların çoğunda Refî, bazısında Kâlâyî veya Refî-i Kâlâyî mahlaslarını kullanmıştır. Yer yer tasavvufî heyecanların basit tezahürlerinin görüldüğü gazelleri de vardır. Kasidelerinde olduğu gibi gazellerinde de duyguya, hayale, akıcılık ve âhenge yönelik bir değer bulunmaz. Şairin en çok rağbet ettiği nazım şekillerinden biri tarihtir ki divanında altmış sekiz sayfa tutar. Divanında ayrıca Ermenice bir manzume ile Çingene terimlerinin yer aldığı bir kaside mevcuttur. Ermenice-Türkçe lugatı Amerika'da basılmıştır (Cleveland 1996).

BİBLİYOGRAFYA

Fatîn, Tezkire, s. 161, 162; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 149; Sicilli Osmânî, II, 413; Osmanlı Müellifleri, II, 394; Tâhirülmevlevî [Tahir Olgun], Şâir Refî'-i Kâlâyî, Süleymaniye Ktp., F. Sezai Türkmen, nr. 89; a.mlf., "Edebî Bahisler: Şair Refî-i Kâlâyî", İslam Yolu, sy. 53-54-58 (6, 13 Ekim, 10 Kasım 1949); R. Dankoff v.dğr., The Versified Armenian-Turkish Glossary by Kalayi, Cleveland 1996; İsmail Ünver, "Refi'-i Kalâyî", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1988, VIII, 196; İ. Hakkı Aksoyak, "Refî-i Kâlâyî ve 'Geçme Çubuk' Manzumesi", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 4, İstanbul 2001, s. 159-172; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2292.

Murat Ali Karavelioğlu

REFÎÎ

(رفيعي)

(ö. 811/1409'dan sonra)

Hurûfî şairi.

Farsça bir mecmuadaki kayda göre (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1052, vr. 65a) Preveze'de medfun bulunan Refîî'nin hayatına dair bilinenler doğrudan doğruya iki eserinden çıkarılanlardan ibarettir.

Dilindeki Âzerî ağzı özelliklerine göre Şirvanlı bir Âzerî Türkü olması muhtemeldir. Nesîmî'yi Halep veya Bağdat'ta tanıdığı, daha sonra irşad göreviyle Anadolu'yu gezdiği tahmin edilmektedir. Refîî'nin vezne hâkimiyeti ve Farsça'yı güzel kullanması onun iyi bir tahsil gördüğünü ortaya koymaktadır. Fazlullāh-ı Hurûfî'nin idamından (796/1394) sonra yayılan Hurûfîlik kısa zamanda Anadolu ve Rumeli'de etkisini göstermiştir. Nesîmî'nin telkini altında Fazlullāh-ı Hurûfî'nin görüşlerini benimseyen Refîî özellikle Beşâretnâme adlı eserinde Hurûfîliğin esaslarını anlatmış, bu inancı benimsemesinin hayatında bir dönüm noktası olduğunu belirtmiştir. O güne kadar edindiği bilgilerle kendisine bir çıkar yol bulamamışken "rahmeti fazl-ı Hudâ" olarak nitelendirdiği Nesîmî'yi tanıyınca içine düştüğü ruhî buhrandan kurtulduğunu, önünde hakikat perdeleri ve sırların birer birer açıldığını söyler. Nesîmî'nin, "Sen dahi Rûm ehlin âgâh eylegil / Onlara bu gizli râzı söylegil" şeklindeki yönlendirmesiyle de Beşâretnâme'yi yazar.

Eserleri. 1. Beşâretnâme. Fazlullah'ın Câvidânnâme, Maḥabbetnâme ve ʿArşnâme adlı eserlerinin bir çeşit özü olan, Hurûfîliğin esaslarının anlatıldığı mesnevide isimlerin faziletlerinin açıklanması, sözün aslının otuz iki harften meydana geldiği, Hz. Âdem'in bunu Hak'tan öğrendiği, insanın yüzündeki yirmi sekiz hattın Kur'an'ın harfleri olduğu ifade edilmiştir. Refîî ayrıca Nesîmî ile karşılaşmasını, Hurûfîliği öğrenmesini ve kendisine Nesîmî tarafından görev verilmesini de anlatmıştır. Eser, "râh-ı Hudâ"

tamlamasının karşılığı olan 811 yılının 1 Ramazanında (18 Ocak 1409) tamamlanmıştır. Şair eserini halk arasında okunup yayılması için Türkçe yazdığını söyler. Beşâretnâme Türk dili incelemeleri bakımından da önem taşır. “Fâilâtün, fâilâtün, fâilün” kalıbıyla yazılmış olan eser 1500 kadar beyitten meydana gelmiştir. Önemli nüshaları İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 77, 310), Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 1662), Süleymaniye (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3041, 3042), Mısır Millî (Mecâmî Türkî Tal‘at, nr. 64) ve Millet (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 942-943 [vr. 7b-8a]) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Kitap üzerinde Mehmet Yiğit bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki ilk nüshanın sonunda Fazlullah’ın öleceği vakti, katilini ve öldürüleceği şehri önceden tahmin ettiğine dair mensur bir kısım bulunmaktadır (vr. 50b-51a). Işkurt Dede Salavatnâme adlı eserinde Hurûfîlik esaslarını anlatırken başta Fazlullah olmak üzere Hurûfîler’den ve Hurûfîliğe ait eserlerle Beşâretnâme’den söz etmektedir. XVII. yüzyılda kaleme alınan bu eser Hurûfîliğin bu devirde hâlâ etkili olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. 2. Gencnâme. Değişik yazmalarda hacmi 144-169 beyit arasında değişen ve “mef‘ûlü, mefâilün, feûlün” kalıbıyla yazılmış olan bu mesnevide Hurûfîlik inancı Beşâretnâme’de olduğu kadar önde değildir. Eserin başında Hz. Peygamber’in övgüsüyle birlikte Fazlullah’ın ve Peygamber’in kendisinin üstadı olduğunu belirtmiştir. Bu iki üstadın sözlerinden dört kitabın sırlarının çözülebileceği ifade edilerek kişinin bu dünyada olgunlaşamadığı takdirde öbür dünyada hiçbir şey elde edemeyeceği, asıl bu dünyada sırattan geçebilmek ve nefse köle olmamak gerektiği, Hakk’ın sûretini insan yüzünde görebilenlerin her ihtiyaca sözle ulaşabileceği anlatılmaktadır. Süleymaniye (Hekim Ali Paşa, nr. 639) ve Millet (Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 941, vr. 1b-20b) kütüphaneleriyle bazı Avrupa kütüphanelerinde (Flügel, I, 720; Götz, II, 183) nüshaları bulunan eserin Millet Kütüphanesi’nde kayıtlı nüshasının (Manzum, nr. 941) 1b yüzünde başlıkta “Hâzâ Dîvân” ve hemen altında “Genc-i Nihân min Makālât-ı Monla Refîî” kaydı bulunmaktadır ki bu Gencnâme’nin Genc-i Nihân adıyla da anıldığını göstermektedir. Bu nüsha diğerlerinden daha hacimli görünmektedir. İsmail Hikmet Ertaylan’ın tıpkıbasımını yaptığı eser (Hurufî Edebiyatı Örnekleri, Gencnâme-i Refi’î, İstanbul 1946), Nesîmî Divanı içinde de yayımlanmıştır (İstanbul 1260, s. 9-14).

BİBLİYOGRAFYA

Flügel, Handschriften, I, 720; Gibb, HOP, I, 336, 341, 344, 351, 369-380; a.mlf., Osmanlı Şiiri Tarihi (trc. Ali Çavuşoğlu), Ankara 1998, I-II, 238-244; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1966, s. 301, not 26; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1980, s. 362; a.mlf., Edebiyat Araştırmaları II, s. 37-38; R. A. Nicholson, A Descriptive Catalogue of the Oriental MSS. Belonging to the Late E. G. Browne, Cambridge 1932, s. 44, 49; M. Götz, Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland: Türkische Handschriften, Wiesbaden 1968, II, 183; Abdülbâki Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, Ankara 1973, s. 11, 21, 25, 28, 93-95, 100, 105; Mehmet Yiğit, Refî'î'nin Beşâretnâme'si: Dilbilgisi-Karşılaştırmalı Metin-Sözlük (doktora tezi, 1986), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi; W. Björkman, "Refîʿī", EI² (İng.), VIII, 480-481.

Günay Kut

REFİK BEY el-AZM

(رفيق بك العظم)

(ö. 1925)

Suriyeli siyasetçi ve fikir adamı.

1865 veya 1867'de Şam'da doğdu. XVIII. yüzyılda Suriye bölgesinde üst düzey görevler yapan Türk asıllı Azmzâdeler ailesine mensuptur. Babası Mahmûd el-Azm edip, şair ve Şâzelî tarikatına mensup bir sûfî idi. Küçük yaşta babasını kaybeden Refik Bey düzenli bir eğitim göremedi. Şeyh Tevfîk el-Eyyûbî'den Arapça dersi aldı, Şam'da bulunan Osmanlı idarecileriyle irtibat kurarak Türkçe öğrendi. 1884'te öğrenim görmek üzere gittiği Mısır'da hastalandı ve ertesi yıl Şam'a döndü. 1890'ların başında Tâhir el-Cezâirî, Selîm el-Buhârî ve Şeyh Muhammed Ali Müslim gibi âlimlerin toplantılarına katılmaya başladı. Tâhir el-Cezâirî'nin evinde tanıştığı Esad Bey Dervîş et-Trablusî'nin Osmanlı ordusundaki Abdülhamid muhalifi subaylarla bağlantılı olarak kurduğu Düstûr

adlı gizli cemiyete üye oldu. Bu yıllarda siyasete ilgi duymaya başladı ve Cemâleddin el-Kāsımî gibi ıslah hareketinin Suriye'deki önde gelen temsilcileriyle yakınlık kurdu. 1894'te tekrar Mısır'a gitti. Burada Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ'nın çevresinde bulundu. el-Ehrâm, el-Muḳaṭṭam, el-Müʾeyyed, el-Livâʾ gibi gazetelerle el-Muḳteṭaf, el-Hilâl, el-Menâr, el-Mevsûʿât gibi dergilerde siyasal ve sosyal konularda makaleler yayımladı. el-Müʾeyyed gazetesinin sahibi Şeyh Ali Yûsuf, siyaset ve fikir adamlarından Mustafa Kâmil Paşa, Muhammed Ferîd, Fethî Zağlûl, Kāsım Emîn gibi isimlerle tanıştı. Abdullah Cevdet, Reşîd Rızâ ve Ahmed Sâib ile birlikte Osmanlı halklarının birliği çerçevesinde Meşrutiyet'in ilânını hedefleyen Şûrâ-yı Osmânî Cemiyeti'nin (Cemʿiyyetü'ş-şûrâ el-Osmâniyye) kurucuları arasında yer aldı. Bu cemiyetin Şubat 1907'de Arapça ve Türkçe olarak yayımlamaya başladığı eş-Şûrâ el-ʿOs̱mâniyye adlı gazetenin Arapça kısmını hazırladı. İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile Şûrâ-yı Osmânî Cemiyeti'nin birleşme çabalarının sonuçsuz kalmasına

rağmen İttihatçılar'ı desteklemeye devam etti. Kānûn-ı Esâsî'nin tekrar uygulamaya konulmasını (1908) sevinçle karşıladı ve destek olmak amacıyla bir ara Şam'a gitti. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye oldu. Bir süre sonra İttihat ve Terakkî'nin politikasından rahatsız olmaya başladı. Balkan Savaşı hezimetinin ardından Reşîd Rızâ ile birlikte İttihat ve Terakkî yönetimine karşı Cem'iyyetü Arabiyye'yi kurdu.

1912 yılı sonlarında yönetimde adem-i merkeziyet esasını savunan Hizbü'l-lâmerkeziyyeti'l-idâreti'l-Osmâniyye adlı partinin kurucuları arasında yer aldı ve başkanlığını üstlendi (partinin kuruluş amacı, programı ve faaliyetleri için bk. el-Menâr, XVI/ 3 [1913], s. 226-231). Haziran 1913'te Paris'te toplanan Arap Kongresi'ne partisi adına iki temsilci gönderdi. Bu kongrenin ardından İttihatçılar'la ilişkileri daha da zayıfladı. Bir dünya savaşının çıkacağını ve Osmanlı Devleti'nin savaşa gireceğini kuvvetle muhtemel gördüğünden Arap topraklarının adem-i merkeziyetçi bir yapıda da olsa artık Osmanlı çatısı altında kalamayacağı kanaatine vardı. Mısır'daki İngiliz yetkilileriyle Araplar'ı Osmanlı yönetimine karşı harekete geçirmek için müzakerelerde bulundu. 1916'da, Osmanlı hâkimiyetindeki Arap bölgelerinde İngiltere himayesinde bir Arap hilâfeti kurmak amacıyla girişimlerde bulunduğu iddiasıyla dîvânıharpte gıyaben yargılandı ve suçlu bulunarak idama mahkûm edildi, ancak Mısır'da olduğundan hüküm infaz edilemedi. Osmanlı yönetimi sonrasında Araplar'ın bir çeşit federatif yönetim altında birleştirilmesi yönünde Şerîf Hüseyin nezdinde girişimlerde bulundu. Arap birliğinin kurulmasından ümidini kestikten sonra İngiltere desteğinde Suriye'nin bağımsızlığı için çalışmaya başladı. Aralık 1918'de teşkil edilen Hizbü'l-ittihâdi's-Sûrî'nin kurucuları arasında yer aldı. Suriye'nin Fransız yönetimine girmesine karşı mücadele etmek üzere oluşturulan bu partiden sağlığının bozulması üzerine ayrıldı. Hayatının son yıllarını uzlet içinde geçirdi. Vefatından önce kitaplarını üyesi olduğu el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî bi-Dımaşk'a bağışladı.

Müslümanların içinde bulunduğu zor durumdan ancak İslâmî eğitim, hür irade ve akıl yoluyla kurtulabileceklerini söyleyen Refik el-Azm'a göre İslâm belli bir yönetim biçimi öngörmemiş, yönetimi müslümanların hür iradeleriyle belirlemelerini istemiştir. Hulefâ-yi Râşidîn'in şûra yoluyla seçilmesi bunun en açık delili olduğu halde Emevîler döneminde hilâfet

saltanata dönüştürülmüştür. Arap olmayan unsurların İslâm'a girmesi istibdadı doğurmuş, dinle siyaset birbirine karışmış, hilâfet siyasî bir kurumken zamanla dinî bir hüviyet kazanmıştır. Refîk Bey, İslâm dünyasının Avrupalılar tarafından tehdit edildiği bu dönemde Türkler'in ve Araplar'ın tek başına buna karşı koyamayacaklarını düşünerek Osmanlı birliği altında toplanmanın gereğine inanmış, ancak İttihat ve Terakkî'nin uyguladığı merkeziyetçi yönetim anlayışı ve Araplar'a karşı sergilediği güvensiz tutum onu Osmanlı birliği fikrinden uzaklaştırmıştır. 1910'lu yıllardan itibaren giderek Arap milliyetçiliğine yönelmiş ve daha dar anlamda Suriye vatanperverliği anlayışını savunmaya başlamıştır.

Eserleri. 1. Eşherü meşâhîri'l-İslâm fi'l-ḥurûb ve's-siyâse (I-II, Kahire 1903-1909; I-IV, Kahire 1921-1922). Hulefâ-yi Râşidîn'in yanı sıra Hâlid b. Velîd, Sa'd b. Ebû Vakkās ve Amr b. Âs gibi meşhur sahâbîleri konu alan eser, bir tarih kitabı olmaktan ziyade zor durumda bulunan çağdaş müslümanlara geçmişteki başarılarını hatırlatmak amacıyla kaleme alınmıştır. 2. Mecmûʿatü âs̱ârı Refîḳ Bek el-ʿAẓm (Kahire 1344/1925). Müellifin bazı risâle ve makaleleriyle çeşitli konuşmalarını içeren eser kardeşi Osman el-Azm tarafından derlenmiştir. Eserde yer alan risâle ve makaleler şunlardır: "Kitâbü's-Sevâniḥi'l-fikriyye fi'l-mebâḥis̱i'l-ʿilmiyye", "Kitâbü Târîḫi's-siyâseti'l-İslâmiyye", "Risâletü'l-câmiʿati'l-İslâmiyye ve'l-ʿaşabiyyeti't-Türkiyye", "et-Tedvîn fi'l-İslâm", "Esbâbü suḳūṭi'd-devleti'l-Ümeviyye", "Ḳażâʾü'l-ferd ve ḳażâʾü'l-cemâʿati fi'l-İslâm" (bu makaleyi Mehmed Âkif "Müslümanlık'ta Ferdin Hâkimiyeti ile Cemaatin Hâkimiyeti" adıyla Türkçe'ye çevirmiştir; Sırât-ı Müstakîm, IV/82-84 [17 Mart 1326 - 1 Nisan 1326]), "Risâletü'l-câmiʿati'l-İslâmiyye ve Urubba" (bu risâle de İttihâd-ı İslâm ve Avrupa adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir [trc. İbrâhim Halîl, İstanbul 1327]). Refik el-Azm'ın diğer eserleri de şunlardır: el-Beyân fi't-temeddün ve aṣḥâbi'l-ʿümrân (Kahire 1304); Risâle fî beyâni keyfiyeti intişâri'l-edyân ve kevni'l-İslâm ḳāme bi'd-daʿve lâ bi's-seyf (Kahire 1313); Kitâbü'd-Dürûsi'l-ḥikemiyye li'n-nâşiʾeti'l-İslâmiyye (Kahire 1317, 2. bs., Dımaşk 1910); Kitâbü Tenbîhi'l-efhâm ilâ meṭâlibi'l-ḥayâti'l-ictimâʿiyye ve'l-İslâm (Kahire 1318); Mine'd-dürûsi'l-ʿilmiyye: Menhecü'l-İslâm fi'l-ḥürriyye ve'l-ʿadl ve'l-musâvat fî ḍavʾi'l-Kitâb ve's-Sünne (Kahire 1425).

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûʿatü âs̱âri Refîḳ Bek el-ʿAẓm (nşr. Osman el-Azm), Kahire 1344, s. b-l; Âliye Dîvân-ı Harb-i Örfîsinde Tedkīk Olunan Mes'ele-i Siyâsiyye Hakkında Îzâhât, İstanbul 1332, s. 40-45, 83-102, 125; Serkîs, Muʿcem, II, 1342-1343; Sâmî el-Keyyâlî, el-Edebü'l-ʿArabî el-muʿâṣır fî Sûriyye, Kahire 1959, s. 87-92; Abdülkādir el-Azm, el-Üsretü'l-ʿAẓmiyye, Dımaşk 1960, s. 115-118; Sâmî ed-Dehhân, Ḳudemâʾ ve muʿâṣırûn, Kahire 1961, s. 166-172; Enver el-Cündî, Terâcimü'l-aʿlâmi'l-muʿâṣırîn fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Kahire 1970, s. 123-136; Abdülazîz ed-Dûrî, et-Tekvînü't-târîḫî li'l-ümmeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1986, s. 177-183; D. D. Commins, Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, New York 1990, tür.yer.; E. Tauber, The Emergence of the Arab Movements, London 1993, tür.yer.; Baytâr, Ḥilyetü'l-beşer (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1413/1993, II, 630-634; C. E. Farah, Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship, İstanbul 2002, s. 46-47; Selim Ali Selâm,

Beyrut Şehremini'nin Anıları: 1908-1918 (trc. Halit Özkan), İstanbul 2005, s. 16, 159, 198; Şekip Arslan, İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları (trc. Halit Özkan), İstanbul 2005, s. 48, 151; M. Kürd Ali, Bir Osmanlı-Arap Gazetecinin Anıları (trc. İbrahim Tüfekçi), İstanbul 2006, bk. İndeks; İzzet Derveze, Osmanlı Filistininde Bir Posta Memuru (trc. Ali Benli), İstanbul 2007, s. 298-299, 320, 355, 383; el-Menâr, VIII, Kahire 1905, s. 507-511; XVI/ 3 (1913), s. 226-231; XXVI/4 (1925), s. 288-300; Azmzâde Refik, “Tatlı Sözü Herkes Kabul Eder”, SM, IV/89 (1326), s. 89-90; MMLADm., V (1343/ 1925), s. 328, 437-438, 539-540, 561-564; Suat Mertoğlu, “Akif Araştırmalarına Bibliyografik Bir Katkı: Mehmet Akif'in Arapça'dan Yaptığı Tercümeler Üzerine Notlar”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 7 (1999), s. 235-249.

Cengiz Tomar

REFİK EFENDİ, Mehmed

(bk. MEHMED REFİK EFENDİ).

REFİK HALİT KARAY

(bk. KARAY, Refik Halit).

REFÎUDDİN ed-DİHLEVÎ

(رفيع الدين الدهلوي)

Refîuddîn Abdülvehhâb b. Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dihlevî el-Fârûkī (ö. 1233/1818)

Hindistanlı âlim.

1163 (1750) yılında Delhi'de doğdu. Babası Şah Veliyyullah ed-Dihlevî olup şeceresi Hz. Ömer'e dayanır. İlk eğitimini babasından ve yakın çevresinden aldı. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek kıraat öğrendi, babasının hadis derslerine devam etti. Kardeşleriyle birlikte dönemin meşhur Urdu edebiyatçısı Mîr Derd'den Urduca öğrendi. On üç yaşındayken babasının ölmesi üzerine yetiştirilmesiyle ağabeyi Abdülazîz ed-Dihlevî ilgilendi. Akrabası Muhammed Âşık b. Ubeydullah Pultî'den dinî ve tasavvufî eğitim gördü. Yirmi yaşlarında öğrenimini tamamlayıp eser telif etmeye ve fetva vermeye başladı. Şah Abdülazîz'in rahatsızlanması sebebiyle Rahîmiyye Medresesi'nin yönetimini üstlendi ve burada hocalık yaptı. Öğrencileri arasında yeğeni İsmâil Şehîd'in yetişmesinde önemli rolü vardır. Şah Abdülazîz'in aksine siyasî faaliyetlerde aktif olarak yer almayan Dihlevî 6 Şevval 1233 (9 Ağustos 1818) tarihinde koleradan öldü ve Delhi'deki aile kabristanına defnedildi. Rahmân Ali'nin onun ölümü için verdiği 1249 (1833) yılı (Teẕkire-i ʿUlemâʾ-i Hind, s. 196) doğru değildir. Refîuddin Dihlevî'nin ilmî geleneğini sürdüren oğlu Şah Muhammed Mahsûsullah, Seyyid Ahmed Han'ın hocalarındandır.

Refîuddin ed-Dihlevî Hint alt kıtasının, özellikle Delhi'nin siyasî ve idarî bakımdan çok karışık olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu devirde İngilizler, Hint alt kıtasını büyük ölçüde kontrol altına almış bulunuyor, ayrıca bölgede misyonerlik faaliyetleri çok yoğun biçimde devam ediyordu. Dihlevî tefsir ve kelâmdan başka Arap edebiyatı, mantık ve matematik alanlarında ileri seviyeye ulaşmıştı. Arapça yazdığı şiirleri oldukça başarılı sayılır. Babası gibi Hanefî mezhebine bağlı olan Refîuddin hadisle amel etme fikrini benimsemekteydi (Halid Zaferullah Daudi, s. 159). İşlerini

planlı biçimde yürütmeyi başaran Refîuddin bu sayede vaktini iyi değerlendirme imkânı bulmuştur (M. İshak Battî, I, 250-251).

Eserleri. Dihlevî Arapça, Farsça ve Urduca yirmi civarında eser kaleme almıştır. Manzum çalışmaları ise dağınık haldedir. 1. Tercüme-i Ḳurʾân-ı Kerîm. Urduca ilk Kur'an meâllerinden olup 1222 (1807) yılında hazırlanmıştır; küçük kardeşi Abdülkādir'in tercümesi 1205'te (1791) basılmıştı. Bazı yerlerde bu konunun karıştırıldığı görülmektedir (geniş bilgi için bk. Sâliha Abdülhakîm Şerefeddin, s. 192; Seyyid Hamîd Şattârî, s. 141-143). Çevirinin Dihlevî tarafından mı yoksa talebesi Seyyid Necef Ali (Focdâr Han) tarafından mı hazırlandığı hususu tartışmalıdır. Eserin, onun talebesine verdiği Kur'an tercümesi derslerine ait notların derlenmesi sonucu oluşmuş ve kendisinin bu metin üzerinde düzeltmeler yapmış olması kuvvetle muhtemeldir (M. Sâlim Kāsımî v.dğr., s. 22-23; Sâliha Abdülhakîm Şerefeddin, s. 194; Ahlâk Hüseyin Kāsımî, s. 58; Cemîl Câlibî, II, 1050). Satır arası tercüme yöntemine göre hazırlanan çevirinin dili metne sadakatten dolayı biraz ağırdır (örnekler için bk. Seyyid Hamîd Şattârî, s. 159-182; M. Eyyûb Kādirî, s. 59-69). Bu sebeple tercüme daha çok bilgili ve kültürlü kesime hitap etmektedir. Eser hazırlanırken Şah Veliyyullah'ın Fetḥu'r-raḥmân fî tercemeti'l-Ḳurʾân adlı Farsça çevirisinden geniş ölçüde yararlanıldığı anlaşılmaktadır. Annemarie Schimmel'e göre Şah Refîuddin'i ve kardeşi Şah Abdülkādir'i Kur'an'ı Urduca'ya çevirmeye sevkeden âmil Benjamin Schultze'un Kitâb-ı Mukaddes'i 1725 yılında Tamilce'ye, 1741'de Urduca'ya çevirmiş olmasıdır (Islām in the Indian Subcontinent, s. 181). Schimmel'in bu iddiasını tutarsız bulan Rizvî'nin görüşlerine (Shah Abd al-Aziz, s. 104) bütünüyle katılmak mümkün değildir. Zira bölgeye gelen Cizvit ve Protestan misyonerleri o dönemde müslüman halka yönelik yoğun bir faaliyet göstermekte, İslâm'a ve Kur'an'a dair eserler yayımlamaktaydı (Birışık, Oryantalist Misyonerler, s. 51-127). Eserin ilk baskısı Tercüme-i Şâh Refîʿu'd-dîn adıyla yapılmış (I-II, Kalküta 1251-1254/1835-1839), daha sonra bazıları babasının Farsça ve kardeşi Şah Abdülkādir'in Urduca çevirileriyle birlikte olmak üzere birçok defa basılmıştır (baskıları için bk. Sâliha Abdülhakîm Şerefeddin, s. 192; Seyyid Hamîd Şattârî, s. 144; World Bibliography, s. 574-582, 666; Ahmed Han, s. 83-97). 2. Tefsîr-i Refîʿî. Urduca kaleme alınan eser Bakara sûresinin tefsirini içermekte olup Refîuddin'in verdiği tefsir derslerinin talebesi Seyyid Necef Ali tarafından derlenmesiyle meydana gelmiştir (Delhi

1272/1855; bk. Sâliha Abdülhakîm Şerefeddin, s. 194; Cemîl Câlibî, II, 1050). Tefsirin dili ve anlatımı Kur'an tercümesinin aksine açık ve anlaşılır bulunmuştur (Enver Sedîd, s. 168). 3. Tefsîru âyeti'n-nûr (Brockelmann, GAL Suppl., II, 850; ayrıca bk. Ahlâk Hüseyin Ḳāsımî, s. 61; M. Sâlim Kıdvâî, s. 383). 4. Tekmîlü'ṣ-ṣınâʿa (Tekmîl li-ṣınâʿati'l-eẕhân). Mantık, tahsil (yetişme döneminde okuduğu eserler), mebâhis mine'l-umûri'l-âmme (bazı metafizik konular), tatbîku'l-ârâ' (mezheplerin uygulamalarında ihtilâflı konuların ortaya çıkış sebebi) bölümlerini içermekterdir. Bazı yazmaları bulunan eserin (Brockelmann, GAL Suppl., II, 850) bir kısmını Sıddîk Hasan Han kitabında nakletmiştir (Ebcedü'l-ʿulûm, I, 203-218, 381-392, 393, ayrıca bk. tür.yer.). 5. Muḳaddimetü'l-ʿilm. İnsan zihninde nesne ve olaylarla ilgili bilgilerin oluşum biçimiyle ilgili bir risâledir; bazı kısımları Sıddîk Hasan Han tarafından nakledilmiştir (a.g.e., I, 199-203). 6. Ḳıyâmetnâme (Maḥşernâme) (Lahore 1339; Haydarâbâd, ts.). Halk arasında yaygın olan kitabın Âs̱âr-ı Maḥşer ve Âs̱âr-ı Ḳıyâmet adıyla manzum ve Ḳıyâmetnâme (Deʾbü'l-âḫiret) adıyla mensur Urduca tercümesi bulunmaktadır. 7. Mecmûʿa tisʿa resâʾil (Delhi 1314). Din ve tasavvuf konularına dair Farsça risâlelerin bir araya getirilmiş şeklidir. 8. Fetâvâ (Delhi 1322). 9. Leṭâʾif-i Ḫamse. 10. Demġu'l-bâṭıl. Tasavvufun güç konuları ile Şah Veliyyullah'ın vahdet-i şühûd düşüncesinin açıklamasını içeren eser Arapça ve Farsça kaleme alınmıştır; aynı zamanda Mevlânâ Gulâm Yahyâ'nın Kelimetü'l-ḥaḳ adlı eserine reddiyedir. Şah Refîuddin bu kitabını Esrârü'l-meḥabbe adıyla ihtisar etmiştir (Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî, IV, 1265).

11. Esrârü'l-meḥabbe (Gujranwala 1383/1963). Sevginin anlam ve önemine değinilen risâlede kâinatta her şeye sevginin hükmettiği görüşü işlenir (Ebü'l-Hasan Nedvî, V, 383). Eserde ayrıca Refîuddin'in İbn Sînâ'nın Ḳaṣîdetü'r-rûḥ'una manzum cevabı ve Resûlullah'la ilgili bir kasidesi yer alır. Risâlede ele alınan konuların Dihlevî'ye kadar Fârâbî ve İbn Sînâ dışında hiç kimse tarafından dile getirilmediği söylenir (Sıddîk Hasan Han, I, 414-415; Ebü'l-Hasan Nedvî, V, 383; Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî, IV, 1265).

Dihlevî'nin diğer eserleri de şunlardır: Tekmîlü'l-eẕhân, Risâletü'l-ʿarûż ve'l-ḳāfiye, İs̱bâtü şaḳḳi'l-ḳamer, İbṭâlü berâhîni'l-ḥikemiyye ʿalâ uṣûli'l-ḥükemâʾ, Şerḥu Esmâri'l-esrâr (Gîsûdırâz'ın Farsça kitabının şerhidir, bk.

Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî, IV, 1265), Şerḥu Burhâni'l-ʿâşıḳīn (Gîsûdırâz'ın Farsça kitabının şerhidir; bk. a.g.e., a.y.), Âs̱ârü's-sâʿa fî ʿalâmâti'l-ḳıyâme, Mevlûd-i Şerîf, Umûrü'l-ʿâmme (Kutbüddin er-Râzî'nin Risâletü't-taṣavvurât ve't-taṣdîḳāt adlı eserine Mîr Zâhid el-Herevî'nin yazdığı şerh üzerine hâşiyedir, bk. Brockelmann, GAL, II, 271; Dihlevî'nin eserleri için ayrıca bk. Abdülhay el-Hasenî, VII, 184; Zubaid Ahmad, s. 290, 418-419, 476, 483; Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî, IV, 1265; UDMİ, X, 318-319). İslâm'ın beş şartının sade bir dille anlatıldığı Râh-ı Necât adlı kitabın müellifi konusunda ihtilâf vardır. Çok beğenilen ve defalarca basılan eserin ilk baskıları Şah Refîuddin ed-Dihlevî'ye nisbet edilmiş (Leknev 1256/1840, 1258/1842, 1260/1844, 1272/1856), daha sonra Şah Abdülkādir ed-Dihlevî ve Muhammed Ali Pânîpetî'ye izâfe edilmiştir; bazı baskılarında ise müellif ismi yazılmamıştır. Ancak yapılan incelemeler sonunda eserin Senâullah Pânîpetî'nin Mâ lâ büdde minh adlı kitabının muhtasarı olduğu anlaşılmıştır (M. Eyyûb Kādirî, s. 72-83).

BİBLİYOGRAFYA

Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, I, 199-218, 347, 381-392, 393, 414-415; Brockelmann, GAL, II, 271; Suppl., II, 850; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VII, 182-186; Rahmân Ali, Teẕkire-i ʿUlemâʾ-i Hind (trc. M. Eyyûb Kādirî), Karaçi 1961, s. 196-197; M. Sâlim Kāsımî v.dğr., Câʾize-i Terâcim-i Ḳurʾânî, Diyûbend 1968, s. 22-23; Zubaid Ahmad, The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature, Lahore 1968, s. 290, 418-419, 476, 483; Sâliha Abdülhakîm Şerefeddin, Kurʾân-ı Ḥakîm key Urdû Terâcim, Karaçi, ts. (Kadîmî Kütübhâne), s. 192, 194; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden-Köln 1980, s. 181; Seyyid Hamîd Şattârî, Ḳurʾân-ı Mecîd key Urdû Terâcim u Tefâsîr ka Tenḳīdî Müṭâlaʿa, Haydarâbâd-Dekken, 1982, s. 141-144, 159-182; Ahlâk Hüseyin Kāsımî, Meḥâsin-i Mûzihu Ḳurʾân, Beyra 1983, s. 58, 61; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü'l-ʿArab fî şibhi'l-ḳārreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 595-596; World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an (haz. İsmet Binark - Halit Eren), İstanbul 1406/ 1986, s. 574-582, 666;

Cemîl Câlibî, Târîẖ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1987, II, 1049, 1050, 1052; Ahmed Han, Ḳurʾân-ı Kerîm key Urdû Terâcim: Kitâbiyât, İslâmâbâd 1987, s. 83-97; M. Eyyûb Kādirî, Urdû Nes̱r ki İrtikā meyn ʿUlemâʾ ka Hissa, Lahor 1988, s. 59-69, 72-83; Süreyyâ Dâr, Şâh ʿAbdülazîz Muḥaddis̱ Dihlevî, Lahor 1991, s. 78, 104; Enver Sedîd, Urdu Edeb kî Muẖtaṣar Târîẖ, İslâmâbâd 1991, s. 168; M. Sâlim Kıdvâî, Hindustânî Müfessirîn aôr Un ki ʿArabî Tefsîreyn, Lahor 1993, s. 383; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 104, 159-160; R. B. Saksena, A History of Urdu Literature, Lahore 1996, s. 280; Ebü'l-Hasan Nedvî, Târîẖ-i Daʿvet u ʿAẕîmet, Karaçi, ts. (Meclisi Neşriyyât-ı İslâm), V, 382-385; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 66-69; a.mlf., Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân: Batı Etkisinde Hint Kur'ân Araştırmaları, İstanbul 2004, s. 51-127; Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381, IV, 1265; Muhammed Şefî' Lâhûrî, "Refîʿuddîn", UDMİ, X, 318-320; a.mlf., "Refî-üd-Dīn", İA, IX, 668-670; a.mlf., "Rafīʿ al-Dīn", EI² (İng.), VIII, 386.

Muhammed Aruçi

REFORM

XVI. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan ve yeni Hıristiyanlık anlayışını savunan akımların genel adı.

Latince'de "bir şeye yeniden şekil verme" anlamına gelen reformare ve reformatio kelimelerinden türeyen reform ve reformasyon kavramları, özellikle XVI. yüzyılda Katolik kilisesini eliştirmek ve Kitâb-ı Mukaddes'i temel almak suretiyle Hıristiyanlığın aslına dönülmesini savunan harekete verilen isimdir. Reform kelimesi, İslâm dünyasında dinî düşünce ve yaşayıştaki yenilik hareketleri söz konusu olduğunda genellikle ıslah ve tecdîd gibi kavramlarla ifade edilmiştir.

Ortaçağ boyunca Batı Avrupa'da Hıristiyanlık dinî birliği temsil eden kilise teşkilâtıyla aynı anlama geliyordu. XIII. yüzyılda sosyal ve siyasal bakımdan en üst seviyede bulunan kilise kendini mânevî ve ahlâkî düzenin belirleyicisi olarak kabul ettirmiş, sapkın mezhepler papalığa bağlı engizisyon mahkemeleriyle ortadan kaldırılmıştı. Ancak kilisenin, kontrolü altındaki birçok kurum aracılığıyla toplum üzerinde baskı uygulaması toplumda yeni oluşan sosyal, siyasal ve ekonomik güçlerce reddediliyor, bu durum kiliseyle bu güçler arasında gerginliğe yol açıyordu. Ayrıca haksız kazançlar elde etmesi, siyasete karışarak dünyevî olana bulaşması ve kendi içinde meydana gelen yozlaşmalar kilisenin itibarını giderek zayıflatıyordu.

Kilise tarihindeki reform hareketi Batı Avrupa'da XVI. yüzyılda gerçekleşmiş olmakla birlikte kökenleri daha eskilere dayanır. XII. yüzyılın sonunda Petrus Valdus, dinî telkin ve vaazın bütünüyle Kitâb-ı Mukaddes'e dayalı olması gerektiğini ileri sürmüş, XIII. yüzyıl başında yeni kurulan Fransisken ve Dominiken tarikatları, reform hareketlerini kilise hiyerarşisi ve manastır nizamlarına nisbetle halka daha yakın bir mânevî hayat formu sunan oluşumlar şeklinde takdim etmiştir. Modern dindarlık diye adlandırılan uygulama da kiliseye mensup olmayan halka yönelikti.

XVI. yüzyıl reform hareketi öncesinde kilisenin reforme edilmesi yönünde çağrılar yapan düşünürlerin yetiştiği görülmektedir. Bunlardan biri İngiliz

düşünürü ve Kitâb-ı Mukaddes uzmanı John Wyclif'tir (ö. 1384). Wyclif ideal ve ebedî bir gerçeklik olarak kilise ile bu kiliseye uygunluğu nisbetinde otorite sahibi olabileceğini söylediği maddî âlemdeki kilise arasında açık bir ayırım yapmış, doktrin belirleme konusunda sadece Kitâb-ı Mukaddes'in bir ölçü olabileceğini vurgulamış, papanın otoritesini ve manastır hayatını kabul etmemiştir. Görüşlerini yaymak için Latince yerine İngilizce yazmayı tercih eden Wyclif sosyal konularda da yeni görüşler ileri sürmüştür. Diğer bir reformist hareketin lideri Çek ilâhiyatçısı ve din adamı John Hus'tur. Wyclif'in düşüncelerinden etkilenen Hus, vaazlarında kilisenin yanlış yönlendirmelerini ve kilise teşkilâtına mensup din adamlarının ahlâksızlıklarını gündeme getirmiştir. Kısa bir süre Prag Üniversitesi rektörlüğü de yapan Hus kilise tarafından aforoz edilmiş ve Constance Konsili'nde (1414-1418) yapılan sorgulamada görüşlerinde ısrarlı olması üzerine sapkınlıkla suçlanarak öldürülmüştür. Bu olay halk tarafından tepkiyle karşılanmış, Hus hem şehid hem millî kahraman ilân edilmiştir. Onun görüşlerini takip eden taraftarları Bohemya'da kilisenin de içinde yer aldığı sosyal ve siyasal yozlaşmalara karşı sert bir muhalefet hareketi başlatmıştır. Kiliseyle Hus yanlıları arasında gerginlik giderek bir savaşa dönüşmüş, uzun yıllar süren savaş Katolik ordularının galibiyetiyle sonuçlanmıştır. Reform öncesi dönemin önemli muhaliflerinden biri de Girolamo Savonarola'dır. Tanrı'nın bir gün kilise ve toplumdaki yozlaşmayı cezalandıracağını

söyleyerek dinî, ahlâkî ve toplumsal alanda köklü reformlar yapılmasını isteyen Savonarola da papa ile giriştiği tartışmanın bedelini 1498'de hayatıyla ödemiş, aynı devirde bazı potansiyel reform taraftarları engizisyon mahkemelerince yok edilmiştir. XV. yüzyılda kilise Constance Konsili'ni toplayarak reform girişiminde bulunduysa da bunun fazla etkisi olmamıştır.

XVI. yüzyıl öncesindeki bütün reform girişimleri Katolik kilisesi çerçevesinde kalarak gerçekleştirilmek istenmiş, doktrinlere yönelik fazla eleştiri yapılmamıştır. Ancak kilisenin kutsallaştırılmış yapısı ve yanılmazlığı doktrini onun kendi içinde değişmeyeceğini göstermekteydi. XVI. yüzyılda gerçekleşen reform ise kilise ile irtibatlarını kesin biçimde koparan bir hareket olmuş, yayıldığı yerlerdeki otoritelerce kabul edilmiştir. Böylece yeni ve devlete bağlı kiliselerle bir siyasî otoriteden bağımsız

reformist gruplar ortaya çıkmıştır. Martin Luther ve John Calvin, Almanca ve Fransızca konuşan Avrupa ülkelerinde reformun öncüleri kabul edilmektedir. Üniversite öğrenimi görmüş Augustinci bir rahip olan Luther kilisenin endüljans uygulamasına karşı çıkmış, 31 Ekim 1517'de, Wittenberg'deki kilisenin endüljans satarak sahte kurtuluş vaadinde bulunduğunu belirten doksan beş maddelik bir metni cemaate açıklamıştır. Sadece Kitâb-ı Mukaddes'in hıristiyanların hayatları ve inanç esasları için bir temel teşkil edebileceğini, insanın kurtuluşunun amellerine veya kiliseye değil yalnız Tanrı'ya ve Mesîh'e olan imanına bağlı olduğunu savunan Luther 3 Ocak 1521'de kilise tarafından aforoz edilmiş ve aynı yılın mayıs ayında arkadaşları ile birlikte sürgüne gönderilmişti. Luther, bu yıllarda Almanca kaleme aldığı yazılarında ferdî imana dayalı derin bir mâneviyat üzerinde durmuş, Katolik kilisesinin öğretilerinin ve uygulamalarındaki bazı noktaların Kitâb-ı Mukaddes'e aykırılığına işaret etmiştir. Samimi hıristiyan olmanın Tanrı'nın inâyetine güvenmek demek olduğunu söyleyen ve papalık makamını deccâlin makamı olarak tanımlayan, kilisenin sorumlu bulunduğu dinî alanla devletin sorumluluk alanına giren seküler alan arasında kesin bir ayırım yapan Luther'in görüşleri halk arasında büyük yankı uyandırmış, böylece hareket kendi dinamiğini oluşturmuştur. Dinî konuların yanı sıra sosyal ve siyasal meselelerin tartışıldığı bu dönemde meydana gelen köylü isyanında Luther derebeylerin ve asillerin tarafını tutmuş, onlara isyanı bastırmak için güce başvurmalarını önermiştir. Reformist fikirler, 1520'lerin sonlarından itibaren Alpler'in kuzeyindeki Avrupa ülkelerine doğru hızla yayılmaya başlamış, Luther halkın da okuyabilmesi için Kitâb-ı Mukaddes'i Almanca'ya tercüme etmiştir. 1530'da Philipp Melancthon tarafından formüle edilen ve "Augsburg itirafı" denilen esaslar Luteran kilisenin kabul ettiği inanç esaslarını oluşturmuş, diğer Protestan kiliseleri de buna benzer inanç esasları belirlemiştir.

Bu gelişmelerden sonra reform taraftarları ile Roma Katolik kilisesi taraftarları arasında silâhlı mücadele kaçınılmaz hale gelmiştir. Ancak Alman İmparatoru V. Charles'ın desteği olmadan kilisenin sapkın kabul ettiği kimseleri itaat altına alması zordu. Dindar bir Katolik olan İmparator V. Charles, sahip olduğu toprakları birleştirebileceği düşüncesiyle kilisenin etrafında birleşmeyi politik çıkarlarına uygun bulmuş, ancak o sırada Osmanlılar ve Fransızlar'la savaş halinde olduğu için Protestanlar'a karşı

ancak 1546'da savaş ilân edebilmiştir. Bir yıl süren savaş imparatorun galibiyetiyle sonuçlanmışsa da yenilgiye rağmen Almanya'daki Protestan toprak sahipleri, Katolik toprak sahipleriyle birlikte imparatorun merkeziyetçi siyasetine karşı muhalefeti sürdürmüştür. Bunun üzerine 1555 yılında yapılan Augsburg Antlaşması ile toprak yöneticilerine kendi topraklarında hangi dinin resmî din olacağına karar verme yetkisi tanınmıştır. Çözüm, "Toprağın dini ona sahip olanın dinidir" formülüyle ifade edilmiş, dinî konularda söz sahibi olmalarına müsade edilen toprak sahiplerinin imparatora ve kiliseye karşı siyasî güçleri daha da artmıştır. Luteran çizgideki reform hareketi Almanya'da ve Alman göçmenler arasında yayılmış, 1536-1540 yıllarında bütün İskandinavya Protestan olmuş, bunu İzlanda takip etmiştir. Reform hareketi İsviçre'de Zürihli bir ilâhiyatçı olan Ulrich Zwingli tarafından yayılmış, Zürih şehir konseyi 1523'te Zwingli'nin Luther'inkinden biraz farklı olan reformunu kabul etme kararı almıştır.

Reform Fransa'da ve Avrupa'nın Fransızca konuşulan ülkelerinde farklı bir gelişim süreci izlemiştir. Strasburg bağımsız şehri, 1523'te hümanist düşünür Erasmus ile bilhassa Luther'den etkilenen eski bir Dominiken rahibi Martin Bucer'in liderliğinde Protestanlığı benimsemiştir. Bununla beraber bu ülkelerin en meşhur reformist siması John Calvin'dir. Önceleri bir hümanist olarak Erasmus ve Luther'den etkilenen Calvin, görüşlerini özgürce yayabileceği bir yer ararken 1535'te Protestanlığı yeni kabul eden Cenevre'ye gitmiş, 1538-1541 yılları arasında bir Protestan papazı sıfatıyla Strasburg'da görev yaptığı sırada Martin Bucer'in fikirlerinden etkilenmiş, 1541'de tekrar Cenevre'ye dönmüş ve burada kendi fikirlerine uygun reformist bir kilise kurmayı başarmıştır. Protestan din adamı ve laiklerden oluşan "consistoire" müessesesi vasıtasıyla özelde hıristiyan cemaatine mensup olanları ve genelde bütün toplumu reforme etmeyi amaçlayan Calvin'in kurduğu reform kilisesi sosyal hayatı doğrudan kontrol altında tutma fikrini benimsemiş, bu ise tutucu bir rejimin meydana gelmesine sebep olmuştur. Calvin'in bu sert yaklaşımı, 1553'te mahkûm edilip öldürülen teslîs karşıtı İspanyol düşünürü Michael Servetus gibi farklı düşünenlere karşı muamelesinde daha açık biçimde ortaya çıkmıştır. Cenevre'deki Protestan teokrasisinin liderliği "çifte kader" doktriniyle tanınan Theodore Beza tarafından devam ettirilmiştir. Fransa, Macaristan, Polonya, Hollanda ve İskoçya gibi ülkelerdeki reforme edilmiş kiliselerle

Presbiteryen kiliseleri Calvin'in fikirleri doğrultusunda kurulmuştur.

Fransa'da Strasburg şehri başlangıçta Protestanlar için bir model oluşturmuş, Calvin ile birlikte bu rol Fransa kralının hâkimiyeti dışında bağımsız bir şehir olan Cenevre'ye geçmiştir. Fransa'da Protestan Huguenotlar ile Katolikler arasındaki çatışmalar uzun yıllar süren savaşlara yol açmış, 1562'de başlayan bu savaşlara 1598'de Nantes fermanıyla son verilmiş ve reformist cemaatlerin varlığı resmen tanınmıştır. Ancak 1629'da Protestanlar dinî özgürlük güvencelerini kaybetmiş, 1685'te XIV. Louis'nin Nantes fermanını yürürlükten kaldırmasının ardından birçok Protestan Fransa'yı terkedip İsviçre, Hollanda ve diğer Protestan ülkelerine yerleşmiştir. Avrupa'daki reformist kiliselerin temsilcileri genel olarak seçilmişlik ve kader gibi konularda ortak bir duruş sergilemek için Dordrecht Sinodu'nda (1618-1619) bir araya gelmiştir.

İngiltere'de reform, Kıta Avrupası'ndan ve İskoçya'daki reformist hareketlerden çok farklı bir düzlemde gerçekleşmiştir. Avrupa'da yayılan reform, Britanya'da hümanizmin ve Erasmusçu geleneğin ortaya çıkışı John Wyclif'in fikirleriyle birleşince kilise içerisinde tartışmalar meydana gelmiştir. Parlamento, Kral VIII. Henry döneminde İngiltere kralının hâkimiyeti altındaki her yerde ruhanî ve dünyevî konularda hüküm verme yetkisine sahip olduğuna dair bir kanunu kabul etmiştir. Bunun

sonucunda artık kilise İngiltere kilisesi olmuş ve papanın değil kralın otoritesi altına girmiştir. Ardından kilise örgütünde yeniden yapılanmaya gidilmiş, 1536'da manastırlar kaldırılmış, 1549'da "Ortak Dua Kitabı" kabul edilmiştir. Kilisenin alacağı şekil büyük oranda krala bağımlı kılınmış ve reformist Anglikanizm mezhebi ortaya çıkmıştır.

Anglikanizm, I. Elizabeth döneminde (1558-1603) muhafazakâr Roma kilisesiyle reformist Cenevre kilisesi arasında orta bir yol olma özelliğine kavuşmuştur. Öte yandan Püritenler, erken dönem Hıristiyanlığındaki saf kiliseyi tekrar kurmak için yeni bir hareket başlatmıştır. Calvinist etkilerin güçlü olduğu Oliver Cromwell'in Püriten döneminden sonra İngiltere kilisesi Roma'nın iddialarını ve reformcuların ilâhiyat ve din adamları teşkilâtına dair görüşlerini reddederek kendi çizgisini sürdürmüş, tarihî piskoposluk teşkilâtını muhafaza etmekle birlikte mutlak otorite türünde

herhangi bir anlayışı reddetmiştir. XVIII. yüzyıldan itibaren Evangelik anlayışın Anglikanlar arasında belirli bir etkisi olmuş, XIX. yüzyılda Oxford hareketiyle birlikte yüksek kilise geleneği daha da güçlenmiştir. Anglikanizm Kitâb-ı Mukaddes, akıl ve ilk dört yüzyılda oluşan geleneğin çizdiği sınırlar içerisinde kalarak irade özgürlüğü konusunda değişik bir yaklaşım geliştirmiştir. İngiltere'de resmî kilisenin yanında kendi geleneklerini oluşturmuş olan Congregationalistler, Baptistler, Quakerlar ve Metodistler gibi uzlaşmacı olmayan hareketler de ortaya çıkmıştır. İskoçya reformist kilisesi John Knox'un liderliğinde Calvinist reformculuğu kendine özgü bir çizgide devam ettirmiştir. Protestanlığın devletle irtibatlı bu ana akımlarının yanı sıra herhangi bir devletle ilişkisi olmayan bir kolu da Anabaptizm'dir. Yetişkinlerin vaftiz olması gerektiğini savunanlarla doğduklarında vaftiz olan çocukların büyüdüklerinde tekrar vaftiz olmaları gerektiğini savunanların oluşturduğu harekete katılanlara Anabaptistler denmiştir. Zürih'te başlayan hareket daha sonra İsviçre, Avusturya ve Almanya'da genellikle laik vâizlerin kurduğu cemaatler vasıtasıyla yayılmıştır. Anabaptistler, Katolik ve Protestan kilise teşkilâtları tarafından sapkınlık, seküler otoriteler tarafından ihtilâlci olmakla suçlanmış, işkence ve zulme uğramıştır.

Bazı Anabaptist gruplar, 1534-1535 yıllarında Münster şehrinde âhir zamanın geldiğini ve Münster'in yeni Kudüs olacağını ilân ederek güç gösterisinde bulunmuş, çıkan olaylar Katolik ve Protestan askerlerin ortak hareketleriyle bastırılmıştır. Daha sonra toplumsal beklentilerini kökten değiştirerek politikadan uzak duran Anabaptistler kendilerini şiddet karşıtı ve barışçı, her türlü gücün ve seküler toplumun dışında kalarak kardeşçe bir hıristiyan yaşamı sürmeyi tercih eden kişiler olarak tanımlamışlar ve kendilerini tarım ve ticaret işlerine vermişlerdir. Başlangıçta Hollanda ve İsviçre Anabaptist cemaatlerin merkezi olmuş, bunlar daha sonra Kuzey Amerika'ya da yerleşmişlerdir.

Reform sakramentlerin pratik ve doktrinlerinde yenilenmeyi gerektirmiştir. Reformistler, Katolik kilisesince uygulanan yedi sakramentten sadece Kitâb-ı Mukaddes'te açıkça zikredilen vaftiz ve komünyonu kabul etmiş, bunları da yeniden yorumlamıştır. Din adamları sınıfı tarafından gücün kötüye kullanılmasına sebebiyet verdiği için "mecburi itiraf" kaldırılmıştır. IV. yüzyıldan VIII. yüzyıla kadarki ilk yedi ekümenik konsilin tesbit ettiği

esasların Kitâb-ı Mukaddes'e uygun olduğu kabul edilmiş, Kitâb-ı Mukaddes tarafından onaylanmayan Ortaçağ'a ait skolastik yaklaşımlar genellikle reddedilmiştir.

Reform hareketi ekonomik, sosyal, siyasal ve askerî açıdan önemli gelişmelere yol açmıştır. XVII. yüzyılın ortalarına kadar birçok ülkede Protestanlar ve Katolikler arasında din adına acımasızca savaşlar yapılmış, bu savaşlarda Avrupa'nın büyük bir kısmı harap olmuştur. Savaşlar, genellikle Protestanlar'ın yenilgisi ve ardından halkın tekrar zorla Katolikleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Nitekim başlangıçta Güney Almanya, Polonya, Çek toprakları, Macaristan, Fransa ve İtalya'da başarılı olan reform hareketi Katolik kilisesinin askerî ve siyasî gücüyle yok edilmiştir. Fransa'daki din savaşları (1562-1598) Fransa'nın iç işleri olarak görülmüş olsa da Orta Avrupa'da cereyan eden Otuzyıl savaşları (1618-1648) geniş çapta bir Avrupa savaşı olmuştur.

Batı ve Orta Avrupa'da şehirleşme, orta sınıfın meydana çıkışı, ticaret ve zenginliğin dağılımında yeni yolların açılması, demokrasinin ilk şekillerinin oluşumu, eski asillerin güç kaybetmesi gibi sebeplerle toplumun daha karmaşık bir yönde değişim göstermesi reforma önemli bir destek olmuş ve süreç reformun öngördüğü değerler doğrultusunda gerçekleşmiştir. Çok hızlı gelişen toplumda Katolik kilisesinin otoritesi zayıflarken toplumsal hayata din adamı sınıfından çok laikler yön vermiştir.

Yenilikten ziyade "mükemmel olan öze dönüş" anlamında bir saflaşmayı amaçlayan reformun devrim niteliğindeki sonuçlarından biri de Roma Katolik kilisesinin gerçek Hıristiyanlığı hatasız olarak temsil ettiği şeklindeki "emperyal" iddiasını kırmayı ve millî kiliselerin kurulmasını sağlamış olmasıdır. Bu kiliseler hiyerarşik organizasyon yapısına dayalı din adamları sınıfından farklı şekilde yegâne dinî otorite olarak Mesîh'i ve kutsal kitabı kabul etmiştir. Reformistler sadece Tanrı'yı, kutsal kitabı ve ilâhî inâyeti kabul etmekle oldukça radikal bir tutum benimsemiştir. Ayrıca Kitâb-ı Mukaddes okumaya çok önem vermişler ve genellikle bireyin düşüncesine saygı göstermişlerdir.

Reform ile birlikte düşünce ve inanç özgürlüğüyle övünen, Mesîh ve kutsal kitapta vahyedilen Tanrı'nın kelâmının merhameti altında yaşamaktan gurur

duyan ve kurtuluşun sadece ilâhî inâyet sayesinde gerçekleşeceğine güvenen yeni bir hıristiyan tipi ortaya çıkmıştır. Kısacası, reform Tanrı'nın engin inâyetine yeni bir yorum getirmiştir. Halkın bir yandan kilisenin doktrin ve uygulamalarına, öte yandan genel anlamda sosyal ve siyasal feodal yapılara yönelttiği eleştiriler kiliseye karşı yapılmış çok temel bir meydan okuma olmuştur.

Reformun başlangıcında, kilise kurumunda ve toplumda baş gösteren rahatsızlıkların giderilmesini sağlamak amacıyla bir konsilin toplanacağına dair hem Katolikler hem Protestanlar'da bir beklenti vardı. Ancak böyle bir konsil hiçbir zaman toplanmamıştır. İnanç, ahlâk ve düşünce konusunda kendini en yetkin makam olarak gören Katolik kilisesi 1545-1563 yılları arasında fâsılalarla toplanan, kilisenin iç yapısında yeniden düzenleme yönünde kararların alındığı Trent Konsili'nde reform sürecine kökten karşı çıkarak hareketi sapkın ve düşman olarak mahkûm etmiş, konsilin bu kararı Katolikliği daha da kapalı ve Protestanlar'a karşı düşman bir sistem haline getirmiştir. Bu da modernliğin beraberinde getirdiği değerleri kabul etmeye hazır olan reformcuları daha çok Katolik karşıtı yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yves Congar, "Réforme", Dictionnaire des religions (haz. P. Poupard), Paris 1984, II, 1673-1677; G. R. Elton, Reformation Europe, New York 1963; E. G. Léonard, A History of Protestantism (ed. H. H. Rowley), London 1965, I; A. G. Dickens, Reformation and Society in Sixteenth Century Europe, New York 1966; The Protestant Reformation (ed. H. J. Hillerbrand), New York 1968; W. Pauck, The Heritage of the Reformation, Oxford 1968; H. J. Hillerbrand, Christendom Divided:

The Protestant Reformation, New York 1971; a.mlf., The World of the Reformation, New York 1973; H. J. Grimm, The Reformation Era, 1500-1650, New York 1973; Reformation Europe: A Guide to Research (ed. S. E. Ozment), St. Louis 1982; M. Perstwich, International Calvinism: 1541-1715, Oxford 1985; H. A. Oberman, The Reformation: Roots and

Ramifications (trc. A. C. Gow), Edinburgh 1994; Amîd Abdürrezzâk Muhammed Esved, Mevsûʿatü'l-edyân ve'l-meẕâhib, Beyrut 1420/2000, I, 240-241; Bernard Roussel, "Réforme / Réformation", Encyclopédie du Protestantisme (ed. P. Gisel), Paris 1995, s. 1285-1287; Carter Lindberg, "Reformation", The Encyclopedia of Protestantism (ed. H. J. Hillerbrand), New York-London 2004, III, 1594.

Jacques Waardenburg

Reform Hareketi ve Müslümanlar.

Katolik kilisesini ve Ortaçağ'a ait geleneksel hıristiyan itikadı ile uygulamalarını eleştiren Protestan reform teolojisi müslümanlar tarafından yakından takip edilmiştir. Özellikle kutsal kitabın otoritesi, kurtuluş sürecinde imanın belirleyiciliği ve Tanrı ile kulları arasında aracı bir kuruma ihtiyaç olmadığı öğretileri müslümanlar nezdinde Protestan inancının dikkat çeken yönleridir. Reformun meydana geldiği XVI. yüzyıl, Batı'nın zihninde İslâm ve müslüman kavramlarıyla özdeşleşen Osmanlılar'ın Avrupa içlerine kadar uzandığı bir dönüşüm çağını ifade etmektedir. Bu sebeple dinî ve siyasî açıdan Osmanlılar'ın Protestan oluşuma etkisi önemli bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Daha çok siyasî dengeler üzerinden gerçekleşen bu etki, reformun öncüsü Martin Luther'in yazılarında görüleceği üzere öncelikle Luther ve Alman Protestanlığı açısından söz konusudur.

Reform hareketiyle müslümanlar arasındaki ilginin kurulabilmesi için Luther'in İslâm ve müslümanlar hakkındaki düşüncelerinin bilinmesi gerekir. Luther, Ricaldo de Monte Croce'nin (ö. 1320) Confutatio Alcorani (Kur'an'ın eleştirisi) adlı eserini Almanca'ya çevirip yayımlamıştır. Kur'an daha önce Latince'ye tercüme edilmiş olmakla birlikte Ricaldo'nun eseri, Alman kültüründeki İslâm tasavvurunu da belirleyecek şekilde Luther'in Kur'an'a ilişkin bilgilerinin temelini teşkil etmiştir. Onun bir diğer kaynağı da Osmanlı Devleti'nde uzun süre esaret hayatı yaşayan Macar Georg'un (ö. 1502) Türken-Tractatus (Türkler'e ilişkin deneme) başlıklı eseridir. Luther bu esere bir önsöz yazarak Türkler'e ve Kur'an'a ilişkin bilgi edinmeyi çok istediğini, Georg'un denemesini bu anlamda çok bilgilendirici

bulduğunu vurgulamıştır.

Kur’an’ı Almanca’ya tercüme etme idealini gerçekleştiremese de bazı âyetleri çevirerek yorumlayan Luther, Ortaçağ hıristiyan dünyasının İslâmiyet hakkındaki saldırgan tutumunu devam ettirerek Kur’ân-ı Kerîm hakkında karalayıcı ifadeler kullanmış, Mesîh’in Tanrı’nın oğlu olduğunu kabul etmemesi sebebiyle İslâm’ın sadece akıl dini olduğunu ileri sürmüştür. Kur’an’ın vahiy ürünü olmadığını söylemiş, yalnızca insanî akıl ölçütlerini içerdiğini savunmuştur. İslâm dininin Luther tarafından yadırganan en önemli yanı Kur’an’ın teslîsi reddeden ifadeleridir. Luther, Kur’an’ın bir olan Tanrı’dan başkalarına tapanları, dolayısıyla Tanrı’nın yanında oğul ve kutsal ruha iman eden hıristiyanları lânetlediğini belirterek (krş. el-Mâide 5/73) müslümanların akılcılık etkisiyle teslîsi inkâr ettiklerini, bunun da Tanrı’nın vaadinden habersizlik ve oğula karşı küfür anlamına geldiğini kaydeder. Ayrıca Kur’an’ın İncil, kutsal ruh ve Îsâ’dan söz etmesine rağmen Îsâ’nın çarmıhta öldürülmesine neden karşı çıktığına bir anlam veremez. Luther’e göre müslümanların Îsâ’yı Tanrı’nın oğlu olarak kabul etmedikleri halde onun göğe çekildiğine inanmaları bir çelişkidir.

İslâm’ı teolojik yönüyle eleştiren Luther müslümanlar hakkında bazı olumlu tanımlamalarda da bulunmuştur. Luther, Türkler’in din âlimlerinin vakarlı ve titiz bir hayat sürmeleri bakımından papa ve rahiplerle kıyaslanamayacağını vurgulamaktadır. Ayrıca Türkler’in güçlü, cesur ve şerefli insanlar olduklarını idarecileri karşısında büyük bir itaat içinde fakat onurla durduklarını, ordularının da güçlü olduğunu belirtmiştir. Luther’in İslâm dinini teolojik olarak eleştirmesine karşılık müslümanlara yönelik olumlu nitelemelerinde Macar Georg’un Yûnus Emre’nin hümanistliğini de içeren anılarının etkisi olduğu görülmektedir.

Luther, zihninde bir dogmaya dönüşen Türk karşıtlığı bağlamında iki farklı müslüman tanımına sahip olmuştur. Türkler’e, papalığı ve onun günahına ortak olan hıristiyanları cezalandıran “Tanrı’nın kırbacı” diye bakmış, dolayısıyla onlara karşı savaşmayı Tanrı’nın âdeta cezaî iradesine karşı gelmek olarak yorumlamıştır. Luther, Türk karşıtlığı yanında papalığın ilâhî cezaya uğradığı ve bunun bütün hıristiyanları etkilediği söylemiyle reform hareketine teolojik bir temel sağlamıştır. Deccâl şeklinde nitelediği

Türkler'in saldırılarının Mesîh'in gelişinin habercisi olduğunu söyleyerek bu teolojik temele apokaliptik bir anlam yüklemiştir. Ancak reform hareketinin başarıya ulaşması için siyasî idarenin de desteğini almak amacıyla bir süre sonra Türkler'e karşı savaşmanın gerekliliğini dile getirmiş, fakat bu savaşın kral ve prenslerce yürütülmesini istemiştir. Böylece Katolik kilisesinin tarih boyunca öncülük ettiği Haçlı seferlerinin dinî meşruiyetini ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Luther'in Türkler'e dair iki farklı yaklaşımıyla Luteran reformu siyasî idarecilerin ve hıristiyan toplumun gözünde önemli bir yer edinmiştir. Reform hareketinin bir diğer öncüsü olan John Calvin'in müslüman algısı da Luther'inkinden farklı değildir. Calvin, papalığın kendi hükümlerinin mutlak olduğunu söylemesi gibi Hz. Muhammed'in de Kur'an'ın mutlak bir bilgi ve hikmet kaynağı olduğunu söylediğini ifade ederek iki inancı deccâlin iki boynuzuna benzetmiştir.

Luther'in İslâm'ın yükselişini Katolik kilisesinin işlediği günahların bir cezası olarak görmesi onun Katoliklik tanımıyla yakından ilgilidir. Bu durum XVI. yüzyılda şöhret bulan, "Türkler reformun müttefikidir" sözünde açıkça görülmektedir. Luther'in başlattığı reform hareketini bir sapkınlık ve kiliseye karşı isyan diye görenler, Luther'i siyasî bakımdan mahkûm etmek için Türkler'in reformu desteklediği fikrini yaymışlardır. Aslında bunun önemli bir kanıtı Osmanlılar'ın Protestanlar'dan gelen yardım talebine karşı padişahın çıkardığı fermandır. Bu fermanda, papalığa kılıç çektikleri için Protestanlar'a merhamet gösterip karadan ve denizden yardım ederek onları zalimlerden kurtarma ve hak dine sevketme isteği dile getirilmiştir. Hıristiyanlar arasındaki bu bölünmenin İstanbul'da çeşitli çevrelerde tartışıldığına ve hatta camilerde bunun için dua edildiğine dair bazı rivayetler söz konusudur. Osmanlılar'ın dinî ve siyasî sebeplerden dolayı Protestanlığı kendilerine yakın gördükleri söylenebilir. Dinî sebep, müslümanlar gibi Protestanlar'ın da Tanrı ile insan arasında aracı kurumları reddetmeleri, kiliselerdeki dinî tasvir ve heykellere karşı olmalarıdır. Ayrıca Protestanlar'ın Tanrı'nın birliğine ve Hz. Îsâ'nın O'nun peygamberi ve kulu olduğuna inandıklarına dair gerçeği tam yansıtmayan bilgiler de Osmanlılar'da Protestanlık algısının bir başka yönünü ifade etmektedir.

Osmanlı yönetimi bazı siyasî sebeplerle Protestan hareketiyle ilgilenmiştir. Bu hareketi müslümanlarla buluşturan düzlem, Osmanlılar'ın Batı'ya

yönelik ilerleyişini Macaristan üzerinden gerçekleştirme politikasıdır. Katolik kilisesiyle yakın ilişki içinde bulunan ve Roma-Germen İmparatorluğu'nun idaresini elinde tutan

Habsburg hânedanlığı öncelikle Almanya'da gelişmekte olan Protestan harekete şiddetle karşı çıkmıştır. Zira kurumsallaşma sürecinde olan Protestanlık bu dönemde imparatorluğun çözmesi gereken önemli bir sorundu. Öte yandan Osmanlılar'ın Macaristan'a doğru ilerlemesi Habsburglar'ın Almanya'daki bu soruna yönelmesini engelliyordu. Ayrıca Osmanlılar'a karşı kendilerinden yardım istenen Protestan prensler Katolik Habsburglar'ı güçlendireceğini düşündükleri için bu talebi reddetmişlerdir. Bu durumda Habsburglar, hem imparatorluğu hem Hıristiyanlığı Türkler'den ve Protestanlar'dan korumak gibi bir ikilem yaşamıştır. Fakat daha sonra imparatorun Osmanlılar'a karşı destek verilmesi talebi Protestan prensler için Protestanlığın yayılması açısından büyük bir fırsata dönüştürülmüştür. Nitekim bu desteğe yol açacak şekilde düzenlenen Augsburg diyetinin (1530) ardından Luteran Protestanlık hızla yayılma imkânını bulmuştur. Bu sürecin sonunda Augsburg din barışıyla (1555) Protestanlık Habsburg hânedanlığı tarafından tanınan resmî hıristiyan mezhebi olmayı başarmıştır.

İslâm'ın Batı'ya doğru genişleyen fetihleri Batı'nın İslâm hakkındaki yanlış bilgisi veya bilgi eksikliğiyle birleşince İslâm inancının reform teolojisinin oluşmasına olumlu katkılar sağlaması güçleşmiştir. Gerçi Luther, skolastik yöntemin teolojiye uygulanmasına karşı çıkarken Ockhamlı William üzerinden haberdar olduğu İbn Rüşd'ün felsefesinden çıkarılan "çift hakikat" doktrinine ilgi duymuş, ancak bu doktrini İbn Rüşd'den farklı bir anlamlandırmayla teolojik sistemine dahil etmiştir. İbn Rüşd hakikate ulaşma sürecinde önceliği akla verirken Luther dünyevî meselelerde aklı, dinî meselelerde vahyi yetkili kılmıştır. Yine de Rönesans'ı etkilediği düşünülen İbn Rüşd'ün çift hakikat doktrininin reform teolojisine dinî ve dünyevî bilgi kaynaklarının birbirinden ayrılması noktasında ilham verdiği söylenebilir.

Müslümanların Protestanlar'a doğrudan askerî bir desteğinden söz edilememekle birlikte Avrupa'da reform hareketinin gelişip yayılmasında dolaylı da olsa Osmanlılar'ın bir katkısının olduğu söylenebilir. Osmanlı

tehdidinin etkisiyle Katolik Roma-Cermen İmparatorluğu'nun Protestanlar'ı da Katolikler kadar dikkate alan bir politika izlemesi, buna bağlı olarak farklı inançlara eşit davranması sonucunda Avrupa'da federatif ve laik bir siyasetin prototipi ortaya konulmuştur. Protestanlığın Avrupa'nın önemli bir kurumsal inancı diye benimsenmesinde Osmanlılar'a karşı koyma siyaseti bağlamında müslüman etkisi açık bir şekilde görülür. Fakat reform öncülerinin Türkler'e dair Ortaçağ'a ait teolojik temelli korku söylemleri, günümüze uzanan Batı'ya has müslüman algısının zemininde önemli bir yer tutmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Coles, The Ottoman Impact on Europe, London 1968; C. M. Kortepeter, Ottoman Imperialism during the Reformation: Europe and Caucasus, New York 1972; A. Fisher-Galati, Türk Cihadı ve Alman Protestanlığı: 1551-1555 (trc. Nevâl Öke), İstanbul 1992; Onur Bilge Kula, Alman Kültüründe Türk İmgesi, Ankara 1992-93, I-II; Hakan Olgun, Luther ve Reformu: Katolisizmi Protesto, Ankara 2001; İbrahim Kalın, İslâm ve Batı, İstanbul 2007, s. 93-105; Murtaza Korlaelçi, "İbn Rüşd'e Göre Din-Felsefe İlişkisi", Felsefe Dünyası, sy. 11, Ankara 1994, s. 11-20.

Hakan Olgun

REFREF

(الرفرف)

Mi‘rac gecesinde Hz. Peygamber’i taşıdığı kabul edilen binek.

Sözlükte “kanat çırpmak, konmak için havada çırpınmak; parlamak” mânalarındaki reff (refîf) kökünden türeyen refref “döşek, yaygı, yastık”, ayrıca “kuşun havada çırpınması veya konacağı zaman kanatlarını yayarak hareket ettirmesi” demektir (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, II, 242-243; Lisânü’l-ʿArab, “rff” md.). İbrânîce’de ve yahudi kaynaklarında refref genellikle bu son anlamda kullanılır (Jastrow, s. 1491).

Kur’ân-ı Kerîm’de refref kelimesi cennetin tasviri sırasında geçer (er-Rahmân 55/76). “Yeşil yastıklara ve hârikulâde güzel döşemelere yaslanırlar” meâlindeki bu âyette refref kelimesi müfessirler tarafından “yeşil döşekler, yaygılar ve yastıklar” şeklinde yorumlanmıştır (Taberî, XXVII, 212-214; Elmalılı, VI, 4694-4697). Râgıb el-İsfahânî, buradaki refrefin bahçelerin yeşilliğini andıran bir tür elbise olduğunu belirtmektedir (el-Müfredât, “rff” md.). Necm sûresinde mi‘racdan bahsedilirken Resûlullah’ın rabbinin en büyük alâmetlerinden (âyet) bir kısmını gördüğü ifade edilir (53/ 18). Buradaki büyük alâmetten maksat bazılarına göre ufku kaplayan yeşil refref (belki yaygı) veya ufku kaplayan cennetten yeşil refreftir (belki cennetin yeşil görünümünün bir uzantısı, Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 7, “Tefsîr”, 53/1; Taberî, XXVII, 76-77; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, VI, 452-453).

İslâmî gelenekte Hz. Peygamber’in mi‘racda kullandığı bineğin (burak) bir nevi merdiven (mi‘rac), meleklerin kanatları, Cebrâil’in kanadı veya refref olduğu (Davudoğlu, II, 622), Resûl-i Ekrem’in sidretü’l-müntehâdan sonraki merhaleye kadar olan mesafeyi bir çeşit örtü olan refrefin üzerinde katettiği zikredilirse de buna dair âyet ve hadislerde herhangi bir bilgi yer almamaktadır (Mollaibrahimoğlu, s. 67). Buhârî ve Müslim gibi hadis kaynaklarında (“Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6; “Îmân”, 259) mi‘racda Resûlullah’ın bineğinin burak olduğu zikredilir, aynı adlandırma İbn Hişâm’ın es-

Sîretü'n-nebeviyye'sinde de yer alır (I, 396-398), fakat refref adı geçmez. "Parlamak, süratle hareket etmek" mânasında müşterek olan iki kelimenin birbirinin yerine kullanılmış olması muhtemeldir. Esasen mi'rac bineğini refref olarak kabul eden açıklamalar daha çok kelimenin sözlük anlamına dayanmaktadır. Mi'racda Hz. Peygamber'i sidretü'l-müntehâdan alıp daha ileriye ulaştıran yeşil halı veya elbise nevinden bir araç olan refref (Şehâbeddin el-Hafâcî, II, 310) Resûlullah'a yaklaştırılmış ve onun üzerine oturtulup rabbine yükseltilmiştir. Beyhakī'nin Enes'ten naklettiği hadiste, Resûl-i Ekrem'in mi'rac esnasında en yüce nuru müşahede ettiğinde perdenin önünde inci ve yakut refrefini gördüğü kaydedilmektedir (Delâʾilü'n-nübüvve, II, 369).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 242-243; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 396-398; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXVII, 76-77, 212-214; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, II, 369; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VI, 452-453; Şehâbeddin el-Hafâcî, Nesîmü'r-riyâż fî şerḥi Şifâʾi'l-Ḳāḍî ʿİyâż, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-Arabî), II, 310; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4694-4697; Ahmed Davudoğlu, Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi, İstanbul 1974, II, 622; Abdülmün'im el-Hifnî, Muʿcemü muṣṭalaḥâti'ṣ-ṣûfiyye, Beyrut 1400/1980, s. 113; Süleyman Mollaibrahimoğlu, Mi'raç Gerçeği, İstanbul 1991, s. 67; M. Jastrow, A Dictionnary of the Torgumim, the Talmud Babli and Yurushalmi and the Midrashic Literature, New York 1996, s. 1491.

İsmail Taşpınar

Edebiyat.

Mi'rac hadisesiyle bağlantılı olduğundan refref motifine daha çok siyer, mevlid, mi'racnâme ve mi'râciyye türü eserlerde rastlanır. Abdülvâsi Çelebi, XV. yüzyıl şairlerinden Ârif, İsmâil Hakkı Bursevî, Nâyî Osman

Dede, Nahîfî, Abdülbâki Ârif, Hâfız Ömer Yenişehrî, Seyyidî, Mehmed Fevzi ve Receb Vahyî'nin mi'râciyyelerinde

refref motifine yer verilmiştir. Nahîfî'nin Mi'râciyye'si refrefin en geniş biçimde işlendiği eser olarak dikkat çekmektedir. Mi'râciyyelerdeki tarife göre refref gözlerin hiç görmediği kadar güzel, iki ufku kaplayacak kadar büyük yeşil bir örtüdür: "Bil ki refref bir yeşil nesne ey hümâm / Sed kılmış ol ufukaynı tamâm" (Ârif). Refref ayrıca altın bir döşek ve yanında meleklerin bulunduğu bir kürsü olarak tanımlanmıştır. Hz. Peygamber'in Mekke'den Kudüs'e burakla, buradan dünya semasına mi'racla, yedinci semaya meleklerin kanatlarıyla, sidretü'l-müntehâya Cebrâil'in kanadı ile ve oradan kābe kavseyne refrefle gittiğine dair rivayet (Elmalılı, V, 3149) XV. yüzyıl şairlerinden Ârif'in Mi'râcnâme'sine şöyle yansımıştır: "Bil Resûl'e oldu beş merkeb ey yâr / Hazrete varınca diyem âşikâr // Beşini dahi sana takrîr edem / Dinle bu sözü girü ey muhterem // Mescidi Aksâ'ya dek evvel Burâk / Biri mi'râc göğe denlü bî-şikāk // Bil melekler kanadı biri dahi / Ol yedinci göğe denlü ey ahî // Biri Cebrâil kanadıdır ey yâr / Sidreye varınca bilgil âşikâr // Ol beşinci refref idi bî-gümân / Bindi ana dostuna oldu revân". Abdülvâsi Çelebi, "Melâik anda durmuş idi sâf sâf / Getirdiler bana bir ulu refref / Ki anın gibi gözler gördüğü yok / Anın hubluğunun vasfı igen çok / Oturdum üstüne götürdü derhâl / Beni arşa eriştirdi be-her-hâl" diyerek refrefin görevini ve güzelliğini tarif eder. Hz. Peygamber mi'racda Cebrâil ile görüşürken refref huzuruna gelip ona selâm verir: "Söyleşirken Cebrâil ile kelâm / Geldi refref önüne verdi selâm // Aldı ol şâh-ı cihânı ol zamân / Sidreden götürdü ve gitti hemân" (Süleyman Çelebi).

Mi'râciyyelerde refrefin bir noktaya kadar yükselip daha ileriye gidemediği, Resûl-i Ekrem'in yüceliğine Cebrâil ve diğer meleklerle birlikte hayran kaldığı özellikle vurgulanmaktadır. "Çünkü kaldı Cebrâil anda ey yâr / Refref oldu Hak'tan ol dem âşikâr // Ol Resûl pes bindi refref üstüne / Gitti anın ile o dem dostuna" (Ârif). Hz. Muhammed'in mi'racda sidretü'l-müntehâya gelişi ve bundan sonra Cebrâil'i ve diğer melekleri geride bırakarak yükselişinin anlatıldığı kısımlarda arşa çıkarma özelliğine sahip olması sebebiyle refref ayrı bir değer kazanmıştır. Serbestzâde Ahmed Hamdi (ö. 1939) na'tlarında Hz. Peygamber'i "refref-süvâr" olarak tanımlamıştır: "Riyâz-ı leyle-i İsrâ makām-ı kurb-ı ev ednâ / Sefer-gâhında

sen refref-süvâr-ı lâ-mekânîsin”; “Oldun izzetle şehâ refref-süvâr-ı lâ-mekân / Kaddine mahsûs bu hil‘at yâ habîb-i kibriyâ”.

Refref divan şiirinde yaygın biçimde işlenen, cennet ve cennetteki nimetler yerine sevgilinin mahallesini tercih etme şeklinde kendini gösteren anlayış çerçevesinde de söz konusu edilmektedir. Bu tür beyitlerde sevgilinin mahallesindeki taş ve toprak cennetteki refreften üstün görülmektedir. Bu anlayışta sevgiliyle kastedilenin Allah olduğu ve ibadetin cennet için değil O’nun rızâsı için yapılması gerektiği inancı göz ardı edilmemelidir.

Tasavvufta Cebrâil aklı, refref Allah’a ulaşmaya yegâne vasıta olan ilâhî aşkı sembolize eder. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre burak Allah sevgisinin, refref ilâhî aşkın, sidretü’l-müntehâ imanın simgeleridir. Bu noktaya ulaşılınca perde kalkar ve sırlar keşfolunur. Aklı temsil eden Cebrâil’in sidrede kalıp bir adım ileriye gidemeyişi ve refrefin daha yüksek mertebeye çıkışı buna bağlanır: “Akıl Cibrîl, refref aşk, aşkla açtı perr ü bâl” (Kemâlî Efendi). Bu anlayış doğrultusundaki beyitlerin akıl ve aşk tezadıyla örüldüğü görülmektedir. Divan şairleri methiye türü şiirlerinde refref çevresinde oluşan birikimden yararlanmıştır. Övülen kimsenin yaratılış bakımından iki cihan sırlarını yüklenen refrefe benzetilmesi bu tür ifadelerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Süleyman Çelebi, Mevlid (haz. Faruk K. Timurtaş), İstanbul 1990, s. 115; Elmalılı, Hak Dini, V, 3149; Kemâlî Divanından Aşk Sızıntıları (haz. Baha Doğramacı), İstanbul 1977, s. 116; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi‘râcnâmeler, Ankara 1987; Nebahat Gülsoy, Arif, Miraçnâme, Vefat, İsimsiz Bir Mesnevi (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2002, s. 393.

Ömer Zülfe

REGAİB GECESİ

(ليلة الرغائب)

Receb ayının ilk cuma gecesi.

Sözlükte “kendisine rağbet edilen şey, bol ve değerli bağış” anlamındaki ragībenin çoğulu olan regāib kelimesi hadis ve fıkıh literatüründe “bol sevap ve mükâfat, faziletli amel”, özellikle Mâlikî fıkıh kaynaklarında sünnetin mukabili olarak “müstehap, nâfile ibadet” mânalarında kullanıldığı gibi (İbn Ebû Şeybe, II, 49; İbn Abdülber enNemerî, I, 127; Hattâb, II, 79) hicrî takvime göre yedinci ay olan recebin ilk perşembesini cumaya bağlayan geceye ad olmuştur (ayrıca bk. KANDİL).

Regaib gecesi, Kur’an’da saygı gösterilmesi istenen ve hadislerde -gün belirtilmeden-oruç tutulması tavsiye edilen haram aylardan (el-Bakara 2/217; el-Mâide 5/2, 97; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 55; İbn Mâce, “Ṣıyâm”, 43) receb ayında bulunmakla birlikte özellikle tasavvufî eserlerde yer alan, Hz. Peygamber’in Regaib gecesinde ana rahmine düştüğü, receb ayının ilk perşembe günü oruç tutup gecesinde Regaib namazı adıyla bir namaz kılmanın sevap olduğu ve bu gecenin birçok faziletinin bulunduğu yönündeki rivayetlerin asılsız olduğu hadis âlimlerince belirtilmiştir. İbnü’l-Cevzî, Regaib orucu ve namazıyla ilgili hadisin Zâhid Ebü’l-Hasan Nûreddin Ali b. Abdullah b. Hüseyin b. Cehdam (ö. 414/1024) tarafından uydurulduğunu ve hadisin başka hiçbir kaynakta geçmediğini belirtir (el-Mevżuʿât, II, 47). Ayrıca isrâ ve miʻrac olayının Regaib gecesi meydana geldiğine dair rivayetin de aslı bulunmamaktadır (İbn Kesîr, III, 109; Bedreddin el-Aynî, IV, 39). Regaib gecesiyle ilgili özel ibadet ve kutlamalar IV. (X.) yüzyılda ortaya çıkmış olup bu gecenin ilk defa kandil olarak kutlanmasına Kudüs’te 448 (1056), Bağdat’ta 480 (1087) yılında başlanmış, Gazzâlî de bütün Kudüs halkının bu geceyi ihya ettiğini söylemiştir (İḥyâʾ, I, 203). Ebû Tâlib el-Mekkî gibi bazı mutasavvıflar Regaib gecesinden söz etmeyip receb ayının ilk gecesini ihya etmenin müstehap olduğunu belirtseler de (Ḳūtü’l-ḳulûb, I, 121) bu geceyle ilgili rivayetlerin çok zayıf ya da uydurma olduğu hadis âlimlerince tesbit edilmiştir.

İslâm âlimlerinin büyük bir kısmı Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde Regaib kandilinin bilinmediğini, kandil geceleri kutlanmasının diğer dinlerin tesiriyle ortaya çıktığını, dolayısıyla bu gecede özel bir ibadet yapmanın dinde yeni ibadet ihdası anlamına geleceğini, Resûl-i Ekrem tarafından genel olarak bid‘atların yasaklanmasının yanı sıra (Buhârî, “Ṣulḥ”, 5) cuma günü ve gecesi özel bir ibadet yapılmasının da yasaklandığını (Müslim, “Ṣıyâm”, 147, 148), bu sebeple Regaib günü ve gecesinde muayyen ibadetler yapmanın dinen sakıncalı olduğunu belirtmiştir. Bir kısım âlimler ise genel anlamda fazileti âyet ve hadislerde belirtilen receb ayının bir gecesi olması dolayısıyla Regaib’in de faziletli gecelerden sayılacağını, namazın en üstün ibadet olup akşamla yatsı arasında nâfile namaz kılmanın fazileti hakkında -zayıf da olsa-hadisler, sahâbî ve tâbiî sözleri (Tirmizî, “Ṣalât”, 204; İbn Mâce, “İḳāmetü’s-ṣalât”, 185; Taberî, XV, 69; XXI, 100) bulunduğunu,

müslüman toplumlarda özel zaman dilimleri olduğuna inanılan, dinî duyguların yoğun biçimde yaşandığı bu geceleri vesile ederek kazâ ve nâfile namaz kılmanın, Kur’an okumanın, çeşitli hayırlar yaparak Allah’a yaklaşmaya çalışmanın dinen bir sakıncası olmayacağını ifade etmişlerdir. Bu konuda birinci görüşü savunan Mâlikî fakihi İzzeddin İbn Abdüsselâm ile ikinci görüşü savunan hadis âlimi İbnü’s-Salâh arasında bir münazara gerçekleşmiş (münazaranın tam metni için bk. Sofuoğlu, VII [1992], s. 17-45), âlimlerin birçoğu İbn Abdüsselâm’a hak vermiş, bunun üzerine Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Kâmil, Regaib namazının camilerde kılınmasını ve bu gecenin kutlanmasını yasaklamıştır. Daha sonraki dönemlerde de benzer tartışma ve olaylar meydana gelmiştir. Osmanlı devrinde Molla Fenârî, Regaib gecesi hakkında olumlu görüş belirtmiş, çeşitli dönemlerde bu konuda lehte ve aleyhte risâleler yazılmıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, bk. bibl.; Îżâḥu’l-meknûn, II, 196). Farklı görüş ve uygulamalar günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rġb" md.; Müsned, I, 259; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, II, 49; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XV, 69; XXI, 100; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb (nşr. Abdülmün'im el-Hifnî), Kahire 1991, I, 121; İbn Abdülber enNemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, I, 127; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 202-203; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Tevfîk Hamdân), Beyrut 1995, II, 46, 47; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Bâʿis̱ ʿalâ inkâri'l-bidaʿ ve'l-ḥavâdîs̱ (nşr. Osman Anber), Kahire 1978, s. 10, 35, 39, 41 vd.; Nevevî, Şerḥu Müslim, VIII, 20; İbnü'l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, IV, 248 vd.; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 109; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, el-İʿtiṣâm (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1332, s. 168, 227; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), XI, 55; a.mlf., Telḫîṣü'l-ḥabîr (nşr. Abdullah elMedenî), Medine 1964, II, 80; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire, ts. (İdâretü't-tıbâati'l-münîriyye), IV, 39; Burhâneddin İbn Müflih, el-Mübdiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1400, II, 27; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, II, 79; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, II, 124; Ali el-Kārî, el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971, s. 459, 461; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 239, 365, 387, 840, 868; II, 1081, 1591, 1655, 2048; Leknevî, el-Âs̱ârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1984, s. 74, 89, 111; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 26, 48, 235; Îżâḥu'l-meknûn, II, 196; Cemal Sofuoğlu, "Regaib Namazı Hakkında Bir Münazara", DÜİFD, VII (1992), s. 13-45; Mebrûk eş-Şeybânî el-Mansûrî, "Ṣalâtü'r-Reġāʾib: Muḥâveletü teʾvîl", IBLA, sy. 187 (2001), s. 29-66.

Hamdi Tekeli

REGĀİBİYYE

(رغائبيّه)

Regaib kandilinde okunmak üzere yazılıp bestelenmiş manzumelere verilen ad.

Hz. Peygamber'in ana rahmine düştüğü kabul edilen receb ayının ilk cuma gecesi, bilhassa Türk-İslâm kültüründe cami ve tekkelerde özel programlarla Regaib kandili olarak kutlanmaktadır. Bu vesileyle mevlid türüne benzeyen manzumeler yazılmış, bunların bir kısmı kandil gecesi okunmak üzere bestelenmiştir. Bu manzumelerde Resûl-i Ekrem'in anne ve babasının birbirine lâyık temiz gençler oluşu, ahlâkî özellikleri, evlenmeleri ve Hz. Peygamber'in ana rahmine düşmesinin kâinat için büyük bir rahmet olduğu anlatılmaktadır.

Regāibiyyelerde daha çok mesnevi nazım şeklinin kullanıldığı, bazılarında ise kıta, ilâhi, gazel ve kaside gibi şekillerin tercih edildiği görülmektedir. İlk regāibiyyenin, mi'râciyyenin yazılıp bestelenmesinde olduğu gibi (bk. Mİ'RÂCİYYE) Üsküdar Doğancılar'daki Nasûhî Tekkesi'nde Hâşim Baba'nın (ö. 1197/1783) Nâyî Osman Dede ile (ö. 1142/1729) dergâhın şeyhi Ali Alâeddin Efendi'nin (ö. 1165/1752) bulunduğu bir sohbette mevlid ve mi'râciyye gibi bir regāibiyyenin de yazılıp Regaib kandillerinde okunması temennisinden doğduğu nakledilir. Rivayete göre bu vazife orada bulunan Selâhaddin Uşşâkī'ye (ö. 1197/1783) verilmiş, o da kısa zamanda içinde bir mi'râciyyenin yer aldığı Matlau'l-fecr adlı 213 beyitlik mesnevisini kaleme alarak o toplantıda bulunanların katıldığı bir mecliste okumuş ve onların takdirini kazanmıştır. Ancak bu rivayet doğru olmamalıdır. Zira Nâyî Osman Dede vefat ettiğinde Hâşim Baba henüz on bir yaşındadır. Öte yandan Selâhaddin Uşşâkī'nin Cemâleddin Uşşâkī'ye Nâyî Osman Dede'nin vefatından çok sonra 1154 (1741) yılında intisap ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu üç kişinin bir mecliste bir araya gelmeleri mümkün görünmemektedir. Bu rivayeti mi'râciyyenin bestelenmesinden çok sonra Ali Alâeddin Efendi'nin zamanında mi'râciyyenin bestelenmesindeki talebe benzer bir arzu üzerine Salâhî'nin

kaleme aldığı şeklinde anlamak gerekmektedir. Nitekim Hüseyin Vassâf da bu kanaattedir (Sefîne, IV, 72). Matlau'l-fecr'i yayımlayan Mehmet Akkuş, bazı delillere dayanarak eserin 1142-1165 (1729-1752) yılları arasında yazılmış olduğu tahmininde bulunmaktadır. Selâhaddin Uşşâkī daha sonra eserini Raḳīmetü'l-ʿacâʾib fî leyleti'r-Reġāʾib adıyla Arapça'ya (195 beyit), Destançe-i ʿAcâʾib der Leyle-i Reġāʾib adıyla Farsça'ya (197 beyit) çevirmiştir. Mesnevide yer alan, "Hikmet ile bu leâlî-i izâm / Bulmamış bu ana dek silk-i nizâm // Gālibâ te'hîr ile ol gird-gâr / Etmek istermiş fakîri hissedâr" beyitleri türün ilk örneğinin Salâhî Efendi tarafından ortaya konduğunu göstermektedir.

Matlau'l-fecr'in Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'ndeki nüshasında yer alan (Muzaffer Ozak, nr. II/7, vr. 193a), "Tuhfe-i zeyn-i makām eden edîb / La'lîzâde ola makbûl-i habîb" beytine göre eser La'lîzâde adlı bir kişi tarafından bestelenmiştir. Bu kişinin aynı devirde yaşamış sûfî müellif La'lîzâde Abdülbâki Efendi olabileceği akla gelmekteyse de onun beste-kârlık yönünün bilinmemesi bu ihtimali zayıflatmaktadır. Bazı araştırmacılar, eserin Müstakimzâde'nin Mecmûa-i İlâhiyyât'ında Eyüp türbedarı olarak kaydedilen (Sağman, s. 211) Na'lîzâde İbrâhim (ö. 1180/1766) tarafından bestelendiğini belirtmişlerdir (Özcan, s. 42-43). Eserin yeni tesbit edilen ve Uşşâkī'nin şeyhlik yaptığı Tâhir Ağa Tekkesi'nden Süleymaniye Kütüphanesi'ne intikal eden nüshasında (nr. 304/1) son beytin, "Tuhfe-i zeyn-i makām eden edîb / Na'lîzâde ola makbûl-i habîb" şeklinde oluşu bu görüşü desteklemektedir. Öte yandan bu nüshanın "Hâtime vü Tesmiye" bölümündeki, "Nazma bâis Şeyh İbrâhîm'i hak / Bahr-i lutf-i rahmetine ede gark" beyti (vr. 11b) eserin yazılmasına sebep olan kişinin Şeyh İbrâhim isimli bir zat olduğunu göstermektedir. Muzaffer Ozak nüshasında beyitlerin kenarına makamların adları yazılmıştır. Meselâ ilk altı beytin kenarında uşşak, uşşak, acem, arazbar, tâhir ve uşşak gibi makam adlarının kaydedilmiş olması eserin mûsiki yapısı hakkında bir fikir vermektedir. Ârif Süleyman da (ö. 1183/1769) 127 beyitlik Farsça bir regāibiyye kaleme almıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir yazmasının (Damad İbrâhim Paşa, nr. 411) sonundaki, "Şod bi-hamdillâh tamâm in sâniha / Rûh-i pâk-i Mustafâ râ Fâtiha" beytinde geçen "sâniha" kelimesi, kütüphane kataloglarına eserin diğer nüshalarının bu isimle girmesine sebep olmuş görünmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3585).

Türkçe ikinci regāibiyye Edirne Müftüsü Fevzi Efendi’ye aittir. Müellif Envârü’l-kevâkib fî leyleti’r-Regāib adlı bu manzumesini 1898 yılında kaleme almıştır. Tamamı 126 beyitten meydana gelen mazumede dokuz beyitlik girişten sonra

regaib konusu dört fasıl halinde anlatılmıştır. “Rahm-i pâke geldi çün hayrü’l-enâm / Gönlümüzden açılıp cümle gamâm / Ede mevlâ bizleri şâd ü bekâm / Diyelim gel es-salâtü ve’s-selâm” kıtasıyla birbirine bağlanan fasılların sonunda yirmi bir beyitlik bir münâcât hânesi yer almış, burada eserin telif tarihiyle yazarın adı zikredilmiştir. Regaib kandilinde okunması için ilk defa bir manzume kaleme aldığını söyleyen Fevzi Efendi’nin Selâhaddin Uşşâkī’nin eserinden haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Bu regāibiyyelerin dışında son devirde bazı şairler de regaib konusunda şiirler yazmışlardır. Üsküdarlı Sâfî’nin “Leyle-i Regāib” adlı şiiriyle Receb Vahyî’nin na‘t özelliğindeki dörtlüğü ve Kemâlî Efendi’nin on üç beyitlik na‘tı bunların en bilinenleridir. Regaib kandili tekkelerde özel meclisler tertip edilerek ihya edilmiş, bu esnada okunan ilâhilerin bir kısmı Türk dinî mûsikisi literatüründe receb ilâhileri adıyla anılmıştır. Ayrıca tevşîh ve na‘tlar yanında Hz. Peygamber’i konu alan çeşitli ilâhiler de bu toplantılarda okunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 39a; Mehmed Fevzi Efendi, Envârü’l-kevâkib fî leyleti’r-Regāib, İstanbul, ts., s. 1; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 72, 432; Nuri Özcan, On Sekizinci Asırda Osmanlılarda Dînî Mûsıkî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 42-43; Mustafa Uzun, Dinî Edebiyatımızın Son Temsilcilerinden Mehmed Fevzi Efendi ve Dinî Mesnevileri, İstanbul 1996, s. 34-36, 109-120; a.mlf., “Ârif Süleyman”, DİA, III, 370; Mehmet Akkuş, Abdullah Salâhaddini Uşşakî (Salahî)’nin Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1998, s. 167-170; a.mlf., “İslâmî Türk Edebiyatında Regâibiyye”, İlim ve Sanat, sy. 6, Ankara 1986, s. 88-90; a.mlf., “Edebiyatımızda

Regâibiyye ve Salâhî’nin Matlau’l-Fecr’i”, AÜİFD, XXXII (1992), s. 129-153; Şengül Sağman, Müstakimzâde’nin “Mecmûa-i İlâhiyyât” Adlı Güfte Mecmuası (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 211; Hacer Aktaş, Osmanlı’da Mübarek Gün ve Gecelerde Musikî (yüksek lisans tezi, 2006), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 61-63; Pakalın, II, 365; III, 22.

Mustafa Uzun

REHÂVÎ

(رهاوي)

Türk mûsikisinde bir makam.

Rast perdesinde karar eden makamlar grubuna dahil olan rehâvî makamını Kantemiroğlu rast makamına tâbi olan, ancak “ismi olup cismi olmayan” bir makam diye ifade eder. Basit Rehâvî Makamı. Bütün özellikleriyle bir rast makamı olan bu makamda karara yakın yegâh perdesine kadar inilip bu perdeden segâh perdesine sıçranarak rastta karar edilir. Sadece bir nağme hareketi olan bu durumu ayrı bir makam olarak değerlendirmenin ilmî ve sanatsal bir tarafının bulunmadığını belirtmek gerekir. Çünkü aynı nağme hareketi rastın pest taraftan genişlemesinin bir neticesi olup sayısız rast eserde de kullanılmıştır. Buna göre rehâvî makamının söz konusu olduğu yerde asıl birleşik rehâvî makamı anlaşılmalıdır. Birleşik Rehâvî Makamı. Bu makam seyir bakımından çıkıcı veya çıkıcı-inici olarak kullanılabilir. Rast makamının mutlak çıkıcı seyirli olmasına karşılık birleşik rehâvînin çıkıcı-inici de olabilmesi makamı teşkil eden ikinci dizinin gereğidir. Çünkü birleşik rehâvî makamının dizisi yerindeki rast makamı dizisine yerinde bayatî makamı dizisinin katılmasıyla meydana gelir. Seyre bu dizilerden (makamlar) biriyle başlanır ve sonunda mutlaka rast dizi ve makamı ile karar edilir. Karar sırasında yegâh perdesine rast dörtlüsü ile düşmek âdettir.

Makamın güçlü perdesi her iki dizinin ortak güçlüsü olan nevâ perdesi olup bu perdede rast veya bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır. Rast ve bayatî gibi iki ayrı makam dizisinin birbirine katılmasından meydana gelen birleşik rehâvî makamının asma kararlarının çoğu her iki dizi ve makam için ortaktır. Zira rast dizisi içinde ikinci dereceden itibaren eviç yerine acem perdesi kullanmak şartıyla bir uşşak-bayatî dizisi zaten mevcuttur. Söz konusu asma kararlar çârgâhta çârgâhlı, segâhta segâh veya ferahnâklı, dügâhta uşşaklı asma kararlarla rast makamının yegâhtaki rastlı asma kararıdır. Ayrıca güçlüdeki yarım karar hangi çeşni ile (rast veya bûselik) yapılmışsa diğeri asma karar olarak yer alabilir. Bunların dışında bayatî makamının özelliği olan acem perdesinin zaman zaman gösterilmesi ve yine

bayatînin gereği olan nevâda hicaz, çârgâhta nikriz çeşnileri de asma kararlara ilâve edilir. Nota yazımında birleşik rehâvî makamının donanımına da rast makamı gibi si için koma bemolü, fa için bakiye diyezi yazılır, gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Rast dizisiyle karar etmesi şart olan rehâvî makamının yedeni de rastın yedeni olan ırak perdesidir. Esasen rast makamına çok daha yakın olan rehâvî makamında bayatî, seyir sırasında bir geçki gibi yer alır. Birleşik rehâvî makamının seyrine makamı meydana getiren dizilerden biriyle durak veya güçlü civarından başlanır. Bu dizilerin birinden diğerine geçilerek gezinilip güçlü nevâ perdesinde rast veya bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilerek gerekli asma kararlar da gösterildikten sonra mutlaka rast dizisiyle rast perdesinde tam karar yapılır. Karar sırasında yegâha rastlı düşülüp oradan segâh perdesine atlanarak rastta karar etmek âdettir.

Itrî'nin berefşan usulünde, "Yine ey rûh-i musavver kafes-i tende misin?", Şeydâ Hâfız'ın remel usulünde, "Zannetme benim gibi sana bende bulursun" mısralarıyla başlayan besteleri; Hâfız Post'un, "Dile mâye-i safâdır hatt-ı ruh-i yâr derler" mısraıyla başlayan ağır semâisi; Abdülkādir-i Merâgī'nin, "Ger siyehî çünîn büved çeşm-i tü berhelâk-i mâ" mısraıyla başlayan yürük semâisi ve Nûman Ağa'nın düyek usulünde, "Ey pâdişâhım şevketin" mısraıyla başlayan şarkısı bu makamda bestelenmiş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAYFA :

Seydî, el-Matla', TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 9a; Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 95-97; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkik u Tahkik (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 37, 61; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 22-23; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 54; Hüseyin Sâdettin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (nşr. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 217-218; İsmail Hakkı Özkan, Türk Musikisi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 466-470.

İsmail Hakkı Özkan

REHBET

(bk. RAĞBET ve REHBET).

REHİN

(الرهن)

Bir malın bir alacağa karşılık aynî teminat olmasını sağlayan akid ve bu akde konu olan mal anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "devamlı ve sabit olma; elde tutma, hapsetme" anlamlarındaki rehn kökünden türeyen rehin kelimesi terim olarak bir alacak karşılığında teminat işlevi görmek ve gerektiğinde bedelinden bu hakkı tahsil etmek üzere bir malın alacaklı tarafından alıkonulmasını sağlayan akdi veya teminat işlevi gören malı ifade eder. Hanefîler'in tanımında malın fiilen alıkonması (hapis) unsuru özel bir öneme sahiptir. Teminat altına alınacak hakkın niteliğiyle ilgili görüş ayrılıklarının da (aş.bk.) rehin tariflerini etkilediği görülür. Rehin verene râhin, rehin alana mürtehin, rehinle teminata bağlanan hakka merhûn bih, rehin verilen mala merhûn ya da rehîn denilir. Kur'ân-ı Kerîm'de rehn kökünden türemiş kelimeler iki yerde sözlük anlamında (et-Tûr 52/21; el-Müddessir 74/38), bir yerde borç ilişkisinin teminat altına alınmasıyla ilgili olarak (el-Bakara 2/283) geçer. Hadislerde daha çok rehin akdinin sağladığı haklar bağlamında kullanılır (Wensinck, el-Muʿcem, "rhn" md.).

Rehin, uzun veya kısa vadeli alacakların teminat altına alınmasını sağlayan yollardan biri olarak eski bir tarihe sahip olduğu gibi İslâm öncesi Arap toplumunda da yaygın biçimde uygulanmıştır. Bu toplumda rehin, borcun zamanında ödenmemesi durumunda alacaklının rehin konusu malı doğrudan mülkiyetine geçirmesiyle sonuçlanabiliyordu (Cevâd Ali, V, 622). İslâm hukukunda rehinin meşruiyeti kitap, sünnet ve icmâ delillerine dayandırılır. Rehinin Kur'an'daki dayanağı, "Eğer yolculuk halinde iseniz ve kâtip bulamazsanız o takdirde borç karşılığında kabzedilmiş rehinler -alırsınız-" meâlindeki âyettir (el-Bakara 2/282). Fakihlerin çoğunluğu âyetin devamında karşılıklı güvenin bulunması durumunda rehine gerek olmadığının belirtilmesi vb. deliller ışığında buradaki talebin zorunluluk ifade etmediği sonucuna varmıştır (Şâfiî, III,166; İbn Kudâme, IV, 262). Yine ilk bakışta âyetten, rehine yolculuk halinde borcu kaydedecek kişinin

(kâtip) bulunmaması durumunda başvurulacağı izlenimi edinilse de rehinin meşruiyeti için sefer halinde bulunmanın şart olmadığı görüşü hâkimdir; zira âyetteki bu kayıt, o dönemde rehine genellikle borç senedi düzenleme imkânının bulunmadığı yolculukta ihtiyaç duyulmasıyla ilgilidir (Şâfiî, III, 166; İbn Rüşd, II, 230; Ali Haydar, II, 210). Hz. Peygamber'in bir yahudiden veresiye satın aldığı tahıl için zırhını rehin bırakmış olması da (Buhârî, "Rehn", 2, "Selem", 6, "Büyûʿ", 14, 33) rehin akdinin meşruiyetinin yolculuk haline münhasır olmadığını gösterir. Buna karşılık âyeti lafzî olarak yorumlayan Zâhirîler rehinin meşruiyetinin sefer haliyle sınırlı olduğu görüşündedir (İbn Hazm, VI, 362). Resûl-i Ekrem, bizzat rehin vererek toplumdaki rehin uygulamasını takrir etmekle birlikte bu akdin Câhiliye dönemindeki bazı sonuçlarını değiştirip yeniden düzenlemiştir. Özellikle, "-Borca karşılık-rehine zorla sahip çıkılamaz" hadisiyle (İbn Mâce, "Rühûn", 3; el-Muvaṭṭaʾ, "Akżıye", 12) rehin alanın borcunu tahsil edemediğinde rehine mâlik olması kuralına son vermiştir. Başlangıçtan itibaren hiçbir İslâm âlimi farklı görüş belirtmediğinden rehinin meşruiyeti icmâ deliliyle de desteklenmiştir.

Hukuk Sistematiğindeki Yeri ve İşlevi. Borçlunun borcunu zamanında ve eksiksiz olarak ifa etmemesi tehlikesine karşı alacaklıya tanınan garantiler (teminat) Kara Avrupası hukuk sisteminde genellikle şahsî ve aynî olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir üçüncü kişi borçlu sıfatıyla alacaklı için bir teminat oluşturuyor ve alacaklının tatminini üzerine alıyorsa bu durumda -garanti verenin zimmeti ve şahsıyla ilgili- şahsî bir teminat söz konusu olur ki bu türün tipik örneği kefalettir. Eğer alacak doğrudan doğruya bu iş için tahsis edilen bir malın kıymetiyle teminat altına alınıyorsa bu takdirde aynî teminattan bahsedilebilir; bu da temelde rehindir. Borç ödenmediği durumda alacaklı, teminat gayesine tahsis olunan malın satış bedeli üzerinden alacağını elde edebilir. Fıkıh literatüründe aynî ve şahsî teminat terimleri açık olarak kullanılmamakla birlikte kefaletin şahsî bir hak olan alacağın talebi (mütâlebe), rehinin ise alacağın bir malın değeri üzerinden elde edilmesi yoluyla farklı şekillerde teminat (vesika) görevi gördüğü vurgulanmakta ve şahsî-aynî teminat ayırımına paralel bir sınıflamaya gidilmektedir (Debbusi'nin "el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Fürûʿ" Adlı Eseri, II, 1039; Serahsî, XIX, 35; Ali Haydar, II, 212). Kara Avrupası hukuk sisteminde şahsî teminatların borçlar hukukunda incelenmesine karşılık rehin akdi ve bu akidden doğan rehin hakkı, başkasına ait bir mal üzerinde

teminat fonksiyonu gören ve hukuk tekniği açısından özellik arzeden bir aynî hak olması yönüyle eşya hukukunda ele alınır. Rehin hakkı, eşya üzerinde aynî nitelikli yetkiler vermesi bakımından aynî bir hak olmakla birlikte kapsamı bakımından sınırlı, varlığı bir alacağın varlığına bağlı olması bakımından da fer‘î bir aynî haktır. Borçlunun rehinin paraya çevrilmesi yoluyla takibi ise icra ve iflâs hukukunun konusudur. Rehin akdi ve bundan doğan hakla ilgili hükümler fıkıh eserlerinde "rehn" başlığı altında müstakil bir bölümde incelendiği gibi borçlunun rehinin paraya çevrilmesi yoluyla takibi de bu bölümün yanı sıra kısmen "teflîs" başlığı altında ele alınır. Rehin bir yandan alacaklının alacağını teminat altına almasına, diğer yandan yeterli nakde sahip olmayan kişilerin ihtiyaç duydukları malları ve -bazı doktrinlerde-hizmetleri veresiye olarak temin etmelerine yani âcil kredi ihtiyacını karşılamalarına imkân sağladığından (Ali Haydar, II, 211, 212) çağlar boyunca ekonomik hayat için canlandırıcı etkiye sahip hukukî bir müessese olmuştur. Rehinin önemli bir fonksiyonu da borçlunun iflâsı veya ölümü halinde rehinli alacaklıyı diğer alacaklılara nisbetle öncelikli konuma getirmesidir (aş.bk.).

Rehin Akdinin Kuruluşu. Rehin, sözleşmelerle ilgili genel hükümlere tâbi olarak kurulan ve rehin veren açısından bağlayıcı (lâzım) iken mürtehin açısından bağlayıcı sayılmayan bir akiddir. Bazı mezheplerde tarafların ehliyeti bakımından farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte rehin akdi genellikle teberru niteliğinde görülür. 1. Tarafları. Hanefî doktrininde rehinin taraflarında aranacak genel şartlar bakımından satım sözleşmesi model alınır. Buna göre rehin akdinin taraflarının bulûğ çağına ermiş ve reşid olmaları gerekmez; mümeyyiz küçük ve sefih kanunî temsilcisinin

izni veya icâzetiyle rehin alabilir ve verebilir. Mâlikîler, görüşleri Hanefîler'inkine yakın olmakla birlikte rehinin satım ve karz gibi bir akde bağlı olmaması halinde teberru niteliği taşıyacağı için bu kişilerin rehin vermesini câiz görmezler. Akidler konusundaki genel tavırları ve rehin akdinin hükümleriyle ilgili yaklaşımları gereği Şâfiîler'e göre mümeyyiz küçük ve sefih rehin akdine taraf olamaz. Hanbelî mezhebindeki hâkim kanaat bunların rehin veremeyeceği fakat alabileceği yönündedir (Mübârek b. Muhammed ed-Düaylec, s. 167-183). Rehinin taraflarının birden fazla olması mümkündür. Buna göre bir kişinin iki veya daha fazla borçlusu o kişiye tek bir malı aynı akidle rehin verebileceği gibi bir kişi borçlu olduğu

iki ayrı kişiye tek bir malı rehin bırakabilir (Serahsî, XXI, 164-165; Mecelle, md. 739-740).

2. Rehinle Teminata Bağlanacak Hak (Merhûn bih). Alacak haklarının (deyn) rehinle güvence altına alınabileceği hususunda fikir birliği vardır. Zimmette sabit olması halinde menfaatler karşılığında da rehin alınabilir. Meselâ hizmet akdinden doğan yapma borcu böyledir; işçi taahhüdünü yerine getirmezse rehin satılarak bedeliyle yerine başkası istihdam edilir. Buna karşılık kiralanan muayyen bir evden yararlanma hakkı gibi zimmette sabit olmayan bizâtihi menfaatler karşılığında rehin alınamaz. Muayyen malların (ayn) rehinle teminat altına alınması ise tartışmalıdır. Şâfiî mezhebinde rehin akdi sadece alacak hakları karşılığında kurulabildiğinden aynın rehinle teminat altına alınması mümkün değildir. Diğer mezheplerde ise ayn konusunda tazmin sorumluluğunun bulunup bulunmaması ve tazmin biçimi ölçü alınır. a) Tazmin sorumluluğu bulunmayanlar. Vedîa, âriyet, mudârebe gibi emanet akidlerine konu olan malların helâki halinde tazmin sorumluluğu bulunmadığından bunların güvence altına alınması için rehin akdi kurulamaz. b) Helâki halinde misli veya kıymetiyle tazmin edilmesi gerekenler (madmûne bi-nefsihâ). Meselâ gāsıbın elindeki mağsub mal Hanefî ve Hanbelîler'e göre rehinle güvenceye bağlanabilir. Mâlikîler'e göre süs eşyası ve giysi gibi saklanabilir bir mal ise bu yola başvurulabilir, gayri menkul ve hayvan gibi saklanamaz nitelikte ise rehinle teminat altına alınamaz. c) Helâki halinde misli veya kıymeti dışında bir yolla tazmin edilmesi gerekenler (madmûne bi-gayrihâ). Meselâ satılmış olup halen satıcının elinde bulunan mal böyledir; bunun helâki durumunda satıcı alıcıya semenini ödemekle yükümlüdür. Bu tür malla ilgili görüşler önceki maddede olduğu gibidir; ancak Hanefî mezhebindeki iki rivayetten biri cevaz yönündeyken mezhepte esas alınan görüşe göre bunun rehinle teminat altına alınması câiz değildir. Zâhirîler'e göre ise sadece vadeli borçlanmanın söz konusu olabileceği alım satım, selem ve karz akidleriyle sabit olan alacağı güvenceye bağlamak üzere rehin alınabilir (İbn Hazm, VI, 362). Öte yandan fakihlerin çoğunluğu, ileriki bir tarihte meydana gelecek alacak için de rehin alınabileceği kanaatindedir; Şâfiîler ve bazı Hanbelîler ise alacağın fiilen tahakkuk etmiş olmasını şart koşar (Şâfiî, III, 167; İbn Rüşd, II, 230). Satılan mal üzerinde hak iddia edilmesi ihtimali karşılığında alıcının satıcıdan kefalet istemesi tecviz edilirken rehin alması (er-rehnü bi'd-derek) câiz görülmez.

3. Rehin Verilecek Mal. Rehin sözleşmesine konu olan malın kural olarak satım akdine konu olan malda aranan özellikleri taşıması gerekir. Buna göre rehin edilecek mal akid anında mevcut, teslimi mümkün ve müslümanlar bakımından hukukî değere sahip (mütekavvim) olmalıdır (Kâsânî, VI, 135; Mecelle, md. 709). Alacaklar, menfaatler, akid anında mevcut olmayan ve belirsizlik sebebiyle satışı câiz olmayan nesneler vb. rehin edilemez. Mâlikî mezhebi yanında bazı Şâfiî ve Hanbelî fakihleri tarafından alacak haklarının rehine konu olabileceği kabul edilmiştir; ancak Mâlikîler bunu alacağın belgeye bağlanmış olması gibi bazı şartlarla câiz görürler (Derdîr, III, 310-311; Vehbe ez-Zühaylî, V, 227-228).

Hanefî mezhebi -rehin akdinin öncelikli hükmü olan zilyedlikle ilgili ilkesi gereği-rehin verilecek malın bir bütün olarak rehine konu olması hususunda hassas davranır (İbn Âbidîn, VI, 479; Vehbe ez-Zühaylî, V, 206). Buna göre müşterek malın bazı hisseleri dışarıda kalarak (müşâ‘ olarak) akde konu olması rehinin asıl hükmü olan devamlı zilyedliğe imkân vermediği için câiz değildir. İki kişinin aynı kişiye borçları karşılığında bir malı aynı akidle rehin vermesi vb. durumlarda ise malın belirli hisseleri rehin akdi dışında kalmış olmaz (ayrıca bk. MÜŞÂ‘). Yine Hanefîler’e göre merhûnun rehin edenin hakkından bağımsız halde bulunması ve doğal olarak bitişik olduğu şeylerden ayrı rehnedilmemesi gerekir. Meselâ içinde râhinin eşyaları bulunan evin eşyalar dahil olmaksızın rehnedilmesi ve üzerindeki ağaçlar müstesna olmak üzere arazinin rehnedilmesi câiz görülmez. Diğer doktrinlerde rehin akdinin öncelikli hükmü güçlü bir zilyedlik olmadığından rehinli malın satım şartlarını taşıması yeterli olup bir malın sadece belirli bir hissesi rehin verilebilir (İbn Hazm, VI, 364; İbn Rüşd, II, 229). Rehinin rehin bırakana ait bir mal olması gerekmediğinden borçlu başkasından âriyet olarak alınmış bir malı sahibinin izniyle kendi borcu için rehin verebilir (rehnü’l-müsteâr). Bu durumda âriyet verenin (muîr) koştuğu şartlar varsa bunlara bağlı kalınmalıdır (Kâsânî, VI, 136). Mürtehinin rehin üzerindeki zilyedlik ve hapis yetkisi böyle bir rehinde farklılaşmadığı için muîr borç ödenmeden rehini geri alamaz (İbn Kudâme, IV, 225-226; Mecelle, md. 726, 735; rehnü’l-müsteârın haksız iktisap açısından değerlendirmesi için bk. Çalış, İslâm Hukukunda Haksız İktisap, s. 45 vd.).

4. Rehnin Teslim Alınması. Özellikle rehinle ilgili âyette “teslim alınmış”

kaydının bulunması sebebiyle fakihler rehin konusu malın rehin alan tarafından teslim alınması (kabzedilmesi) gerektiği hususunda fikir birliği içindedir. Ancak Zâhirîler'e göre kabz geçerlilik, Hanefî ve Şâfiîler ile Hanbelîler'deki hâkim kanaate göre bağlayıcılık (lüzum) şartıdır; Mâlikîler'de ise tamamlayıcı şarttır. Kabzı sıhhat şartı kabul edenlere göre teslim öncesi rehin akdinin hukukî geçerliliğinden söz edilemezken, bağlayıcılık şartı kabul edenlere göre teslimden önce akid geçerlidir, fakat rehin veren akidden dönebilir. Tamamlayıcı şart sayıldığında ise rehin veren rehini teslime zorlanabilir. Bu konudaki görüş ayrılığının rehin bırakılan malın tesliminden önce râhinin rehin ehliyetini yitirmesi, iflâsı, ölümcül hastalığa yakalanması ya da ölmesi gibi durumlarla ilgili farklı sonuçları da vardır.

Rehinin gayri menkul olması durumunda kabzın gerçekleşmiş sayılması için fiilen teslimin şart olmadığı ve mürtehinin rehine el koymasına hukukî ve fiilî engel bırakmayacak şekilde rehin edenin o maldan el çekmesinin (tahliye) yeterli olacağı hususunda görüş birliği vardır. Ancak bu anlamda tahliyenin şartları hakkında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Menkul rehininde Ebû Yûsuf tahliyenin yeterli olmayıp satım sözleşmesinde olduğu gibi nakil ve el değiştirmenin gerekli olduğunu söyler; Şâfiî ve Hanbelî mezheplerindeki hâkim kanaat bu görüşe paralel olup eşyanın özelliğine ve örfe göre teslim almaya delâlet eden yollarla rehinin el değiştirmesi gerekir; Mâlikî mezhebinde bu hususta örfün esas alınacağı belirtilir; Hanefî mezhebinde benimsenen görüşe göre ise tahliye yeterlidir (Vehbe ez-Zühaylî, V,

208-209; Mübârek b. Muhammed ed-Düaylec, s. 376-379). Rehinin tarafları rehinli malı güvendikleri bir kişiye (adl) vermek üzere anlaşabilir. Bu durumda rehinin bırakıldığı kişinin zilyedliği (yed-i adl) kural olarak mürtehinin zilyedliği gibi kabul edilirken (Mecelle, md. 752) özellikle rehinli malın korunması gibi bazı hususlarda adl, rehin veren kişinin yerini alır (Ali Haydar, II, 373).

Rehin Hakkının Mahiyeti. Rehin akdinin bağlayıcılık kazanmasıyla doğan rehin hakkının mahiyeti meselesi fıkhın en teknik konularından birini oluşturur. Hanefî doktrininde rehin hakkının sınırlı aynî hak niteliğinde kabul edildiği açık biçimde görülür. Aynî haklar (milk) yaygın biçimde ayn

ya da menfaat üzerinde kurulmasına göre tasnif edilirken Hanefîler'de kişinin bir malı zilyedliğinde bulundurma yetkisini ifade eden "milkü'l-yed" tabiri üçüncü bir milk türü olarak kabul edilmiştir. Buna göre rehinde olduğu gibi bir eşyanın zilyedlik altında bulundurulması müstakil bir aynî hak oluşturmaktadır (Serahsî, XXI, 158; Kâsânî, II, 313; IV, 125; VI, 248; Hacak, s. 225-226). Öyle ki Hanefîler tarafından rehin hakkı, kavramların oluşmaya başladığı ilk metinlerden itibaren bir malı kesintisiz biçimde zilyedliğinde bulundurma ve hapsetme konusunda milk nitelikli bir yetki (milkü'l-yed ve'l-habs alâ sebîli'd-devâm) olarak değerlendirilir ve bu mânayı ifade etmek üzere benzer terimler kullanılır; ayrıca mürtehinin rehin aldığı mal üzerindeki zilyedliğinin mâliki bulunduğu mal üzerindeki zilyedliğiiyle aynı cinsten olduğu vurgulanır (Debbusi'nin "el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Fürûʿ" Adlı Eseri, II, 1040, 1044; Serahsî, XXI, 63, 70; Kâsânî, VI, 239). Bu da mürtehinin rehinin malî değeri üzerinde inhisar ve ihtisas ifade eden bir yetkiye sahip olduğu ve bu yetkinin üçüncü kişilerin müdahalelerine karşı güçlü bir şekilde korunduğu anlamına gelmektedir (ayrıca bk. MİLK). Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî mezhepleri ise zilyedliği prensipte ayrı bir aynî hak türü olarak düzenlemeyip rehini yarı aynî haklardan (hukuk) biri olan hakku't-taalluk (hakku't-taalluk li'stîfâi'l-hak) türü içinde görür (İbn Receb, s. 193). Bu yaklaşıma göre normal bir borç ilişkisinden doğan ve borçlunun zimmetinde kurulan alacak hakkı rehin akdiyle rehinli mal üzerinde kurulmakta (taalluk) ve rehin bu hakkın ödeneceği mal olarak muayyen hale gelmektedir.

Hanefî doktrininde rehin akdinin öncelikli hükmü mürtehinin aynî nitelikli ve kesintisiz bir hapis hakkı ve zilyedlik elde etmesi iken diğer üç doktrin açısından bu hüküm, alacağın rehine taalluku ve rehinin alacak için muayyen bir teminat haline gelmesidir. Bu sebeple Şâfiîler'de mürtehinin sürekli bir zilyedliği söz konusu değildir; Hanbelî ve Mâlikîler'de sürekli zilyedlik ve hapis hakkı söz konusu olmakla birlikte bu akdin ikinci derecedeki bir sonucudur, Hanefîler'deki kadar güçlü bir yetki görünümü taşımaz. Rehin işleminin öncelikli hükmü hakkındaki bu farklılık rehinle ilgili birçok hüküm farklılığının dayanağını oluşturur (Debbusi'nin "el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Fürûʿ" Adlı Eseri, II, 1037; Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 204-207). Rehin sözleşmesi sonrasında borçlunun zimmetiyle sorumluluğu devam etmekte olduğu için rehin alacaklının alacağını talebe engel değildir (Mecelle, md. 730).

Rehinli Malla İlgili Tazmin Sorumluluğu. Rehinin mürtehinin elinde tazmin sorumluluğu olan bir mal mı sayılacağı yoksa emanet hükümlerine mi tâbi olacağı büyük ölçüde rehin hakkının mahiyetiyle bağlantılı bir konudur. Hanefîler mürtehine sahip olduğu güçlü yetkiye denk bir sorumluluk yükler ve merhûnun rehin sebebi borca eşit miktardaki değerinin tazmin sorumluluğu altında olduğu ilkesini benimser. Buna göre rehinli mal aynı itibariyle emanet hükmünde olsa da malî değeri itibariyle mürtehine tazmin sorumluluğu yükler; bir başka anlatımla merhûnun rehinle teminat altına alınan alacağı aşan kısmı emanet sayılmakla birlikte bu alacağa denk düşen kısmı tazmin sorumluluğuna konu olur (Serahsî, XXI, 64). Bu yaklaşımın pratik sonucu şudur: Mürtehinin kasıt veya kusurunun bulunmaması durumunda emanet hükümleri merhûnun sadece alacağı aşan kısmına uygulanır, yani bu kısım için bir tazmin sorumluluğu olmaz, alacağa denk kısmı ise tazmin sorumluluğu altında olduğu için borçlunun bu miktarda borcu düşmüş olur. Hanefîler'in dışındaki çoğunluk ise rehinli alacaklıya Hanefîler'deki gibi güçlü bir zilyedlik yetkisi vermediğinden bunun karşılığında ağır bir sorumluluk yüklemez ve rehin konusu malın onun elinde emanet hükmünde olduğunu kabul eder. Ancak Mâlikîler kaybolması muhtemel olan süs eşyası, silâh, elbise vb. malların mürtehine tazmin sorumluluğu yüklediği görüşündedir (Vehbe ez-Zühaylî, V, 271).

Rehin Üzerinde Tasarruf ve Rehinden İstifade. Râhinin rehin üzerinde mürtehinin izni olmadan hukukî tasarruflarda bulunması kural olarak geçerli görülmez. Rehinin satılması Hanefîler'e göre mürtehinin iznine bağlı olduğundan onun izin vermesi durumunda satış bedeli kendiliğinden rehinin yerini alır (Kâsânî, VI, 146). Diğer üç doktrinde kira, satım vb. tasarruflar rehinin teminat olma özelliğini ortadan kaldırdığı için bâtıl sayılır (Vehbe ez-Zühaylî, V, 263). Mürtehinin hukukî tasarrufları ise Hanefî ve Mâlikîler'de kural olarak üçüncü kişinin tasarrufu hükmünde iken Şâfiî ve Hanbelîler'e göre bâtıldır.

Fakihler -binilen, sağılan, hizmetinden yararlanılanlar dışında-rehinin menfaatlerinin râhine ait olduğu ve râhinin mürtehine zarar veren hiçbir tasarrufta bulunmaması gerektiği hususunda görüş birliği içindedir. Râhinin mürtehine zarar vermeden rehinden yararlanması da ondan izin alıp almamasına göre değerlendirilir. İzin almışsa rehinli maldan yararlanması -

bunun biçimi hakkında bazı görüş farklılıkları olsa da-dört mezhebe göre câizdir. Ancak bunun rehinin mürtehinin zilyedliğinden çıkmasını gerektirmesi durumunda rehin akdine ve tazmin sorumluluğuna etkisi mezheplere göre farklılıklar taşır. Râhinin mürtehinden izin almadan rehinli maldan yararlanması Hanefî ve Hanbelîler'e göre câiz değildir, Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri mürtehine zarar vermemek kaydıyla bunda sakınca görmez; ancak Mâlikîler'in râhinin rehinden bizzat değil mürtehin aracılığı ile yararlanabilmesi ilkesi burada da geçerlidir (Mübârek b. Muhammed ed-Düaylec, s. 533-539).

Rehin alan kişinin akid esnasında şart koşulmamışsa veya rehin verenin izni yoksa, kural olarak rehini kullanma ve menfaatlerinden yararlanma yetkisi yoktur. Bazı fakihler merhûnun binilen, sağılan, hizmetinden yararlanılan türden olması halini mürtehinin ona harcama yapıp yapmamasına göre değerlendirse de genel kanaat bu durumda da râhinin izni olmadan yararlanamayacağı yönündedir. Râhinin izin vermesi durumu ise bunun akid esnasında şart koşulup koşulmaması ve rehinle teminat altına alınan alacağın karz ile ilişkisi dikkate alınarak geniş biçimde tartışılmıştır. Bu konuda olumsuz yaklaşım sergileyen fakihlerin temel kaygısının bu yararlanmanın ribâ şüphesi taşımasıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 553-555, 565-584).

Rehinle İlgili Harcamalar. Rehinli malın bir hayvan olması gibi harcama ve bakım gerektirmesi durumunda fakihlerin çoğunluğu her türlü harcama ve masrafların rehin veren kişinin sorumluluğunda olduğu görüşündeyken Hanefîler masraflarda ilgili tarafların rehin üzerinde sahip

oldukları aynî haklar doğrultusunda bir ayırım yapar. Buna göre rehinli malın varlığının ve menfaatlerinin devamına yönelik masraflar ayn mâliki olarak râhine, zilyedlikle irtibatlı olarak muhafazaya yönelik masraflar ise mürtehine aittir. Dolayısıyla rehin verilen bir hayvanın yiyeceğini sağlamak rehin verenin, muhafazası için gerekli yeri sağlamak mürtehinin görevidir (Kâsânî, VI, 151).

Rehinin Satımı ve Rehin Akdinin Sona Ermesi. Rehin akdinin son bulmasının normal yolu rehin sebebi olan borcun eksiksiz ifasıdır. Borcun bu şekilde ifası ile merhûn rehin olmaktan çıkar ve mürtehinin rehin

üzerindeki hapis hakkı son bulduğu için onu geri vermesi gerekir. Borç ifa edilmediğinde mürtehin rehin üzerinde mülkiyet iddiası içeren bir işlem yapamayacağı gibi tarafların bu yönde yapacakları anlaşmalar da geçersizdir. Borç vaktinde ödenmediğinde rehin bir icra takibi aracı haline gelir, yani rehinli alacaklı sadece rehinin satışa çıkarılıp bedelinden alacağının ödenmesini talep hakkına sahip olur.

Rehin üzerinde râhinin mülkiyetiyle mürtehinin hapis hakkı birleştiği için taraflardan birinin tek başına rehini satması geçerli değildir (Mecelle, md. 756). Bu sebeple borcun ödenme vakti geldiği halde rehin veren borçlu borcu ifa etmez, eksik veya kötü ifa ederse rehin alacaklısı mahkemeye başvurup rehinin paraya çevrilerek satış bedelinden alacağının ödenmesini isteyebilir. Hâkim de hayatta ise borçluya veya vekiline, hayatta değilse mirasçılarına borcun belirli bir süre içinde ödenmesini emreder. Mâlikîler'in dışındaki üç mezhebe göre hâkim ödemekten kaçınan borçluya satışa zorlamak üzere tazyik hapsi uygular. Buna rağmen ödeme yapılmazsa rehinli mal cebrî icra yoluyla satılır. Ebû Hanîfe'den gelen iki rivayetten biri bu yönde olmakla birlikte diğer rivayete göre hâkimin cebren satış yapması mümkün değildir. Rehinli malın rehin verenin zaruri ihtiyaçlarından olması durumu değiştirmez (Atar, s. 221). Malın değerinin belirlenmesi hususunda bilirkişilere başvurulabilir ve prensip olarak mal en iyi fiyata satılmaya çalışılır. Başkasından âriyet olarak alınmış malın rehininde borçlu râhinin iflâs etmesi durumunda bile Hanefîler'e göre hâkim bu malı cebren satamaz (Mecelle, md. 736). Diğer doktrinler kural olarak bunu mümkün görmekle birlikte âriyet verenin bu hususta kime ve ne şekilde rücû edeceği hususunda farklı görüşler mevcuttur (Mübârek b. Muhammed ed-Düaylec, s. 312).

Rehin alacaklısının râhini borçtan ibra etmesi, borcu ona hibe etmesi, rehin sebebi borcu doğuran akdin ikālesi, mürtehinin borçlu olduğu bir kişiyi râhin üzerine havale etmesi gibi yollar da kural olarak borçlunun zimmetinin borçtan kurtulması anlamı taşıdığı için rehini sona erdirir (Nevevî, IV, 108; Ali Haydar, II, 184-185, 311). Havale rehin veren tarafından yapıldığında mürtehin yeni alacaklısından alacağını teslim almadan rehin sona ermez. Rehin, mürtehin açısından bağlayıcı bir akid olmadığından onun tek taraflı olarak rehni feshetmesi de akdi sona erdirir. Mürtehinin rehini sahibine -ödünç kastıyla da olsa-teslim etmesi Şâfiîler'in

dışındaki çoğunluğa göre rehin akdini sona erdiren başka bir sebeptir.

Merhûnun satılması rehini sona erdirmekle birlikte Hanefî doktrininde bu satış hâkim tarafından cebrî olarak değil mürtehinin izniyle yapılıyorsa kural olarak satış bedeli rehin yerine geçeceğinden akid kendiliğinden sona ermez (Vehbe ez-Zühaylî, V, 288). Rehin veren ve alan tarafların rehinin kabzı sonrasında ölümüyle de rehin akdi sona ermez ve verese tarafların yerini alır (Mecelle, md. 733, 738). Bu ise rehinin teminat fonksiyonunun tabii bir sonucudur. Zâhirîler, bu fonksiyonu büyük ölçüde zayıflatan bir yaklaşımı benimseyerek, taraflardan birinin ölümüyle rehin akdinin ortadan kalkacağına ve mürtehinin diğer alacaklılarla aynı seviyeye geleceğine hükmetmişlerdir (İbn Hazm, VI, 380). Merhûnun helâki durumunda rehin akdi kural olarak sona ererken râhin ya da üçüncü kişiler tarafından telef edilmesi halinde ise tazmin bedeli rehin yerine konularak rehin devam eder.

Merhûnun tamamının alacağın her bir parçası karşılığında rehin edilmiş olduğu kuralı gereği rehin sebebi olan borcun kısmen ifası durumunda rehin üzerinde bir değişiklik meydana gelmez, borcun en küçük bir kısmı kalsa bile rehin olduğu gibi devam eder. İki farklı kişiye olan borcu için tek bir rehin veren kişi borçlularından sadece birine ifada bulunduğunda rehinin borca karşılık gelen miktarını geri isteyemeyeceği gibi mürtehinin iki ayrı borçlusundan tek bir rehin alması durumunda Hanefîler'de benzer hüküm geçerlidir. Bu tedbirle taraflardan diğeriyle olan rehinin sıhhatini bozacak bir şüyû meydana gelmesi engellenmektedir. Diğer üç doktrin açısından ise şüyû bir sorun teşkil etmediğinden borçlulardan birinin ifasıyla ona karşılık gelen kısım rehinden kurtulur (Burhâneddin el-Mergīnânî, X, 169; Mecelle, md. 731, 739-740; Mübârek b. Muhammed ed-Düaylec, s. 684-686). Diğer alacaklıların hakkı sadece zimmete bağlı iken, rehinli alacaklının hakkı borçlunun hem zimmeti hem de rehin konusu malla ilgili olduğu için borçlunun iflâsı halinde mevcut mal varlığından veya ölümü halinde terekesinden borçları ödenirken rehinli alacaklılara öncelik tanınır, bunların alacağı ödenmedikçe diğer alacaklılar ve vârisler hak iddia edemez.

İslâm hukukunda rehindeki hapis hakkından farklı olarak aynî teminat fonksiyonu gören diğer bir kurum olan ve rehindeki gibi özel bir sözleşmeyle değil de satım sözleşmesi gibi belirli akidler esnasında kanundan doğan bir hapis hakkı daha vardır ve Hanefî doktrininde bu bir

aynî hak mahiyetindedir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, III, 32, 38-39; Atar, s. 223). Bu yetki, bir malı zilyedlikte bulundurma ve hak sahibine alacağını tahsil noktasında öncelik hakkı vermekle birlikte bu hakkın rehinden en önemli farkı, hak sahibinin hak konusu malın satılmasını bizzat talep etme yetkisinin olmamasıdır (Ali Haydar, I, 448; bk. HAPİS HAKKI).

Önemli bir kredi teminat vesilesi olan gayri menkul rehininin en yaygın türü ve Arap ülkelerinde de resmî rehin olarak anılan ipotek İslâm hukukundaki gayri menkul rehini ile prensipte benzerdir. Her iki kurumun ana görevi teminat olup aradaki temel fark, menkul ve akar zilyedliğinin tesisinde fıkıhta belirgin bir farklılık olmadığı halde modern hukuk sistemlerinde gayri menkullerde tapu tescilinin zilyedlik yerine geçmesi ve akar mâlikinin mürtehinin iznine gerek kalmadan akar üzerinde satış vb. tasarruflarda bulunabilmesidir. Ancak bu satış söz konusu rehinin hukukî geleceğini değiştirmediğinden ipoteğin fıkıhtaki rehin kurumunun ruhuna aykırı olmadığı söylenebilir. Konu, rehinden ziyade gayri menkul zilyedliğinin genel hükümleri ve tapu tescilinin kabz ve teslim yerine geçip geçmeyeceği meselesiyle ilgilidir (Vehbe ez-Zühaylî, V, 210; ayrıca bk. ZİLYED). Özü itibariyle bir gayri menkulün değeri üzerinden kredi temin yolu olan -mahiyeti ve geçerliliği geniş biçimde tartışılmış- bazı yeni akid türlerinin de bir yönüyle rehin müessesesiyle irtibatlı olduğu görülmektedir (bk. BEY‘ bi’l-VEFÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “rhn” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “rhn” md.; Şâfiî, el-Üm (nşr. Mahmûd Mataracî), Beyrut 1993, III, 166, 167, 168, 171, 222; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 258, 260, 261, 262, 265, 269-271; Debbusi’nin “el-Esrar fi’l-Usul ve’l-Fürûʿ”

Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (haz. Salim Özer, doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 1037, 1039, 1040, 1044; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1988, VI, 362, 363, 364, 371, 380, 382, 383, 391; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIX, 35; XXI, 63,

64, 70, 158, 161, 164-165; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 313; IV, 125, 202; V, 171; VI, 135-138, 140-142, 144, 145, 146, 151, 239, 248, 249; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr içinde), X, 169, 185; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 228, 229, 230, 231, 232, 233; İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405/1984, IV, 225-226, 231-232, 261, 262; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Beyrut 1988, III, 100; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1987, s. 203-207; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1405/1985, IV, 104, 108; Bâbertî, Şerḥu'l-ʿİnâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr içinde), VII, 180; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Menṣ̱ûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 364-366; İbn Receb, Taḳrîrü'l-ḳavâʿid ve taḥrîrü'l-fevâʾid, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), s. 193; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, Kahire, 1329, II, 125; Kadızâde, Tekmiletü Fetḥi'l-ḳadîr (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr içinde), X, 140, 152; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), Birleşik Arap Emirlikleri 1410/1989, III, 303, 310-311; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 479; Kadri Paşa, Mürşidü'l-ḥayrân, md. 975-1025; Mecelle, md. 706, 708-710, 726, 729, 730, 731, 733, 735, 736, 738, 739-740, 750, 756; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 448; II, 184-185, 207, 210, 211, 212, 214, 311, 369, 373; Ferit Hakkı Saymen - H. Kemal Elbir, Türk Eşya Hukuku Dersleri, İstanbul 1963, s. 553; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967-68, III, 32, 37-39, 103, 104; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 622; Şâfiî Abdurrahman Seyyid Avad, ʿAḳdü'r-rehn fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1398/1978; Bülent Köprülü - Selim Kaneti, Sınırlı Aynî Haklar, İstanbul 1982-83, s. 251; M. İsmâil Ebü'r-Reyş, Beyânü mez̠âhibi'l-fuḳahâʾ fî ʿaḳdi'r-rehn, Kahire 1406/1986, s. 10, 11, 14, 53-56; M. Fethî ed-Dirînî, el-Fıḳhü'l-İslâmî el-muḳāren, Dımaşk 1407/1987, s. 647, 659; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1989, V, 185, 198, 200-203, 206, 208-209, 210, 227-228, 254, 259, 263, 271, 288; Fahrettin Atar, İslâm İcra ve İflas Hukuku, İstanbul 1990, s. 207-208, 218, 219, 221, 223; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1991, III, 140, 176; Kemal Oğuzman - Özer Seliçi, Eşya Hukuku, İstanbul 1992, s. 781, 783, 829, 830, 877, 881, 890, 895; Halit Çalış, İslâm Hukukunda Haksız İktisap (yüksek lisans tezi, 1995), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 45 vd.; a.mlf., İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları, Konya 2004, s. 219-222, 223, 224, 225, 226; Mübârek b. Muhammed ed-Düaylec, er-Rehn fi'l-

fıḳhi’l-İslâmî, Riyad 1420/2000, s. 167-183, 312, 376-379, 533-539, 553-555, 565-584, 684-686, 700, 701; Hasan Hacak, İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 225-226; İbrâhim ed-Desûkī eş-Şehâvî, “er-Rehn”, ME, XLV/1 (1973), s. 45-48; a.mlf., “İntifâʾü’l-mürtehin bi’l-merhûn”, a.e., XLV/5 (1973), s. 430-434; Joseph Schacht, “Rehin”, İA, IX, 670-671; “Rehn”, Mv.F, XXIII, 175-190.

Halit Çalış - Hasan Hacak

REINAUD, Joseph-Toussaint

(1795-1867)

Fransız şarkiyatçısı.

Fransa’nın Lambesc (Bouches du le Rhône) şehrinde doğdu. Burada başladığı tahsilini Aix-en-Provence’ta tamamladı. Doğu dillerini öğrenmek için gittiği Paris’te (1815) Fransa’da modern şarkiyatçılığın kurucusu sayılan Silvestre de Sacy’nin talebesi oldu. 1818-1819’da Fransa’nın Vatikan temsilcisi Kont de Portalis’in sekreteri olarak Roma’da bulundu. Burada kaldığı on altı ay içinde şehirde ve civar yerlerdeki eski eserleri inceledi, arkeolojik araştırmalar yaptı. Paris’e dönünce Haçlı seferleri tarihiyle ilgili eser hazırlayan Fr. Michaud ile yakınlık kurdu. Bu yakınlık onu Haçlı seferleri konusuna yöneltti, bu husustaki Arapça eserleri inceledi ve Michaud’nun çalışmasına önemli katkılarda bulundu. 1824’te Haçlı seferlerine dair önemli yazmaların saklandığı Bibliothèque Royale’in Doğu Yazmaları Bölümü’nde göreve başladı. Silvestre de Sacy’nin ölümü üzerine (1838) Ecole des Langues Orientales Vivantes’ta Arap Dili Bölümü’nün başına geçti. 1847’de Société Asiatique’e başkan oldu. 1858’de Bibliothèque Impériale’in yazmalar bölümü müdürlüğüne getirildi. Nisan 1864’te üstlendiği Ecole des Langues Orientales Vivantes müdürlüğü görevini ve Société Asiatique başkanlığını hayatının sonuna kadar sürdürdü. Reinaud İslâm tarihi ve sanatları, İslâm arkeolojisi, nümismatik, Doğu’nun Antik ve Ortaçağ coğrafyası, Doğu-Batı ilişkileri üzerine çalışmalar yapmış; Haçlı seferlerinin yanı sıra Araplar’ın Fransa, Savoie, Piémont ve İsviçre fetihleriyle ilgili eserler yazmıştır. Ayrıca Arap dili, Berberî lehçeleri, Araplar’da harp sanatı hakkında araştırmaları bulunmaktadır.

Eserleri. A) Telifleri. 1. Description des monumens musulmans du cabinet de M. le Duc de Blacas (Monumens arabes, persans et turcs du cabinet de M. le Duc de Blacas ismiyle de geçmektedir, I-II, Paris 1828). Reinaud, ilk önemli çalışması sayılan bu eserinde Duc de Blacas koleksiyonunda ve diğer müze ve kütüphanelerdeki tarihî eserleri tanıtmış, yer yer bilgi verdiği bu eseriyle İslâmî kitâbe araştırma metotlarına açıklık kazandırmıştır. 2.

Histoire de la sixième croisade et de la prise de Damiette d'après les écrivains arabes (Paris 1826). VI. Haçlı Seferi hakkında İslâm tarihçilerinin eserlerinden yaptığı tercümelerden oluşur. Kitapta metinleri aktarılan tarihçilerin kısa biyografileri de yer almaktadır. 3. Bibliothèque des croisades (Fr. Michaud ile birlikte, IV, Paris 1829). 4. Invasions des sarrasins en France et de France en Savoie, en Piémont et en Suisse (Paris 1836). 5. Notice historique et littéraire sur M. le Baron Silvestre de Sacy, lué à la séance générale de la Société asiatique (Paris 1838). 6. Du feu grégois des feux du guerre et des origines de la poudre à canon: d'après des textes nouveaux (Ildephonse Fave ile birlikte, Paris 1845; Fuat Sezgin, tıpkıbasım, Frankfurt 2002). 7. De l'art militaire chez les arabes au moyen âge (Paris 1848). 8. Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde (Paris 1849). 9. Rapport sur le tableau des dialectes de l'Algerie (Paris 1856). 10. Notice sur Mahomet (Paris 1860). 11. Notices sur les dictionnaires géographiques arabes et sur le système primitif de la numération chez les peuples de race berbère (Paris 1861). 12. Mémoire sur le commencement et la fin du royaume de la Mésène et de la Kharacène (I-II, Paris 1863). Güney Irak'ta yaklaşık 350 yıl hüküm süren ve 224-227 yıllarında Sâsânîler'in ilk hükümdarı Erdeşîr tarafından ortadan kaldırılan Meysân-Kerhâ Krallığı hakkındadır. Reinaud bu eserinde krallığın Doğu ile Batı arasındaki ticarî ilişkilerde oynadığı rolü ve Basra körfezi ticareti üzerindeki hâkimiyetini ortaya çıkarmıştır. 13. Relations politiques et commerciales de l'Empire romain avec l'Asie orientale (l'Hyrcanie, l'Inde, la Bactriane et la Chine) (Paris 1863).

B) Neşir ve Tercümeleri. 1. Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân. Eserin ilk yarısını Fransızca'ya çevirmiş ve esere Araplar'da coğrafyacılık tarihiyle ilgili geniş bir mukaddime yazmıştır (M. G. de Slane'la birlikte, Géographie d'Aboulfeda, I-II, Paris 1840, 1848; Fuat Sezgin, tıpkıbasım, Frankfurt 1985).

2. Relation des voyages faits par les arabes et les persans dans l'Inde et la Chine dans le IXe siècle de l'ère chrétienne (I-II, Paris 1845). Süleyman et-Tâcir ve Ebû Zeyd es-Sîrâfî adlı iki seyyah tarafından IX. yüzyıl ortalarında kaleme alındığı kabul edilen Aḫbârü'ṣ-Ṣîn ve'l-Hind adlı seyahatnâmenin notlar ve açıklamalarla birlikte tercümesi olup Reinaud esere geniş bir mukaddime yazmıştır. Reinaud ayrıca Harîrî'nin el-Maḳāmât'ını (Les

séances de Harīrī, Joseph Naphtali Derenbourg'la birlikte, I-II, Paris 1847-1853), İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'inin 491 (1098) yılında Antakya'nın işgaliyle başlayan ve 628 (1231) yılı olaylarıyla sona eren kısmını Etienne-Marc Quatremère, Charles François Defrémery, Barbier de Meynard, William Mac-Guickin de Slane ile birlikte neşre hazırlamış ve Fransızca'ya çevirmiştir (RHC Or., I [1872], s. 187-744; II/1 [1887], s. 1-180).

BİBLİYOGRAFYA

G. Dugat, Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle, Paris 1868, I, 186-232; Ebü'l-Kāsım-ı Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran 1973, s. 296-297; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 175-176; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 216-222; Mahmûd el-Mikdâd, Târîḫu'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye fî Fransa, Küveyt 1413/1992, s. 119, 125; Abdülkerim Özaydın, "el-Kâmil", DİA, XXIV, 282.

İsmail Yiğit

REİS

(الرئيس)

Ortaçağ'da bazı İslâm devletlerinde şehirleri yöneten görevlilere verilen unvan.

Sözlükte "başkan, lider" anlamına gelen reîs kelimesi, İslâm medeniyeti tarihinde terim olarak IV. (X.) yüzyıldan VI. (XII.) yüzyıla kadar genellikle bugünkü belediye başkanı (reîsü'l-beled) ve vali karşılığında kullanılmıştır. Reislerin daha çok Büveyhîler, Fâtımîler, Selçuklular ve Eyyûbîler'in hâkimiyeti altındaki bölgelerde görev yaptıkları, Suriye'deki şehirlerde idarî işler yanında hisbe ve şurta teşkilâtının ifa ettiği çarşı ve pazarların kontrolü, emniyet ve huzurun sağlanması gibi hizmetlerle de yükümlü tutuldukları görülmektedir. Reislerin aynı zamanda vezir olarak tayin edildiği Dımaşk'ta Benî Kilâb'a mensup Sûfîoğulları 1096-1154 yılları arasında reislik makamını ellerinde tutmuşlardır. Bu aileden Ebü'z-Zevvâd Müferric, belâgat ve kitâbet konusunda yeterli olmadığı halde sadece kendisine duyulan güven sebebiyle vezir tayin edilmiş, vezirlik ve reisliği birlikte yürütmüş, ancak XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra reislikle vezirlik görevi aynı kişiye verilmemiştir. Halep'te reîsülahdâslar (milis kuvvetlerinin lideri) aynı zamanda reîsülbeled olarak görev yapmıştır. Dımaşk'taki Sûfî ve Temîmî aileleri reislik görevini veraset yoluyla üstlendikleri halde Halep'te reisliğin bu yolla intikal etmediği görülmektedir. Benî Bedî' ailesine mensup bazı kişiler reislik ve vezirlik görevlerini birlikte yürütmüşlerse de iki daire birleştirilmeyip ayrı ayrı çalışmıştır. IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda Horasan ve Mâverâünnehir gibi bölgelerde reisler hem devletin hem de halkın temsilcisi olarak görev yaparlardı. Bunlar bulundukları şehirlerin meşhur ve önemli simalarıydı. Reisler Büveyhîler ve Selçuklular döneminde Şîraz ve Rey'de, Sâmânîler devrinde Buhara'da önemli siyasî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Nîşâbur şehrinde Mîkâlîler ailesine mensup reisler Sâmânîler ve Gazneliler zamanında önemli diplomatik görevler üstlenmişlerdir. Dımaşk ve Mısır'daki idarî görevlerini nesiller boyu sürdüren Kalânisî ailesi halk tarafından seviliyordu. 548'de (1153-54) Dımaşk'ta karışıklıkların çıkması

üzerine şehrin reisliğine getirilen İbnü'l-Kalânisî'nin yeğeni Ebû Gālib Radıyyüddin Abdülmün'im, akrabalarını yanına alarak şehri dolaşıp halkı ve askerleri yatıştırmış, şehirde huzur ve sükûnu sağlamıştır. Ailenin VIII. (XIV.) yüzyılda bile Dımaşk'ın idaresinde söz sahibi olduğu bilinmektedir.

Reisler bu göreve eşrafın kararı ile, veraset yoluyla veya tayinle gelirdi. Her üç halde de reisliğin siyasî iktidarca onaylanması şarttı. Büyük Selçuklular zamanında reisler merkezî hükümet tarafından tayin ediliyordu. Nizâmülmülk, Ebû Ali Hasan el-Menîî'yi Nîşâbur'a reis olarak tayin etmişti. Selçuklu sultanları VI. (XII.) yüzyılda da büyük şehirlere reis tayin etmeye devam etmiştir. VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Selçuklular'ın önemli şehirlere sultanın bir temsilcisi sıfatıyla şahne tayin etmeleriyle birlikte reislerin fonksiyonu ve itibarı giderek azalmaya başlamıştır. Dolayısıyla bu yüzyıldan itibaren kaynaklarda reislerden nâdiren bahsedilmektedir.

Öte yandan reislerin memleketleri dışındaki şehirlere tayin edildiği, Horasan'ın Sebzevâr şehri reisi Hamza'nın XII. yüzyılın ikinci yarısında Tebriz ve Merâga'da reislik yaptığı, birçok reisin dinî ilimlerde temayüz ettiği hatta "fakih" unvanıyla anıldığı görülmektedir. İsfahan'da reislik yapan Hucendîoğulları ile Buhara'daki Burhanoğulları aslında birer ulemâ ailesiydi.

Birçok yerde reisler sadece şehrin değil o şehrin bulunduğu yörenin de reisleri sayılırdı. Halkını düşmanlara ve zalim idarecilere karşı koruması reislerin en önemli göreviydi. Bu amaçla yöre halkından asker toplama yetkileri vardı. Dımaşk reisi Emînüddevle Ebû Muhammed İbnü's-Sûfî 488 (1095) yılında şehrin savunmasıyla meşgul olmuştu. Halk tarafından sevilmeyen, yol kesen, soygunculuk yapan, cinayet işleyen ve kötü insanlarla iş birliği yapan reislerin de bulunduğu, ancak bunların uzun süre bu görevde kalamadığı belirtilmektedir. Yol yapmak, kanal açmak, surları onarmak gibi imar faaliyetleri de reislerin görevleri arasındaydı.

Reisler genellikle zengin kişilerdi. Nitekim Hemedan reisi Seyyid Ebû Hâşim ile Nesâ reisi İmâdüddin Hamza devrin en zenginleriydi. Nesâ reisinin yaptırdığı külliyede fakihler, sûfîler, Ehl-i beyt mensupları ve yolcular için ayrı binalar vardı; bu külliye Moğol istilâsının ilk

zamanlarında da faaliyetini sürdürmüştür. Nizâmülmülk Siyâsetnâme'sinde reisin evinin kapısının misafirlere, yolculara, ilim adamlarına daima açık olması, Tanrı'nın kullarına hizmet etmesi, elinden geldiği kadar sadaka vermesi gerektiğini söyler. Reislerin yaptıkları hizmetler karşılığında devletten ne şekilde ücret aldıkları konusunda yeterli bilgi yoktur. Muhtemelen kendilerine bir yerin gelirinin tahsis edildiği, ayrıca halkın da vergi ödediği söylenebilir.

Kaynaklarda reislik kurumuyla ilgili bazı ayrıntılı bilgilere rastlanmaktadır. Tuğrul Bey'in 454 (1062) yılında Azerbaycan'daki Hoy şehrine geldiğinde halktan kendisine tâbi olup vergi vermelerini istediği, olumsuz cevap alması üzerine Reis Yûsuf ile yeğeni Mûsâ'yı tutuklayıp Ömer b. Sahtkān'ı reis yaptığı; Berkyaruk'un Rey'de tahta oturduğunda Rey reisi Ebû Müslim'in değerli taşlarla süslenmiş altın bir tacı sultanın başına koyduğu; reis Ebû Müslim'in Hasan Sabbâh'a çok iyi davranan Nizâmülmülk'ü uyardığı ve tutuklanması için seferber olduğu; Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah b. Tuğrul'un Hemedan reisi Fahrüddevle'nin kız kardeşi Sitti Fatma Hatun ile evlendiği (Cemâziyelevvel 571 / Kasım-Aralık 1175) ve bir süre Seyyidler'in sarayında oturduğu; 617 (1220) yılında Hemedan'a yaklaşan Moğollar'ı şehrin Seyyidler ailesinden olan reisinin hediyelerle karşıladığı, bundan memnun kalan Moğollar'ın buraya bir şahne tayin edip geri döndükleri, bir süre sonra Moğollar'ın yeniden hediye istemeleri üzerine reisin karşı koyacak güçleri olmadığını belirterek

Moğollar'ın isteklerinin yerine getirilmesini halka tavsiye ettiği, ancak halkın reise ağır sözler söyleyip savaşmaya karar verdiği; 622 (1225) yılında Tebriz'de reis ve şehrin ileri gelenlerinin toplanıp isyana kalkıştıkları, durumu öğrenen Celâleddin Hârizmşah'ın onları yakalatıp reisi öldürttüğü bu tür bilgiler arasında zikredilebilir.

Ayrıca çeşitli meslek erbabının din, mezhep, kabile ve cemaat mensuplarının başkanlarına da reis denilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Nerşahî, Târîḫ-i Buḫârâ (nşr. Müderrisi Razavî), Tahran 1317, s. 24; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Fey-yâz), Tahran 1324 hş., s. 470, 610; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (nşr. Abdürrahîm Halhalî), Tahran 1310, s. 16, 19, 33; a.e. (Köymen), s. 31, 35, 50; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 132-144, 145, 224-231, 257, 261, 277, 278, 307-329; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 25, 30, 40, 41, 43, 45, 48, 64, 65, 66, 67; Beyhakī, Târîḫ (Behmenyâr), s. 75-269; İbn Münkız, el-İʿtibâr (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Riyad 1407/ 1987, s. 100, 222-223; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 141, 163-164, 301, 342-343, 349-353, 381; a.e. (Ateş), s. 137, 159, 286, 316, 317, 322, 324, 325, 351; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 214, 215, 316, 649, 661; XI, 234, 282, 311; XII, 185, 377, 380, 381, 437; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîretü's-Sulṭân Celâleddîn Mengübertî (nşr. Ahmed Hamdî), Kahire 1953, s. 68-69, 84, 94; Bündârî, Zübdetü'n-Nuṣra, s. 17-98, 102, 154, 162-163, 221; a.e. (Burslan), s. 100, 103, 143, 144, 152, 153, 202; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, s. 488, 502, 503, 532, 549-550, 562-563, 564, 581, 643, 648; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut 1960, s. 465-466; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 56, 75, 175, 179; V. V. Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion, London 1928, s. 326-327, 342, 353-355, 379, 430; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 195-196; N. Elisséef, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I-III, bk. İndeks; el-Muḫtârât mine'r-resâʾil (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 2535 şş., s. 22, 89; A. Havemann, "The Vizier and the Ra'īs in Saljuq Syria: The Struggle for Urban Self-Representation", IJMES, XXI/2 (1998), s. 233-242; a.mlf., "Raʾīs", EI² (İng.), VIII, 402-403; C. E. Bosworth, "Raʾīs", a.e., VIII, 403; Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-Kalânisî", DİA, XXI, 99.

Faruk Sümer

REISKE, Johann Jacob

(1716-1774)

Şarkiyatçılığın öncülerinden, İslâm nümismatiğinin kurucusu, Grek ve Bizans uzmanı.

Saksonya'nın Zörbig kasabasında yoksul bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi ve bir yetimhanede büyüdü. Zörbig ve Halle'de ilk ve orta öğrenimini bitirdikten sonra 1733'te girdiği Leipzig Üniversitesi'nde klasik diller ve Grek edebiyatı okudu; kendi imkânlarıyla Arapça öğrendi. Talebeliği sırasında Şehâbeddin İbn Arabşah'ın Timur biyografisi (ʿAcâʾibü'l-maḳdûr fî nevâʾibi [aḫbâri] Tîmûr) üzerinde çalıştı, bir Hermes risâlesini (Risâletü Hermes fî muʿâzeleti'n-nefs) ve Harîrî'nin el-Maḳāmât'ından 26. makāmeyi Latince'ye çevirdi. 1738 yılında diplomasını alınca Leiden'e gitti. 1746'da Miscellaneae aliquot observationes medicae ex Arabum monumentis (eski Arap eserlerinde yer alan bazı tıbbî mülâhazalar) başlıklı teziyle doktorasını vererek Leipzig'e döndü. Ancak eserinde kullandığı bazı ifadeler yüzünden dönemin önde gelen teologları tarafından materyalist olmakla suçlandı ve üniversitede görev alması engellendi. Bir süre Latince ve Yunanca dersleri vererek ve Latince'ye tercümeler yaparak geçimini sürdürdü. Ardından İslâm tarihine giriş niteliğindeki eseri Prodidagmata'yı Saksonya kralının oğlu Friedrich Christian'a sundu ve bu sayede profesör unvanıyla birlikte 1755 yılına kadar devam edecek bir burs kazandı. 1758'de bir liseye müdür oldu. 1774'te veremden öldü.

XVIII. yüzyılda Avrupa'da yetişen en önemli Arap dili ve edebiyatı araştırmacısı ve şarkiyatçılığın öncülerinden olan Reiske yaptığı çalışmalarla İslâm nümismatiğinin kurucusu kabul edilir. Eserlerinde, yaşadığı dönemin aydınlarında ön plana çıkan dünyaya açılma ve Avrupa dışındaki kültür ve medeniyetleri tanıma eğilimini dile getirmiş, fakat bu tutumuyla ve bilhassa İslâm'ı ve İslâm kültürünü yüceltir nitelikte görülen ilmî tavrıyla kilise çevrelerinin düşmanlığını kazanmıştır. Bu durum, hayatının büyük bir kısmında karşı karşıya kaldığı maddî güçlüklerin sebebi kabul edildiği için kendisine "Arap edebiyatı şehidi" denilmektedir (Fück,

Die Arabischen Studien, s. 125). Reiske, Arap edebiyatı hakkında yaptığı çalışmalardan dolayı iltifat göremeyince Grek ve Bizans edebiyatına yönelmiş, bu alanda da çok önemli eserler vermiştir (Abdurrahman Bedevî, s. 207-208). Çalışmalarının bir kısmı kendisi, bir kısmı ölümünden sonra eşi Ernestine Christine Reiske, terekesi arasında bulunan diğer bir kısmı da çeşitli ilim adamları tarafından bazı eklerle birlikte neşredilmiştir.

Eserleri. 1. Tharaphae Moallakah cum scholiis Nahas (Leiden 1742). Tarafe b. Abd'in Muʿallaḳa'sının önemli bir giriş yazısı, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın şerhi ve açıklamalı Latince tercümesiyle birlikte neşridir. 2. Miscellaneae aliquot observationes medicae ex Arabum monumentis (Leipzig 1746, 1776). Reiske'nin doktora tezidir. 3. Abulfeda Annales Moslemici (I: Leipzig 1754; I-V: Copenhagen 1789-1794; J. J. Chr. Adler ile). Ebü'l-Fidâ'nın el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer'inin Avrupa'da daha sonra gelişecek İslâm tarihçiliğinin temel müracaat kitabı olan Latince tercümesidir. 4. Abi'l-Walidi İbn Zeiduni Risalet seu epistolium arabice et latine cum notulis edidit J. J. Reiske (Leipzig 1755). İbn Zeydûn'un İbn Abdûs'a gönderdiği mektubun Arapça metni, Latince tercümesi ve Reiske'nin İbn Nübâte el-Mısrî şerhine dayanarak yaptığı açıklamalardan oluşur. 5. Thograis sogenanntes Lamisches Gedicht. Aus dem Arabischen übersetzt. Nebst einem kurzen Entwurf der arabischen Dichterey (Dresden 1756). Tuğrâî'nin Lâmiyyetü'l-ʿAcem'inin Almanca'ya tercümesidir. 6. Sammlung einiger arabischer Sprüchwörter, die von den Stecken oder Staeben hergenommen sind (Leipzig 1758). Bazı Arap atasözlerinin Almanca karşılıklarından ibarettir. 7. Proben der arabischen Dichtkunst in verliebten und traurigen Gedichten, aus dem Motanabbi, Arabisch und Deutsch, nebst Anmerkungen (Leipzig 1765). Mütenebbî'nin divanından seçilmiş gazel beyitleriyle iki mersiyenin Almanca tercümesi ve bazı notlarla neşridir. 8. Prodidagmata ad Hagji Chalifae librum memorialem rerum a muhammedanis gestarum exhibentia introductionem genaralem in historiam sic dictam orientalem (Leipzig 1766, 1786). Kâtib Çelebi'nin Takvîmü't-tevârîh'inden hareketle yazılmış İslâm tarihine genel giriş mahiyetinde bir eserdir. 9. Hermes Trismegistus an die menschliche Seele arabisch und deutsch (Leipzig 1870). Öğrenciliğinde Latince'ye çevirdiği ilk Arapça eserdir. 10. Coniecturae in Jobum et proverbia Salomonis cum eussdem oratione de studio arabicae linguae

(Leipzig 1779). Hz. Süleyman'ın meselleriyle Hz. Eyyûb'un "sifr"ine ilişkin bazı düzeltme teklifleri ve bir konferansının metninden oluşmaktadır. 11. Reiske, Johann Jacob: Von ihm selbst aufgesetzte Lebensbeschreibung (Leipzig 1783). 1770'te yazdığı otobiyografisi ve Harîrî'nin 26. makāmesi dahil yayımlanmamış bazı yazıları ile dönemin ünlü ilim adamlarına ve düşünürlerine gönderdiği mektupları bir araya getiren eseridir. 12. Gelehrter Briefwechsel zwischen Reiske, Moses Mendelssohn und Lessing (I-II, Berlin 1789). 13. Briefe (Leipzig 1897). Mektuplarının diğer bir kısmıdır. Makalelerinden "Der einfluss der arabischen Sprache in den Wissenschaften" (Neue Zeitung von gelehrten Sachen [Leipzig 1748]). Arapça'nın ilimlere etkisi konusundadır. 2. "Briefe über das arabische Münzwesen" (Repertorium für biblische und morgenlaendische Literatur, IX [Leipzig 1781], s. 197-268; X [1781], s. 165-240; XI [1782], s. 1-44; XVII [1785], s. 209-284; XVIII [1786], s. 1-78), İslâmî sikkeler üzerine mektup şeklinde telif edilmiş olan çeşitli yazılarının bazı notlar ve eklerle birlikte neşredilmiş şeklidir. Yazar ayrıca Bibliothèque orientale'in Almanca tercümesine katkıda bulunmuş, Mer'î b. Yûsuf'un Nüzhetü'n-nâẓırîn'ini kısmen Almanca'ya çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 108-125; a.mlf., "Yuhân Yaʿḳūb Rayske", el-Müsteşriḳūne'l-Almân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1978, I, 15-25; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 265; P. Bachmann, Yuḥannâ Yaʿḳūb Rayske: Müʾessisü'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye fî Âlmânyâ (1716-1774), Beyrut 1974; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 354-355; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 203-209; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 59-60; "Reiske", EAm., XXIII, 335.

Hilal Görgün

REÎSÜLKURRÂ

(رئيس القرّاء)

Kıraat ilminde icâzeti olanların reisi anlamında bir tabir.

Kārî (okuyucu) kelimesinin çoğulu olan kurrâ ile reîs kelimesinden oluşan terkip kıraat ilmini tamamlayan hâfız ve kārilerin reisini ifade eder. Kıraat ilmiyle ilgili literatürde daha çok şeyh kelimesi kullanılmış ve terkip şeyhülkurrâ olarak yaygınlık kazanmıştır. Türkiye'de Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde yüzlerce şeyhülkurrâlık cihetinin bulunduğu görülmektedir.

Bu terimle, kıraat ilmini öğreten ve bu ilimdeki uzmanlığı ile bölgesinde temayüz eden kıraat âlimleri kastedilmektedir. Buna göre terim bir bölgede veya şehirde birden çok kıraat âlimi için kullanılabilmektedir. Tabiri ilk defa reîsülkurrâ şeklinde Eyyûbî Molla Mehmed Emin Efendi (ö. 1859) ʿUmdetü'l-ḫullân fî îżâḥi Zübdeti'l-ʿirfân adlı eserinin mukaddimesinde babası Abdullah Eyyûbî için kullanmıştır. Tanzimat ve Meşrutiyet devirlerinde kaleme alınan eserlerde de bu terimin yer aldığı görülmektedir. Ancak şeyhülkurrâ tabirinin kullanımı sürdürülmüş, reîsülkurrâ yerine "reîsü meşâyihi'l-kurrâ" terkibinin kullanıldığı da olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm kıraatinin ve kitâbetinin aslına uygun biçimde korunması amacıyla 1887'de İstanbul'da meşihata bağlı "meclisi huffâz" birimi oluşturulmuştur. 1891'de bu meclis Meclisi Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe adıyla yeniden yapılandırılmış, başına da kıraat ilmini İbnü'l-Cezerî'nin Taḳrîbü'n-Neşr'inin muhtevası seviyesinde bilen, bu konuda icâzeti bulunan ve İstanbul'da oturan bir şeyhülkurrânın tayin edilmesi usulü benimsenmiştir. Günümüzde Türkiye'de bu hizmetin mushafların doğru basımının sağlanmasıyla ilgili yönü Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu, Kur'an kıraatlerinin öğretimiyle ilgili yönü de aynı başkanlığa bağlı Pendik Haseki Eğitim Merkezi tarafından yerine getirilmektedir.

Meclisi Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe'ye 1911'de üye sayısı arttırılarak dinî nitelikli bütün kitapları inceleme görevi de verilmiş, adı da Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi olarak değiştirilmiştir. Ancak yeni yapılanmada da başkanı reîsülkurrâ olmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi'nde bulunan 1 numaralı defterde yer alan ve Tensîkat Komisyonu Riyâseti'ne yazılan 30 Şâban 1327 (16 Eylül 1909) tarihli yazıda Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi üyeleri kıdem sırasına göre sıralandıktan sonra reîsülkurrâ hakkında şu bilgiye yer verilmiştir: "Bu ana kadar meclisi dâiyânemizin riyâseti reîsülkurrâya ve reîsülkurrâlık dahi Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye'deki mevcut kurrânın en kıdemlisine ait olduğu cihetle 16 Zilkade 1322 (22 Ocak 1905) tarihinde reîsülkurrâ tayin kılınan Abdülaziz Vasfi Efendi meclisi dâiyânemize dahi reis tayin olunmuş ise de şeyhûhet ve mâlûliyet hasebiyle hîn-i ta'yîninde ancak birkaç defa gelebilmiştir".

Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi'nin değişik tarihlerde aldığı kararlarla reîsülkurrâda bulunması gereken nitelikler tesbit edilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi'nde bulunan Esâmî-i Kurrâ Defteri'nin mukaddimesinde zikredildiği üzere reîsülkurrâ, İbnü'l-Cezerî'nin Taḳrîbü'n-Neşr'inden icâzetli olması yanında icâzet tarihi itibariyle de en kıdemli kişi olmalı, ayrıca ilm-i kırâat tedrîsiyle fiilen meşgul bulunmalıdır.

Son reîsülkurrâlardan Hendekli Abdurrahman Gürses'ten alınan bilgiye göre reîsülkurrânın başkanlığında yapılan kıraat cemiyetleri pazartesi ve perşembe günleri icra edilir ve şöyle olurdu: Cemiyetin yapılacağı caminin mihrabının hemen önüne reîsülkurrâ kürsüsü kurulur. Teşrifatçı adı verilen kıdemli kārilerden biri, Kur'an tilâvet edecek hâfız ve kurrânın kıdem sırasına göre reîsülkurrâ kürsüsü merkez alınmak suretiyle yerlerini almalarına yardımcı olur. Bunun üzerine reîsülkurrânın verdiği tâlimat doğrultusunda tilâvete başlanır ve her kārinin okuyuşu onun işaretiyle son bulur. Daha sonra icâzet alacak kişi "indirâc" metoduyla (DİA, XXV, 431) İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini tilâvet eder. Ardından icâzetnâme yüksek sesle okunur ve yapılan dua ile merasim son bulur (ayrıca bk. İCÂZET).

Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşleri Riyâseti kurulunca Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi kaldırılmış, yerine Hey'et-i

Müşâvere ve Tetkîk-i Mesâhif Heyeti adlarıyla iki heyet oluşturulmuştur. Hey'et-i Müşâvere, Diyanet İşleri Riyâseti bünyesine Ankara'ya alınırken Tetkîk-i Mesâhif Heyeti çalışmalarını İstanbul Müftülüğü içinde sürdürmüştür. Fâtih Camii imam-hatibi Ömer Fazıl Aköz'ün ölümüne kadar (1952) heyetin başkanlığı reîsülkurrâlar tarafından yürütülmüşse de Hüseyin Fikri Aksoy'un göreve getirilmesinde bu gelenek dikkate alınmamış ve bu uygulama daha sonra da sürdürülmüştür. 1950'li yıllardan bu yana reîsülkurrâlık, Mushafları İnceme Kurulu Arşivi'nde saklanan Esâmî-i Kurrâ Defteri'nde mevcut icâzet tescillerine göre gayri resmî olarak devam ettirilmekte olup Abdurrahman Gürses'ten sonra bu unvanı Eyüp Camii emekli imam-hatiplerinden Ahmet Arslanlar taşımaktadır (2007).

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Defter, nr. İst. Esas/1961, İst. Esas/ 1962, s. 440/18 ve 401/7 (Molla Gürânî ve İsmail Ağa camilerine ait şeyhülkurrâlık vakfiyeleri); VGMA, Eski Hazine Defteri, s. 5; Esâmî-i Kurrâ Defteri, DİB Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi; Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi Karar Defteri, DİB Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi;

Defter, DİB Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi, nr. I, s. 126; Sultan III. Osman Vakfiyesi (haz. Ali Öngül), Manisa 2003, s. 17; Molla Mehmed Emin Efendi, ʿUmdetü'l-ḫullân fî îżâḥi Zübdeti'l-ʿirfân, İstanbul 1270, s. 6-8; Düstûr, Birinci tertip, İstanbul 1289, II, 177 vd.; İlmiyye Sâlnâmesi, s. 608-609; Cahit Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 583-611; Abdülhamit Birışık, "Kıraat", DİA, XXV, 431.

Recep Akakuş

REÎSÜLKÜTTÂB

(رئيس الكتّاب)

Osmanlı bürokrasisinde yazı işlerini yürüten Divan Kalemi'nin âmiri.

Osmanlı Devleti'nde reîsülküttâblık bir grup kâtibin yöneticiliğini yapmak üzere ortaya çıkmış bir müessesedir. XV-XVI. yüzyıl belgelerinde daha çok reîs-i küttâb, daha sonra reîsü'l-küttâb ve reis efendi, bazan da reîsü'l-küttâb-ı Dîvân-ı Hümâyun şeklinde geçer. Makam için de riyâset ve riyâset-i küttâb adları yaygındır. Klasik dönem Osmanlı devlet teşkilâtının merkezî yönetim organı olan Dîvân-ı Hümâyun'un maliye dışındaki yazışmalarını yürüten kâtipler Dîvân-ı Hümâyun kâtibi olarak anılmakta ve reîsülküttâb yönetiminde nişancıya bağlı bulunmaktaydı. Reîsülküttâb şeklindeki isimlendirme İslâm devletlerindeki bürokratik geleneğe de uygunluk göstermektedir. İlhanlılar ve Mısır Abbâsîleri döneminde reîsülküttâb tabirinin kullanıldığı bilinmektedir. Anadolu Selçukluları'nda "melikü'l-küttâb" unvanını taşıyan divan görevlileri mevcuttu; görevleri de Osmanlılar'daki nişancılık ve reîsülküttâblığın görevlerine benziyordu. Osmanlılar'da reîsülküttâblık müessesesinin ne zaman ortaya çıktığı konusunda tam bir açıklık mevcut değildir.

Bu kurum hakkındaki en eski bilgiler Fâtih Sultan Mehmed'in Teşkilât Kanunnâmesi'nde bulunmaktadır. Buna dayanılarak kurumun Fâtih devrinden önce de mevcut olduğu kabul edilir. Ancak bu kanunnâmenin tarihlendirilmesi hususundaki şüpheler sebebiyle bazı araştırmacılar, kanunnâmenin geç bir tarihte oluşturulduğu veya reîsülküttâblığın geçtiği kısımların daha sonra metne ilâve edildiği yolunda görüşler ileri sürmüşlerdir. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk yıllarında çeşitli kanunlaştırma faaliyetleri dolayısıyla bu işi yapmakta olan nişancının yükünü hafifletmek üzere oluşturulduğu gibi bir fikirle de bu görüş desteklenmektir. Kanunnâmede reîsülküttâblık hakkında yer alan maddelerin açık şekildeki uygulamasının ancak XVI. yüzyıl kaynaklarında görülmekte olması bu görüşlerin başlıca dayanağıdır. Bazı Osmanlı kaynaklarında verilen bilgiler reîsülküttâblığın en azından Yavuz Sultan

Selim zamanında mevcut olduğuna işaret eder. Haydar Çelebi Rûznâme'sinde, Yavuz Sultan Selim'in Dulkadır Beyliği'ni ilhak ettikten sonra İstanbul'a dönüşünde (29 Cemâziyelevvel 921 / 11 Temmuz 1515) Dil'den (Dil İskelesi) kayığa binerek İstanbul'a girdiği, ismi verilmeyen reîsülküttâbın da bu esnada Pîrî Paşa ve nişancı ile ayrı bir kayıkla hareket ettikleri belirtilmektedir (Feridun Bey, I, 465). Aynı kaynak, 921'de (1515) yine adı belirtilmeyen reîsülküttâbın nişancı ile birlikte yirmi iki berat, bir beylerbeyi beratı ve istimâletnâme olmak üzere toplam otuz adet evrakın yazılması için davet edildiğini, hazineden kâğıdı reîsülküttâbın aldığını, bunların tanziminin nişancı odasında yapılarak kapı ağasına reîsülküttâb vasıtasıyla teslim edildiğini kaydeder (a.g.e., I, 470-471). Bu bilgilere göre reîsülküttâbın yaptığı işler bu makamın gelişkin dönemlerinde yapmış olduğu işlerin aynısıdır. Bu durum, klasik şekilde olmasa bile Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarından itibaren divanın onu yürüten kâtipler ve âmirlerinden oluşan bir bürokrasisinin mevcudiyeti de dikkate alınırsa reîsülküttâblık gibi bir müessesenin en azından Fâtih devrinde var olduğuna işaret eder.

XVI. yüzyıl başlarında reîsülküttâblık nişancının emrinde çalışan, Dîvân-ı Hümâyun'da görevli bir grup kâtibin yöneticisini ifade etmekteydi. Başlıca görevleri Dîvân-ı Hümâyun toplantılarında arzuhalleri sesli olarak okumak, telhis kesesini sadrazamın yanına koymak, divandan çıkan, nişancı veya kendisi tarafından müsveddesi hazırlanan fermanların kontrolünü yapmak, timar tahsis belgesi olan tahvil hükmünü hazırlamak, timar ve zeâmetlerin beratlarını yazdırmak, merkezden yapılan tayinleri deftere işlemek ve berat için ruûs tezkiresi adı verilen, defterdeki kaydın sûretini vermekti. Bu görevlerde bütün XVI. yüzyıl boyunca fazla bir değişiklik olmamış, sadece işlerin hacmi artmıştır. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren nişancının aslî vazifelerinden olan fermanlara tuğra çekme, tahrir defterleri üzerinde gereken tashihleri yapma, ihtiyaç baş gösteren konularda kanun tedvin etme gibi işlerin yoğunlaşması sebebiyle bunlara göre ikinci dereceye düşen divan kâtiplerinin idaresi, hüküm müsveddelerinin kaleme alınması, beratların kontrolü gibi vazifeleri reîsülküttâblarca üstlenmeye başlanmıştı. Hem bu işlerin kazandığı yoğunluk hem de reîsülküttâba bağlı bürokrasinin kaydettiği gelişme beylikçi, kesedar, mümeyyiz gibi daha alt görevlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. XVII. yüzyılın ortalarında Bâbıâli'nin kurulması ile birlikte reîsülküttâblık buraya taşındı. Ancak Dîvân-ı

Hümâyun’daki görevleri devam etmekteydi.

Bâbıâli’ye intikaliyle beraber reîsülküttâblık birçok yeni görev yüklendi. XVII. yüzyıl sonlarına doğru bürokrasinin merkezîleşmesine paralel biçimde bürokratik işlerin kazandığı yoğunluk sadrazamların yükünü arttırdığından resmen olmasa bile fiilen birçok bürokratik iş reîsülküttâblara devredildi. Nitekim sadrazamın buyruldu yetkisini daha geniş bir şekilde kullanmak, sadrazam adına hazırlanan telhisleri daha müstakil şekilde hazırlamak, gelişmeye başlayan Dışişleri’nde elçilerle yapılacak ön görüşmeleri bizzat yürütmek gibi bürokratik görevlerden başka özellikle sefer esnasında ordunun iâşesinin temini, çeşitli sınıflara asker alınması, askere bahşiş verilmesi, asker sayımı, hatta zaman zaman ordunun sevk ve idaresi gibi konularda sadâret kethüdâsı ile birlikte sadrazamın birçok yetkisini üstlendi. Bâbıâli’de sadrazamın bürokratik işlemlerdeki yetkilerini onun adına kullanmada oluşan paylaşım sonucu reîsülküttâblık Bâbıâli’nin üç büyük memuriyeti arasına girdi. Bunlardan kethüdâ bey sadrazamın başyardımcısı durumundaydı ve daha çok sadrazamın taşra teşkilâtı ile olan ilişkilerini yürütüyordu. Çok eski bir makam olan çavuşbaşılık da Bâbıâli’nin üçüncü büyük memuriyeti olarak reîsülküttâblığın altında yer alıyordu.

XVIII. yüzyılda önemini oldukça yitirmiş olan Dîvân-ı Hümâyun çok fazla değişiklik geçirmediği için reîsülküttâblığın artan önemi buradaki teşrifata pek yansımadı. Klasik dönemde reîsülküttâblığın âmiri durumundaki nişancılık bürokratik açıdan divan gibi önemini kaybettiyse de yüzyıl sonuna kadar divan teşrîfatında reîsülküttâblığın üst makamı olma durumunu korudu. XVI. yüzyılda reîsülküttâblıktan daha üst makam olarak değerlendirilen defter eminliği XVII. yüzyıl sonlarına kadar üst veya alt makam olma durumunu sürdürdü, daha sonra artık bu konumunu muhafaza edemeyerek alt makam durumuna geldi. Hâcegân statüsünde olan reîsülküttâblık, yine hâcegân durumunda olan merkezdeki üç defterdar dışında diğerlerinin üzerinde kabul edildiğinden kalem şefliği gibi herhangi bir fiilî görevde bulunan veya

görev sırası bekleyen bütün yüksek dereceli memurların üstünde yer alıyordu.

Reîsülküttâblık müessesesi bürokrasi içerisinde ifa ettiği görevlerin niteliği sebebiyle bazı özelliklere sahip memuriyetlerden biridir. XVIII. yüzyılda devletin artan diplomasi faaliyetlerine paralel biçimde Dışişleri bürokrasisi reîsülküttâblığın başlıca meşguliyet alanını oluşturdu. Aynı zamanda İçişleri'nin siyasî meseleleriyle de yakından ilgiliydi. Bu konularda sadrazamla saray arasındaki normal yazışmaların reîsülküttâb vasıtasıyla yürütülmesi reîsülküttâblığı sadrazamın saraya açılan gözü haline getirdi. Bunun sonucu olarak reisülküttâblar devletin her türlü mahremiyetine vâkıf olmaktaydı. Bu durum onlara ayrı bir sorumluluk yüklediği gibi diğer bürokratlardan farklı bir özellik de kazandırıyordu. Elçilerle sürekli temas halinde olmaları ve çoğunlukla görüşmelere devlet adına katılmaları, bu görüşmeler esnasında devleti zor duruma düşürmeyecek ince anlayış, kıvrak zekâ, iyi bir kültür ve siyasî tarih bilgisi gerektirdiğinden bu özelliklerin reîsülküttâblarda bulunması önemliydi.

XVII. yüzyıl ortalarında Paşakapısı adıyla anılan Bâbıâli'nin resmî bir müessese olarak teşekkülünden önce de reîsülküttâb ve Dîvân-ı Hümâyun kâtipleri sadrazam konaklarında kısmen hizmet vermekteydiler. Artık sadrazamın ikamet yerinin sabit hale getirilmesiyle ilgili bürolar gibi reîsülküttâb ve maiyetindeki kâtipler de buranın dâimî kadrosunu oluşturdular. Bâbıâli'ye intikalin diğer bir sonucu olarak nişancının Dîvân-ı Hümâyun bürokrasisi üzerindeki nüfuzu bir dereceye kadar kalktı ve XVII. yüzyıl sonlarına doğru reîsülküttâblık kendine bağlı olan birimlerdeki tek yetkili ve sorumlu memuriyet haline geldi. Bu gelişme reîsülküttâblık merkezli bürokrasinin artık "kalem" olarak anılmasına yol açtı. Dîvân-ı Hümâyun Kalemi adının yanı sıra bu kalem âmirine nisbetle "reis kalemi" olarak da adlandırılmaktaydı. Reis kalemi tabiri özellikle kâtipler arasında yaygınlık kazandı, her ikisi de XVIII. yüzyıl sonlarına kadar kullanıldı. Ancak resmiyetteki Dîvân-ı Hümâyun Kalemi tabiri reis kalemi tabirini unutturacaktır.

XVII. yüzyıl başlarından itibaren devletin bürokratik işlemlerinin hacmindeki artış, zamanla belirli konularda uzmanlaşan kâtiplerin aynı tür işlerde yoğunlaşmasını gerekli hale getirdi. Divan bürokrasisi (kalem) içerisinde görev sınırları aşağı yukarı belirlenmiş olan kâtip grupları da ihtisas sahibi oldukları alanlara göre verilmiş adlarla anılmaya başlandı. Timar işlemleriyle uğraşan grup özellikle tahvil hükmü vermesi dolayısıyla

“tahvil tarafı”, tayin ve maaş için yapılan arzların muameleleri, görev veya maaş için gerekli ruûs belgelerinin tanzimi ve defterlerinin tutulmasıyla ilgili olan kısma “ruûs”, klasik Dîvân-ı Hümâyun Kalemi’nin asıl unsuru olması ve bu sebeple defterdarlığın yetkisi dışında kalan hükümlerin yazılması, Dışişleri’yle ilgili yazışmaların tanzimi ve bütün bunların saklanması, Dîvân-ı Hümâyun tarafından verilecek beratların tanzimi gibi işlerle uğraşan grup da “divan” veya “beylik tarafı” adıyla anıldı. Ancak bunlar yine de birbirlerinden tamamen ayrı olarak görülmemelidir. Nitekim defterdarlığa bağlı birimlerin her birine kalem adı verilirken bu üç alt şubeden oluşan birimin hepsine birden kalem denmiş, şubeler ise genellikle ayrı olmadığını ifade etmek üzere taraf olarak anılmıştır. Dolayısıyla bu kalemlerden bahsedilirken “Dîvân-ı Hümâyun Kalemi’nin beylik / ruûs / tahvil tarafı” şeklinde ibareler kullanılmıştır.

Dîvân-ı Hümâyun Kalemi’ne bağlı bu şubeler esas yapısına XVIII. yüzyılda kavuştu. Şubelerin başında bulunan kesedarlar, muhtemelen bu yüzyıl başlarında kesedar tabirinin ifade ettiği, evrakın daireler arası dağıtımını üstlenmekten farklı olarak müdür konumuna gelmiş olmalıdır. Çünkü XVIII. yüzyılda artık bunların emrine “kesedar kesedarlığı” adıyla evrak dağıtım hizmetini ifa eden bir görevli tayin edilmeye başlandı. Ayrıca sefere çıkıldığında önceleri yönetici konumunda olmadıkları için yerlerine vekil bırakılmasına gerek duyulmazken bu yüzyılda merkezde kesedar vekilleri bırakılıyordu. Yüzyılın sonuna doğru Dîvân-ı Hümâyun Kalemi’nin yapısında başka değişiklikler de meydana geldi. Beylik Kalemi içerisinde Mühimme Kalemi adıyla yeni bir birim teşekkül etti. Bundan başka reîsülküttâbın özel kalemi mahiyetinde olan âmedcinin nezaretinde Âmedî Kalemi yeni bir şube olarak Dîvân-ı Hümâyun Kalemi şubelerine eklendi.

Reîsülküttâba bağlı kalemlerin görevleri şu şekildeydi: Beylik (Divan) Şubesi. Beylik, tahvil ve ruûs şubelerinin âmiri durumundaki beylikçinin en yoğun faaliyet gösterdiği kalemin burası olması araştırmalarda genellikle Beylikçi Kalemi adıyla yeni bir isimlendirmeye sebep olmuştur. Ancak yaygın biçimde kullanılan Beylikçi Kalemi adının devrin kaynaklarında pek yer almadığı, bunun yerine genellikle “beylik tarafı” veya Beylik Kalemi adlarının kullanıldığı görülmektedir (bk. BEYLİKÇİ).

Tahvil Şubesi. “Nişan” veya “kese” adı da verilen bu şube XVIII. yüzyılda

tahvil kesedarının nezaretindeydi. Timar sistemine ait çeşitli kanun ve nizamlar bu kalemde muhafaza ediliyordu. Vezirler, beylerbeyiler, molla derecesindeki kadılıklar, sancak beyleri ve alay beylerinin tayin beratları, has, zeâmet ve timarlara ait tevcih beratları ve tahvil hükümleri bu kalemde yazılmaktaydı. Ayrıca Kırım hanları, Mekke-i Mükerreme emîrleri, Eflak ve Boğdan voyvodaları ve Dîvân-ı Hümâyun tercümanlarının beratları da burada hazırlanırdı.

Ruûs Şubesi. Tayinleri merkezden yapılan bütün görevlerde görevin tasarruf edilebilmesi için gereken beratın verilmesi Ruûs Kalemi tarafından düzenlenen ruûs tezkiresiyle gerçekleşmekteydi. Vezirler, beylerbeyiler ve sancak beyleri dışındaki büyük mansıbların, kale mustahfızları, dizdarlıkları ve bunlara bağlı kale erlerinin, kethüdâlıklar, Dârüssaâde ağası nezaretinde olan Haremeyn'e bağlı vakıflar dışındaki bütün vakıflarla dinî müesseselerdeki vazife sahiplerinin, ulûfeleri küçük Rûznâmçe Kalemi'ne bağlı olan zümrelerin, saray ağa ve hademelerinin, iskele ve esnaf kethüdâlıklarının ruûsları burada hazırlanırdı. Yöneticisine ruûs kesedarı adı verilmekteydi.

Âmedî Kalemi. XVIII. yüzyılda reîsülküttâbın kalemleri arasına dahil olan Âmedî Kalemi, ismini başında bulunan âmedciden almıştır. XVI. yüzyıldan beri mevcut olan âmedîlik görevinde âmedci, timar ve zeâmet tevcihlerinde gereken beylerbeyi tezkiresini defterlere işleyen ve bu işlemlerde reîsülküttâba ait harcın tahsiliyle uğraşan eski bir görevlidir. Ancak bilinen klasik görevleri üstlenmesi ve kendisine bağlı kalemin kuruluş tarihi için kesin bir zaman verilememekle birlikte genel kabul 1766 yılına doğru olduğu yolundadır. Bu kaleme bağlı kâtipler diğer divan kalemlerindeki gibi kâtip sıfatıyla değil halife

sıfatıyla anılmıştır. Zira bu kalemde görülen işlerin öneminden dolayı burada istihdam edilen kâtipler Bâbıâli'deki diğer kalemlerin en tecrübeli ve yetişmiş kişilerinden seçilirdi. Âmedî Kalemi, yaptığı işler açısından her ne kadar divan kalemlerinden farklı gibi görünse de belgelerde her zaman Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'nin bir şubesi olarak zikredilmiştir. Âmedî Kalemi'nde genellikle devletin belirli bir gizlilik ve özellik taşıyan yazıları kaleme alınmaktaydı. Bunlar hem İçişleri hem Dışişleri'ne dair çeşitli meselelerle ilgiliydi. Dışişleri'ne ait olanlar murahhas, geçici ve dâimî elçi

yazışmalarıydı. Reîsülküttâbın sadrazam adına hazırlayacağı telhislerin çok fazla gizlilik arzetmeyenleri burada hazırlanırdı. Padişaha veya sadrazama lâzım olduğunda son durumu hakkında bilgi alınmak için vezirler, mîr-i mîrân, kapıcıbaşılar, Dîvân-ı Hümâyun hâcegânı, müteferrikalar, gedikli Dîvân-ı Hümâyun çavuşları gibi ricâl ve memurların isimleri Âmedî Kalemi'ndeki cerîdelere kaydedilirdi (ayrıca bk. ÂMEDCİ).

Reîsülküttâbın kendisine bağlı kalemlerle yürüttüğü görevlerinden başka kalem dışında da çeşitli görevleri vardı. Bâbıâli bürokrasisinin genel anlamda idaresi reîsülküttâbın başlıca görevleri arasındaydı. Reîsülküttâbın kalemler üzerindeki kontrol görevi, Bâbıâli personelinin idaresi hususunda reîsülküttâb ve sadâret kethüdâsı arasındaki görev paylaşımının neticesidir. Sadâret kethüdâsı Bâbıâli'de sadrazama doğrudan bağlı bulunan çavuşbaşı dışındaki bütün "ağayân"ın yönetimini üstlenirken reîsülküttâb bütün kalemiye personelinden sorumludur. Sadrazam bu sınıflarla ilgili resmî ilişkilerinde reîsülküttâbı ve sadâret kethüdâsını muhatap alırdı.

Sadrazamın Bâbıâli'de bulunmadığı zamanlarda günlük işlerin aksamaması, âcil bir mesele ile karşılaşıldığında haberdar edilmesi veya onun adına meselenin halledilmesi gibi düşüncelerle sadâret kethüdâsı, reîsülküttâb ve çavuşbaşıdan oluşan Bâbıâli'nin üst kademe yöneticilerinden biri her zaman Bâbıâli'de hazır bulunurdu. Sadrazam Bâbıâli'den ayrıldığında genellikle çavuşbaşı ile reîsülküttâbı beraberinde götürdüğü için Bâbıâli'yi bekleme görevi daha çok sadâret kethüdâsına kalırdı. Onun görev aldığı bazı resmî tören hazırlıklarında ve tören esnasında reîsülküttâb ve çavuşbaşı yahut sadece reîsülküttâb burada beklerdi. Yoğun Bâbıâli bürokrasisinin kesintiye uğramaması ve işlerin aksamaması için buna özen gösterilirdi. Bu sebeple kethüdâ bey, çavuşbaşı ve reîsülküttâba sadrazamın buyruldu yetkisini kullanabilme izni verilmiştir. Bâbıâli'ye sunulan arzların çavuşbaşı tarafından tasnifinden sonra reîsülküttâb kendi kalemlerini ilgilendiren arzları inceleyip kanuna uygun olanlarına sadrazam adına, buyruldu ve "sahh" işareti koyabilirdi. Bu ise Bâbıâli'deki önemli yetki ve görevlerindendi.

Dîvân-ı Hümâyun toplantılarında oturum reîsülküttâbın telhis kesesini sadrazamın yanına getirip koymasıyla başlardı. Arz günleri padişahın arza kabulü için sadrazamın izin istediği telhisi hazırlar ve kapıcılar kethüdâsına

verirdi. Her sene Haremeyn'e gidecek surre ile birlikte gönderilecek nâme-i hümâyunu hazırlayıp Dârüssaâde ağasına teslim ederdi. Surre defterlerinin nişanlanmasında nişancı ile birlikte tuğra çeker, mevlid törenlerinde emîr-i hacdan gelen yazıyı camide padişah huzurunda okurdu. Elçilere teslim edilecek nâme-i hümâyunu hazırlayıp sadrazama verir, şeyhülislâmın katıldığı törenlerde ona mihmandarlık yapar, Kırım hanlarının orduya katılmalarında veya İstanbul'a geliş gidişlerinde gerçekleştirilen törenlerde mihmandarlıkta bulunurdu. Padişah tarafından umuma duyurması için sadrazama yazılan veya sadrazamın ilânında fayda gördüğü hatt-ı hümâyunların yüksek sesle okunması reîsülküttâbın göreviydi. Padişah tarafından devlet işleriyle ilgili olarak yazılan bir kısım hatt-ı hümâyunun saklanması da önemli vazifelerinden biriydi. Sadrazamlık, serdâr-ı ekremlik ve seraskerlik, vezirlik veya beylerbeyilik, hanlık (Kırım hanları) tevcihleri için verilecek diplomatik değeri yüksek beratların yazılmasını ve teslim edilmesini reîsülküttâb bizzat üstlenirdi. Reîsülküttâba ait berat harcı da bu teslim sırasında tahsil edilirdi. Umumi sefer kadrosunun tesbitinde kethüdâ bey ile reîsülküttâb sadrazama yardımcı olmaktaydı. Reîsülküttâbın bir başka önemli görevi Bâbıâli ile saray arasındaki bürokratik bağlantının tesisidir. Ancak sadâret kaymakamı dışındaki bütün ricâl gibi reîsülküttâbın da doğrudan padişaha resmî olarak herhangi bir yazı yazma yetkisi yoktur. Reîsülküttâbın bu bağlantıyı sağlaması, sadrazamın padişaha sunduğu telhisleri kaleme alması ve padişaha ulaştırmak üzere sarayın kapıcılar kethüdâsına teslim etmesi şeklindeydi. Reîsülküttâbın görevlerinden biri de Bâbıâli ile şeyhülislâmlık kapısı arasındaki irtibatın sağlanmasıdır. Bu iş için Bâbıâli tarafından reîsülküttâb ve onun adına bu işi yürüten reis kesedarı, şeyhülislâmlık kapısından ise telhisçi adı verilen bir memur görevliydi. Reîsülküttâb ayrıca Kırım hanlarının Bâbıâli'de kapı kethüdâlığını yapardı. Kırım Hanlığı tâbi bir hükümet statüsünde olduğundan hanların merkezle irtibatları büyük ölçüde reîsülküttâb vasıtasıyla yürütülmekteydi.

Reîsülküttâb, Osmanlı tebaasından olan gayri müslimlerin veya dışarıdan gelip Osmanlı topraklarında izinli olarak ikamet etmekte olan kişilerin (müste'men) hukukî meselelerini takip ederdi. Buna bağlı olarak Osmanlı Devleti'nin Dışişleri bürokrasisi, eskiden beri merkezî bürokrasinin reîsülküttâbın yönetimine verilen kısmı tarafından yürütülmekteydi. Bu teşekkül aynı zamanda İçişleri'yle ilgili bürokrasinin büyük bir kısmı ile de

meşgul olmakta, hatta belge işlem hacmi bakımından Dışişleri ikinci sırayı almaktaydı. Maliyeyi alâkadar eden elçi masraf kayıtları hariç (Dışişleri'yle ilgili) bütün belgeler burada hazırlanır ve saklanırdı. Reîsülküttâbın bu teşekkülün başında bulunması sebebiyle her iki iş de doğrudan vazifeleri arasındaydı. Reîsülküttâblar klasik dönemde Dışişleri'nde karar mekanizması içerisinde yer almazlar, sadece Dışişleri'yle ilgili kayıtların tutulması, eski antlaşma metinlerinin istendiğinde gösterilmesi, karar verilen antlaşmaların metninin kaleme alınması gibi daha çok kitâbet işleriyle ilgilenirlerdi.

XVIII. yüzyıldan önce İstanbul'da sürekli elçilik çok yaygın olmadığı için geçici elçiler, Bâbıâli veya Dîvân-ı Hümâyun'da belirli teşrifat kaideleri içerisinde kendilerine tayin edilen günde kabul edilirdi. XVIII. yüzyıl başlarından itibaren sürekli elçilerin artması, bu elçilerin diplomasi faaliyetlerine Osmanlı Devleti tarafından cevap verecek en uygun müessese olarak reîsülküttâblığın öne çıkmasını sağladı. Osmanlı Devleti'nde bulunan ikamet elçilikleri veya özel olarak görevlendirilmiş muhtelif rütbelerdeki geçici elçiler Osmanlı Devleti nezdindeki bütün ilişkilerinde öncelikle Bâbıâli'ye, dolayısıyla reîsülküttâba müracaat etmek zorundaydı. Sadece diplomatik konular değil diplomasi dışı özel isteklerinin de Osmanlı bürokrasisine iletilmesinde reîsülküttâblık makamına başvurmaları gerekiyordu. Osmanlı Devleti nezdinde görev yapan sürekli elçilerle Osmanlı Devleti'nin ilişki kurma talebi de çoğunlukla reîsülküttâb veya konunun diplomatik önemine göre yine reîsülküttâb ya da sadrazam tarafından görevlendirilen Dîvân-ı Hümâyun tercümanı vasıtasıyla olurdu.

Reîsülküttâblık önemli bir mevkiye sahip olduğundan Osmanlı Devleti tarafından delege tayinine uygun görüldüğü gibi

aynı zamanda eski bir Dîvân-ı Hümâyun mansıbı olması sebebiyle ikinci devletler için de herhangi bir ek rütbe aranmaksızın delegeliği yeterli görülmüştür. XVIII. yüzyılda reîsülküttâblık artık Dışişleri diplomasisinde sıkça yer almasından dolayı âdeta Dışişleri Bakanlığı'nı andırmaktadır. Karlofça Antlaşması'nın imzalanmasında başdelege olarak görevlendirilen Reîsülküttâb Râmi Mehmed Efendi'nin burada elde ettiği başarı bir bakıma reîsülküttâbların bu işlerde uygunluğunu tescil etti ve daha sonraki reîsülküttâbların antlaşma müzakerelerinde delege olarak tayin edilmesinin

önünü açtı. Karlofça Antlaşması'na kadar Osmanlı yöneticileri tercih ettikleri tek yönlü diplomasi sebebiyle devletler arası diplomatik kurallara yabancı idiler. Görevinin özelliği dolayısıyla sürekli elçilerle temasta bulunan reîsülküttâbların yeni usule az çok vâkıf olmaları, bu tür görevlerin kendilerine veya şahsında temsil edilen kalemiye mensubu kişilere tevcihini zaruri hale getirdi.

XVIII. yüzyılda Dîvân-ı Hümâyun'un devlet işlerindeki fonksiyonunun Bâbıâli lehine olmak üzere iyice azalması, reîsülküttâbın Bâbıâli'de sadrazam ve kethüdâsından sonra üçüncü adam olması reîsülküttâblara siyasî nüfuz kazandırdı. Daha önce bu görevden beylerbeyilik, nişancılık gibi makamlara yükselme mümkün olmaktaysa da XVIII. yüzyılda doğrudan vezirlik ve ardından sadrazamlık verilebiliyordu. Sadrazama olan yakınlıkları, sadrazamın sarayla bürokratik bağlarının tesisiyle de görevli olmaları ve bu kanalları kullanarak elde ettikleri siyasî nüfuz reîsülküttâbları âdeta bir vezir derecesine ulaştırdı. Yüzyılın sonlarında diplomasinin çok fazla yoğunluk kazanması, reîsülküttâblığın kalemleriyle birlikte Dışişleri bürokrasisinin yetkili tek makamı durumunda olması tayinlerde de bazı tercihleri öne çıkardı. Önceleri Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'nde yetişerek tezkireciliklerden reîsülküttâblık makamına yükselme reîsülküttâbların genel kariyer çizgisini oluştururken XVIII. yüzyılda sadâret mektupçuluğu ve yine yüzyılın sonuna doğru Âmedî Kalemi içerisinde yetişmiş olma tezkireciliğin yerini aldı. Özellikle Dışişleri açısından oluşan bu tercihin etkisiyle II. Mahmud döneminde bürokrasi alanında yapılan reformlar çerçevesinde Dışişleri'ndeki fonksiyonu yeni isimde öne çıkarılarak 1836 yılında adı Hariciye Nezâreti'ne çevrildi. Devlet içerisindeki siyasî konumu da göz ardı edilmeyerek daha önceki vezirlik pâyesine eşdeğer olan "rütbe-i ûlâ" pâyesi verildi. Bundan kısa bir süre sonra idaresi altındaki İçişleri bürokrasisiyle ilgili kalemler reîsülküttâblığın yönetiminden alındı. Yetkileri bu kalemlerin yöneticilerine verilerek yeni kanun ve nizamlarla tamamen Dışişleri'nden sorumlu bir bakanlık haline getirildi.

BİBLİYOGRAFYA

Feridun Bey, Münşeât, I, 465, 470-471; Koca Hüseyin, Bedâyiu’l-vekāyi‘ (nşr. A. S. Tveritinovoy), Moskva 1961, II, 384b, 423a; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, tür.yer.; Sefînetü’r-rüesâ, s. 4; Teşrîfât-ı Kadîme, tür.yer.; Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Nişancılar Durağı, İSAM Ktp., nr. 12898, s. 67, 75; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, bk. İndeks; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri, İstanbul 1987, tür.yer.; Ercümend Kuran, Avrupa’da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faâliyetleri: 1793-1821, Ankara 1988, tür.yer.; Gül Akyılmaz, Reîsü’l-küttâb ve Osmanlı Hâriciye Nezâreti’nin Doğuşu (doktora tezi, 1990), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; C. V. Findley, Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbıâli 1789-1922 (trc. Latif Boyacı - İzzet Akyol), İstanbul 1994, tür.yer.; a.mlf., Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1996, tür.yer.; Virginia Aksan, Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı: Ahmed Resmi Efendi: 1700-1783 (trc. Özden Arıkan), İstanbul 1997, tür.yer.; Murat Uluskan, Divân-ı Hümâyûn Çavuşbaşılığı: XVI-XVII. Yüzyıllar (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Muzaffer Doğan, “Divân-ı Hümâyûn’dan Babıâlî’ye Geçiş”, Osmanlı, Ankara 1999, VI, 199-210; a.mlf., “Osmanlı Merkez Bürokrasisinde H. 1211/1796-1797 Tarihli Düzenlemeler”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 2, İstanbul 2000, s. 71-88; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2001; Ahmet Önal, 18. Yüzyıla Ait Buyuruldu Mecmuası (yüksek lisans tezi, 2006), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; P. G. İnciciyan, “XVIII. Asrın Sonunda Osmanlı Devleti: İmparatorluğun Devlet Ricali” (trc. O. Bogosyan), Hayat Tarih Mecmuası, I/3, İstanbul 1965, s. 64-69; a.mlf., “XVIII. Asrın Sonunda Osmanlı Devleti: Kahya Beyin Memurları” (trc. O. Bogosyan), a.e., I/4 (1965), s. 64-68; Tevfik Temelkuran, “Dîvân-ı Hümâyûn Mühimme Kalemi”, TED, sy. 6 (1975), s. 129-175; A. R. Abou el-Hajj, “Karlofça’da Osmanlı Diplomasisi I” (trc. Yasemin Saner Gönen), TT, XXXII/191 (1999), s. 38-39; Halil İnalcık, “Reîsülküttâb”, İA, IX, 671-683.

Recep Ahıshalı

REÎSÜLULEMÂ

(رئيس العلماء)

Bosna-Hersek'te Diyanet İşleri Başkanlığı makamı.

Osmanlı ilmiye teşkilâtında reîsülulemâ tabiri ulemânın meslekteki kıdemini gösteren bir unvandır. Resmî bir yanı olmayan bu unvan Rumeli kazaskerliği yapmış olanların en kıdemlisi için kullanılırdı. Terim, Bosna eşrafının 1881 yılında Avusturya-Macaristan Devleti'nden müslümanların din işlerini yürütecek bir dinî lidere izin verilmesini istemeleriyle farklı bir anlam kazanmıştır.

Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan işgaline uğradığı 1878 yılında toplanan Berlin Kongresi ve Novi Pazar (Yenipazar) Konvansiyonu'nda (1879) Bosna'da Osmanlı hükümdarının bütün yetkileri kısıtlanmamıştı ve din işleri, halife adına Bosna-Hersek şeriat mahkemeleri kādılkudâtı Nur Efendi Hâfızovic tarafından yürütülüyordu. Bununla birlikte Avusturya-Macaristan Devleti, bölgede kendine bağlı yeni bir dinî idarenin kurulması için çalışmalara başladı. Osmanlı Devleti de 1880'deki İstanbul Konvansiyonu'na dayanarak Kazasker Ahmed Şükrü Efendi'yi Bosna'ya müftü tayin etti. Bosna-Hersek'teki işgalci güçler ise Bosna müftüsünün yerli halktan olması gerektiğini ileri sürerek bu tayine itiraz ettiler. İstanbul'daki Avusturya-Macaristan temsilcisi, Ahmed Şükrü Efendi'nin Bosna-Hersek'e gönderilmemesi için diplomatik girişimlerde bulundu. 1881'de Viyana'ya giden Bosna müslüman delegasyonu, reîsülulemâ unvanıyla bir dinî liderin tayin edilmesinin gerektiği konusundaki taleplerini Avusturya-Macaristan Devleti'ne arzetti. Bu talep Baron Kraus ve Bosna hâkimi Dalen'e iki defa iletildiyse de bir sonuç alınamadı. Bunun üzerine Osmanlı hükümeti 9 Şubat 1882'de, Avusturya-Macaristan işgali esnasında Saraybosna müftülüğü görevini ifa etmekte olan Mustafa Hilmi Efendi Hacıömeroviç'i Bosna müftüsü olarak görevlendirdi. Hilmi Efendi Hacıömeroviç ayrıca Rumeli kazaskeri tarafından Saraybosna kadılığına getirildi. Bu durum Viyana'daki Osmanlı elçisi vasıtasıyla Avusturya-Macaristan Devleti'ne bildirildi.

Avusturya-Macaristan hükümeti Mustafa Hilmi Efendi Hacıömeroviç'i reîsülulemâ olarak ilân etti. 17 Ekim 1882'de reîsülulemâ makamı ve bu makama bağlı dört kişilik bir ulemâ meclisi oluşturuldu. Böylece İstanbul'daki şeyhülislâmlıktan ayrı olarak Bosna-Hersek'e özgü millî-dinî liderlik müessesesi kurulmuş oldu. Osmanlı hükümeti bu tayine itiraz etmemekle birlikte onayladığını gösteren bir belge de vermedi. Hilmi Efendi Hacıömeroviç'in görevden çekilmesinin ardından Mehmed Tevfik Efendi Azapagiç 25 Ekim 1893'te reîsülulemâlığa getirildi. Şeyhülislâmlık kendisine menşur istemesini bildirdiyse de

Mehmed Tevfik Efendi böyle bir istekte bulunmadı. Görevini istifa ettiği 1909 yılına kadar sürdüren Mehmed Tevfik Efendi, müslüman toplum tarafından Avusturya-Macaristan ile iyi ilişki içinde olmakla itham edildi. Bosna-Hersek müslümanlarının Mostar müftüsü Ali Fehmi Câbiç'in önderliğinde başlattığı din ve eğitim özerkliği talepleri karşısında Tevfik Efendi'nin sessiz kalması onun istifasına yol açan sebepler arasında yer almaktadır. Mahallî Bosna hükümeti Bosna-Hersek müslümanlarının din ve eğitim özerkliği taleplerini kabul etti. 1 Mayıs 1909'da yürürlüğe giren kanunla dinî idare ve vakıflara ait müesseselerin özerkliği tanındı. Reîsülulemâya menşurun kimin tarafından verileceği hususu hariç diğer problemler çözüldü. Sonunda müslümanların baskısıyla menşurun şeyhülislâm tarafından verilmesi karara bağlandı.

Müslümanlara tanınan özerk statü gereği Hâfız Süleyman Efendi Şarac reîsülulemâ seçildi (1910). Onun görevinden ayrılmasından (1913) sonra hocalardan oluşan bir kurul tarafından Mehmed Cemâleddin Çauşeviç reîsülulemâlığa aday gösterildiyse de Avusturya-Macaristan idaresi bunu onaylamadığı için Bosna hükümeti kararı iptal etti. Çauşeviç kurulun ikinci toplantısında tekrar aday gösterildi ve kamuoyunun da baskısıyla Bosna hükümeti adaylığını tanıdı. 27 Ekim 1913'te tayin edilen Çauşeviç'e şeyhülislâm tarafından menşur gönderildi. Çauşeviç, 26 Mart 1914'te Saraybosna'daki Hünkâr Camii'nde tertiplenen menşur töreninden sonra görevine başladı. I. Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Krallık Yugoslavyası sınırları içerisindeki Üsküp Ulemâ Meclisi de reîsülulemâlık makamına bağlandı. 1929'da Yugoslavya Adalet Bakanı Milan Srškic tarafından İslâm Din Birliği Kanun Teklifi hazırlandı. Tasarıda Bosna-

Hersek müslümanlarına din ve eğitim özerkliği tanıyan statünün kaldırılması, reîsülulemânın bütün Yugoslavya müslümanlarını temsil etmesi öngörülüyordu. Tasarı kanunlaşıp yürürlüğe girince Belgrad hükümeti bu görevi Mehmed Cemâleddin Çauşeviç'e teklif etti. Ancak o bunu kabul etmeyip görevinden istifa etti. Bunun üzerine eski Tuzla ve Banyaluka müftüsü İbrâhim Efendi Maglayliç bu makama tayin edildi. Reîsülulemâlık makamı Saraybosna'dan Belgrad'a taşındı. Resmî menşur töreni 31 Ekim 1930'da Belgrad Bayraklı Cami'de bizzat Kral I. Aleksandar'ın katılımıyla gerçekleşti.

Bu dönemden itibaren Makedonya, Kosova, Sancak, Karadağ ve Sırbistan da reîsülulemânın sorumluluk alanına girdi. Reîsülulemâlığın yönetim kadrosu cemaat imamları, müftüler, Üsküp ve Saraybosna'da iki ulemâ meclisi ve merkezi Belgrad'da bulunan yüksek dinî meşihattan oluşuyordu. 24 Ekim 1936'da İslâm Din Birliği Kanun Teklifi yürürlükten kaldırılıp yeni İslâm Din Birliği yasası getirildi ve emekliye ayrılan Maglayliç'in yerine vekâleten Sâlih Saffet Bašić getirildi. 20 Nisan 1938'de yapılan seçimlerden sonra Fehim Spaho reîsülulemâ makamına tayin edildi. II. Dünya Savaşı'nın başlaması reîsülulemâ makamı ile ilgili değişikliklere zemin hazırladı. Fehim Spaho'nun vefatının ardından savaşın sonuna kadar yeni reîsülulemâ seçilmedi. 1942-1947 yılları arasında bir defa daha aynı makama vekâleten Sâlih Saffet Bašić getirildi.

II. Dünya Savaşı'nın ardından Yugoslavya'nın Tito önderliğinde yeniden kurulması reîsülulemâ makamı için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. 26 Ağustos 1947'de yeni İslâm Din Birliği yasası kabul edildi. 12 Eylül 1947'de İbrâhim Efendi Fejić reîsûlemâ seçildi. Menşur töreni ilk defa Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Camii'nde gerçekleştirildi. İbrâhim Efendi Fejić'in emekliye ayrılması üzerine 15 Kasım 1957 tarihinde Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı Meclisi Âlîsi tarafından tek aday gösterilen Süleyman Kemura reîsülulemâ oldu. Kemura, Tito Yugoslavyası yetkilileriyle olan iyi ilişkileri ve Genç Müslümanlar Teşkilâtı hakkındaki olumsuz görüşleri yüzünden bazı çevrelerce eleştirildiyse de uygulanan ateist politikaya rağmen dinî kurumları canlandırmaya çalıştı ve geleceğe yönelik olumlu adımların atılmasına vesile oldu. Onun vefatının (1975) ardından Naim Mehmed Hacıabdiç (1975-1987), Hüseyin Mujic (1987-1989) görev yaptı. 9 Mart 1991 tarihinde bu göreve ilk olarak Bosna-

Hersek dışından Makedon asıllı Yakup Selimoski seçildi.

1992’de başlayan Bosna-Hersek savaşı sırasında reîsülulemâ makamı ve Yugoslavya İslâm Birliği Başkanlığı ilga edildi. Savaştan sonra müstakil Bosna-Hersek Din İşleri Başkanlığı kuruldu (Ağustos 1996) ve Mustafa Cerić başkanlığa tayin edildi. Cerić halen bu görevi sürdürmektedir. Dağılan Yugoslavya’nın ardından reîsülemâlık makamı yetki alanı kuruluşundaki gibi Bosna-Hersek’le sınırlı kaldı. Bununla birlikte Hırvatistan, Slovenya ve Sancak müftülüklerinin burada temsilcileri bulunmaktadır. Sırbistan, Makedonya, Kosova ve Karadağ bölgelerinde din işleri Bosna-Hersek riyâsetinden bağımsız dinî idareler tarafından yürütülmektedir. Reîsülulemâ tabiri sadece Bosna-Hersek’te kullanılmış, Osmanlı sonrasında Bulgaristan, Sırbistan, Romanya, Yunanistan ve Arnavutluk’ta müslüman cemaatlerin dinî liderlerine başmüftü denilmiştir. Bosna-Hersek’te reîsülulemâ seçiminin sonuçlanmasında İstanbul’daki şeyhülislâmdan menşur talep edilmesi, menşur töreninin günümüze kadar sürmesi bu makamın Osmanlı geleneğini yansıtan bir dinî prosedürü olduğunu göstermektedir. Reîsülulemâ unvanının Filistin’de de kullanıldığı görülmektedir. 1922’de İngiltere’nin desteğiyle Filistin’de reîsülulemâ başkanlığında dört üyeden oluşan bir dinî idare ortaya çıkmış, bu dönemde reîsülulemâlık görevi Kudüs müftüsü tarafından yürütülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Pregled Rada Vrhovnog Starješinstva Islamske Vjerske Zajednice u Beogradu od 31 Oktobra 1930 do 31 Oktobra 1933 God., Sarajevo 1933, tür.yer.; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 78, 97, 151-160, 175; Hamdija Kreševljaković, Sarajevo za Vrijeme Austro-Ugarske Uprave (1878-1918), Sarajevo 1969, tür.yer.; Mahmud Traljić, “Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini do Osloboadenja”, Islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1977, s. 145-152; Nijaz Šukrić, “Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini Nakon Osloboadenja”, a.e., s. 153-168; Ferhat Šeta, Reis-ul-Uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882. do 1991. godine, Sarajevo 1991, s. 7-100; “Halife i Reis-ul-Uleme”, Takvim, Sarajevo 1967,

s. 137-142; Osman Lavic, “Iseljavanje Bošnjaka Muslimana iz BiH za Vrijeme Austro-Ugarske Vladavine i Risala Mehmeda Teufika Azapagica”, Anali GHB, XVII-XVIII (1996), s. 123-130; Fikret Karčić, “The Office of Ra’īs al-ʿUlamā’ Among the Bosniaks (Bosnian Muslims)”, Intellectual Discourse, V/2, Selangor 1997, s. 109-120; a.mlf., “Bosna Müslümanları Arasında ‘Reîsü’l-ulema’ Müessesesi” (trc. Mehmet Köse), Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 4, İstanbul 1998, s. 27-35; Branislav Djurdjev, “Bosna”, EI² (İng.), I, 1274-1275; Abdülkerim Özaydın v.dğr., “Menşur”, DİA, XXIX, 150.

Muhammed Aruçi

REÎSÜRRÜESÂ

(bk. İBNÜ’l-MÜSLİME, Reîsürrüesâ).

REKĀİK

(bk. ZÜHD ve REKĀİK).

REKĀŞÎ

(bk. EBÂN b. ABDÜLHAMÎD).

REK‘AT

(الركعة)

Namazın belirli unsurlardan oluşan her bir bölümü.

Sözlükte “boyun eğmek, eğilmek” anlamındaki rükû‘ masdarından türeyen rek‘at terim olarak namazın kıyam, kıraat, rükû ve iki secdeden ibaret her bir bölümünü ifade eder. Kur’an’da rek‘at kelimesi geçmese de bu kökten türeyen kelimeler genellikle, ibadet amacıyla Allah’ın huzurunda eğilmeyi ya da Allah’a boyun eğmeyi anlatmakta (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rkʿa” md.), hadislerde ise rek‘at terim anlamıyla, bu kökten türeyen kelimeler de sözlük mânalarıyla pek çok yerde geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “rkʿa” md.). Namazın bölümlerini belirtmek için rek‘at kelimesinin kullanılması aynı kökten gelen rükûnun bu konuda sağlıklı bir ölçüt olmasına dayandırılmıştır (Zemahşerî, s. 314). Buna göre bir namaz kaç rükûa sahipse o kadar rek‘ata sahiptir. Hz. Peygamber’in, imama rükûda yetişen kişinin o rek‘ata yetişmiş sayılacağına dair açıklaması da bu kanaati desteklemektedir (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 151, 152). Bir rek‘atı oluşturan unsurlar kıyam, kıraat, rükû ve iki secdedir. Ayrıca ilk rek‘atta iftitah tekbiri ve her iki rek‘atın sonunda ka‘de bulunmaktadır. Rükûsuz ve secdesiz kılındığından cenaze namazında rek‘at söz konusu değildir.

Akşam ile vitir namazları dışında namazlar ikişer rek‘atlık bölümler (şef‘) halinde kılınır. Hz. Âişe başlangıçta namazların ikişer rek‘at olarak farz kılındığını açıklamıştır (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḳasrü’s-ṣalât”, 8). Şarkiyatçı E. Mittwoch, namazların ikişer rek‘atlık bölümler halinde kılınmasında o dönemdeki yahudilerin etkili olduğunu ileri sürerse de (DMİ, XIV, 286) bu hususu her iki dinin aynı ilâhî kaynaktan beslenmesinin bir sonucu olarak görmek daha sağlıklı bir yaklaşımdır (a.g.e., XIV, 305). Nitekim Kur’an, Hz. Mûsâ dahil önceki peygamberlerin namaz yükümlülüğünden söz ederek (el-Mâide 5/12; Tâhâ 20/14) vahyin kaynağının birliğine işaret etmiştir.

Günde beş vakit kılınan farz namazların rek‘at sayısı konusunda bütün müslümanlar arasında icmâ bulunmaktadır. Buna göre sabah namazı iki,

öğle, ikindi ve yatsı namazları dörder, akşam namazı üç rek‘attır. Farzlarla beraber kılınan sünnetlere ilişkin rivayet farklılıklarından dolayı bunların rek‘at sayısı hakkında görüş ayrılığı vardır. Hanefîler’e göre müekked sünnet olarak sabah namazından önce iki, öğle namazından önce dört, öğle, akşam ve yatsı namazlarından sonra ikişer rek‘at; gayri müekked sünnet olarak da ikindi ve yatsı namazlarından önce dörder rek‘at kılınır. Yaygın uygulama bu yönde olmakla birlikte Hanefî kaynaklarında öğle namazından sonra dört, ikindi namazından önce iki veya dört, akşam namazından sonra altı, yatsı namazından önce iki veya dört, sonra da dört rek‘at gayri müekked sünnet kılınabileceği kaydedilir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri müekked ve gayri müekked sünnetler hususunda Hanefî mezhebine oldukça yakın görüşte olup aradaki farklar şöylece özetlenebilir: Öğle namazından önceki sünnet iki rek‘attır; yatsıdan önce gayri müekked sünnet yoktur. Ayrıca Şâfiîler’e göre akşam namazından önce iki rek‘at kılmak müstehaptır. Mâlikîler’e göre sabah namazından önce, öğle namazından önce ve sonra, ikindi namazından önce ve akşam namazından sonra rek‘at sayısına bağlı olmaksızın sünnet kılınabilir.

Hanefî mezhebine göre vâcip, diğer mezheplere göre sünnet olan vitir namazının rek‘at sayısı hususunda rivayetlerdeki farklılık sebebiyle mezhepler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefîler’e göre vitir üç rek‘at olup tek selâmla kılınır. Mâlikîler de ikinci ve üçüncü rek‘atlarda selâm vermek üzere vitrin üç rek‘at olduğu görüşündedir. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre vitri bir rek‘at kılmak câizdir. Bununla birlikte Şâfiîler’e göre son kılınan kısmın tek rek‘at olması ve aralarının selâmla ayrılması şartıyla üç-on bir rek‘at kılmak efdaldir. Hanbelîler’e göre de vitir namazını üç veya daha fazla rek‘at kılmak efdal olup arada selâm vermeden kılmak da câizdir.

Cuma namazının farzının iki rek‘at olduğunda ihtilâf yoktur; sünnetleri ise ihtilâflıdır. Hanefîler’e göre farzdan önce dört, farzdan sonra Ebû Hanîfe’ye göre dört, Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre dört ve iki rek‘at olmak üzere altı rek‘at sünnet kılınır. Şâfiîler’de farzdan önce iki rek‘at tahiyyetü’l-mescid namazı olup imam hutbeye başlamamışsa ayrıca bir miktar nâfile de kılınabilir; farzdan sonra ise iki rek‘atta bir selâm vermek suretiyle dört rek‘at sünnet kılınır. Hanbelîler’e göre farzdan önce tahiyyetü’l-mescid dışında nâfile namaz olmayıp sonrasında ise iki, dört veya altı rek‘at nâfile

kılınabilir. Mâlikî mezhebine göre farzdan önce sünnet kılınmaz; farzdan sonra belirli sayı ile sınırlamadan nâfile kılınmasında bir sakınca yoktur.

Bayram namazları bütün âlimlerin ittifakıyla iki rek‘attır. Teravih namazının Hz. Peygamber tarafından sekiz rek‘at kılındığı rivayet edilse de Hz. Ömer zamanında tesbit edilerek günümüze kadar gelen biçimiyle yirmi rek‘at kılınması (Tecrid Tercemesi, IV, 70-97) dört mezhep imamının dahil olduğu büyük çoğunluğun görüşüdür. İbn Kāsım’dan gelen bir rivayete göre ise İmam Mâlik teravihin otuz altı rek‘at kılınmasını tercih etmiştir (İbn Rüşd, I, 257-258).

Hadis kaynaklarındaki farklı rivayetler sebebiyle, özel bir zamanı veya adı bulunan diğer nâfile namazlar hakkında gerek meşruiyet gerek rek‘at sayısı bakımından âlimler farklı görüşlere sahiptir. Ancak cumhur aralarında selâm vermek kaydıyla gece ve gündüz nâfilelerinin ikişer rek‘at, Ebû Yûsuf ve Muhammed gece nâfilelerinin ikişer, gündüz nâfilelerinin dörder rek‘at kılınmasını benimsemiş, Ebû Hanîfe ise genel olarak nâfilelerin dörder rek‘at kılınmasını tercih etmiş, gece namazlarının selâm vermeden iki-sekiz rek‘at kılınabileceğini belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “rkʿa” md.; Müsned, IV, 161; VI, 272; Buhârî, “Ṣalât”, 1, “Mevâḳītü’s-ṣalât”, 29, “Teheccüd”, 16; Müslim, “Mesâcid”, 30, 161-165, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 1, 2, 3, 125; Şâfiî, el-Üm, I, 68, 69, 99-122, 139-146, 179, 192, 197; Zemahşerî, Esâsü’l-belâġa (nşr. Mezyet Naîm - Şevkī el-Maarrî), Beyrut 1998, s. 314; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Zekeriyyâ Ali Yûsuf), Kahire, ts. (Matbaatü’l-âsıme), I, 282-283, 312-333; II, 528-575, 683, 688-689, 700, 725, 739-741; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 130-150, 214-224, 257-258; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), I, 457-553; II, 123-131, 141, 150-151, 165-168, 311, 320, 364, 376; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), II, 112-122, 137-140; Tecrid Tercemesi, IV, 70-97; Hatîb eş-Şirbînî, el-İḳnâʿ fî ḥalli elfâẓi Ebî Şücâʿ, Kahire, ts. (Dârü ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 99-

101, 110-120, 158-161; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/ 1967, I, 449-540; II, 107-114, 126, 130, 385-387; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, el-Lübâb, Beyrut 1980, I, 90-91; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-iklîl, [baskı yeri ve tarih yok) (Dârü ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 46-49, 73-75, 101-102; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, I, 206-239, 326-329, 335-342, 346-348, 375, 385-386; Zafer Ahmed et-Tehânevî, İʿlâʾü's-sünen, Karaçi, ts., VII, 57-60; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, I, 623-631, 820-822; II, 39-86, 271, 364, 370; A. J. Wensinck, "eṣ-Ṣalât", DMİ, XIV, 286; Emîn el-Hûlî, "eṣ-Ṣalât", a.e., XIV, 305; G. Monnot, "eṣ-Ṣalāt", EI² (İng.), VIII, 925.

Osman Şahin

REMÂDÎ

(الرمادي)

Ebû Ömer Yûsuf b. Hârûn er-Remâdî el-Kindî el-Kurtubî (ö. 403/1013 [?])

Kurtubalı şair.

IV. (X.) yüzyılın başlarında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Humeydî, onun Remâdî nisbesini Mağrib'de (veya Endülüs'te ya da İskenderiye-Berka arasında) bulunan Remmâde adlı yerle ilgili görürse de (Cez̠vetü'l-muḳtebis, s. 346) bu özellikle nisbet kuralı açısından doğru bulunmamış ve nisbenin "kül" (çamaşır külü) anlamındaki "remâd" ile ilgisi daha gerçekçi görülmüştür. Şairin İspanyol Rumencesi'nde lakabı Ebû Cenîs'tir (Ebû Cenîş). Bu dilde "cenisa" "kül" mânasında olduğundan Ebû Cenîs, Remâdî nisbesine tekabül eder. Bu durum onun muhtemelen gençliğinde çamaşır külü ticaretiyle uğraştığını gösterir (İbn Beşküvâl, II, 637; EI² [İng.], VIII, 419). Ebû Huneyş ve Ebû Sebîh künyeleri Ebû Cenîş'in hatalı şekilleridir. Kindî nisbesi soyunun Kinde kabilesine kadar uzandığını gösterir. Döneminin önde gelen edebiyatçıları, "Şiir Kinde'de başladı ve Kinde'de son buldu" sözüyle İmruülkays'ı ve Remâdî'yi kastetmişlerdir (İbn Dihye el-Kelbî, s. 3).

Sarakusta'da (Saragossa) bulunduğu kısa bir sürgün dönemi dışında Kurtuba'da yaşayan Remâdî'nin hayatındaki üç önemli olay Ebû Ali el-Kālî'ye bağlılığı, Hâcib Ca'fer el-Mushafî'nin davasına sadakati ve Halve'ye olan aşkıdır. Küçük yaşta şiire ilgi duyan Remâdî âmâ şair ve edip Yahyâ b. Hüzeyl'den edebiyat ve şiir dersleri aldı. Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman tarafından 330 (942) yılında Bağdat'tan Endülüs'e davet edilen ve beraberinde Arap edebiyatıyla ilgili temel kaynakları ve ünlü şairlere ait birçok divanı da getiren Ebû Ali el-Kālî ile tanıştıktan sonra onun yanından hiç ayrılmadı ve kendisinden Kitâbü'n-Nevâdir'ini okudu. Kâlî'ye olan hayranlığını belirttiği, otuz beyti zamanımıza ulaşan (Seâlibî, II, 100) "Lâmiyye"sini nazmetti. Bu şiirindeki başarısından dolayı -daha önce İbn Hânî el-Endelüsî, İbn Derrâc ve Ebû Tâlib Abdülcebbâr'a verilmiş

olan- “Mağrib’in Mütenebbîsi” unvanıyla anıldı. Kurtuba’da bir süre ders okutan Remâdî’den Zünnûnî Emîri Erkam b. Abdurrahman ve başkaları ders okudu, Ebû Bekir Mus‘ab İbnü’l-Faradî kendisinden bazı şiirlerini rivayet etti.

Endülüs Emevî halifeleri III. Abdurrahman, II. Hakem ve oğlu II. Hişâm döneminde yaşayan Remâdî, II. Hakem zamanında şöhrete kavuşarak sarayın en büyük şairi oldu. II. Hişâm’ın da önde gelen şairlerindendi. Ancak II. Hakem’in yönetimini beğenmeyen şiirler yazdığı, onu tahttan indirme ve İspanyol asıllı annesi Subh’a karşı tam bir teslimiyet içinde bulunan zayıf iradeli oğlu Hişâm’ın tahta geçmesini önleme, yerine III. Abdurrahman’ın torunu Abdurrahman b. Ubeydullah’ı tahta geçirme komplosuna karıştığı için Emevî Başveziri İbn Ebû Âmir el-Mansûr tarafından Medînetüzzehrâ’da hapse atıldı (367/978). Hapishanede kötü muameleye mâruz kalan Remâdî, “Kāfiyye” ve “Lâmiyye” kasidelerini burada yazdığı gibi kuşların özelliklerini tasvir ettiği Kitâbü’ṭ-Ṭayr adlı divanını da bu sırada kaleme aldı, her kasidenin sonunda hapisten kurtulması için şefaatçi olmasını talep ettiği Veliaht II. Hişâm’ı öven mısralara yer verdi. Dostlarının araya girmesiyle hapisten çıkarılıp Sarakusta’ya sürgüne gönderilen Remâdî, şehrin valisi Abdurrahman b. Muhammed et-Tücîbî’ye “Mîmiyye” adlı kasidesini sundu. İbn Ebû Âmir el-Mansûr tarafından kimseyle görüşmemesi şartıyla Kurtuba’ya dönmesine izin verildi. Nihayet tamamen affedilen Remâdî, İbn Ebû Âmir’in maiyetine girmeyi başardı ve 375’te (985) Berşelûne’ye (Barcelona) karşı yapılan harekâta katıldı. Endülüs Emevî Devleti’nin yıkılmaya yüz tuttuğu dönemde sefil bir hayat süren Remâdî, V. (XI.) yüzyılın ilk yıllarında (403/1013 veya 413/1022) malî sıkıntılar içinde Kurtuba’da öldü.

Kurtuba’nın parfümeri ve ziynet eşyasının satıldığı, bu sebeple kadınların uğrak yeri olan aktarlar (İşbîliye) kapısından bir cuma günü geçerken gördüğü bir câriyeye âşık olan Remâdî onunla konuşma imkânı buldu ve adının Halve olduğunu öğrendi. Câriye aynı yerde her cuma görüşebileceklerini söylediği halde Remâdî onu bir daha göremedi. Platonik aşkını şiirlerine yansıtan Remâdî, Halve’nin Sarakusta’da bulunduğu haberini alınca oraya hareket etti ve şehrin valisine sunduğu methiyenin nesîb bölümünde Halve’ye olan aşkından söz etti. Vali, Halve’nin câriyelikten kurtulması için gerekli olan 300 altını Remâdî’ye verdi (Ahmed

Heykel, s. 299-300). Şairin Kurtuba'ya dönmesinden sonra unutulduğu anlaşılan bu aşk hikâyesi İbn Hazm'ın Ṭavḳu'l-ḥamâme'sinde, "Bir bakışta âşık olanlar bölümü"nde ilk sırada yer almış ve yaşanmış bir aşk hikâyesi olarak ayrıntılarıyla anlatılmıştır (s. 40-42). Remâdî'nin aşk hikâyesinin asıl şöhreti buradan kaynaklanmaktadır.

Döneminde Endülüs'ün en büyük şairlerinden sayılan Remâdî klasik temaların çoğunda eser vermiş, halk diline yakın bir yalınlıkta ve özensizliğe varan bir rahatlıkla kıssa üslûbunu andıran eserler ortaya koymuştur. En çok işlediği temalar medih, gazel ve tasvirle bazı siyasî hiciv ve eleştirilerdir. İbnü'l-Ebbâr, II. Hakem'in kardeşi Abdülazîz b. Abdülazîz'e methiye olarak yazılmış olan, bahçe ve çiçek tasvirleri içeren 100 beyitlik bir kasidesinden on mısra zikretmektedir (el-Ḥulletü's-siyerâʾ, I, 211-212). Nilüfer, şebboy gibi çiçekler, ayrıca deniz, gemi, gök, bulut, şimşek, gece ve yıldızlarla güvercin, at ve bazı tasvirlerinde genellikle İmruülkays b. Hucr, Zeyd el-Hayl gibi şairlerin motiflerini kullanmışsa da tasvirlerindeki bazı teşbihleri orijinal bulunmuştur. Özellikle Halve için yazdığı gazel ve nesîblerinde aşk ve göz yaşı temalarını işlemiştir. Onun için nazmettiği gazellerle hapisteyken kaleme aldığı kasideleri daha özgündür. Aynı dönemde yazdığı Kitâbü'ṭ-Ṭayr'ından günümüze yalnız doğanla ilgili bir kasidesi (Lâmiyye) ulaşmıştır. Endülüs'e has müveşşah türünde de eserler veren Remâdî, bu türün ilk ustalarından İbn Abdürabbih'ten sonra ve Ubâde b. Mâüssemâ'dan önce müveşşah türüne bazı yenilikler getirmiş, "kufl"ler arasındaki kısa kıtalar olan "gusn"ları arttırmış, bunlarda halk dilini hatırlatan bir üslûp kullanmıştır. Bu sebeple İbn Senâülmülk, müveşşahlara dair olan Dârü't-tırâz'ında lafızlarının Remâdî tarzı olmasını iyi müveşşahın bir niteliği olarak saymıştır (İhsan Abbas, s. 229). Platonik aşkıyla ilgili gazellerinde müslümanların yönetimindeki İspanyollar'ın âyin ve kıyafetlerine dair verdiği bilgilerle siyasî eleştirileri tarihî açıdan önemli belgeler niteliğindedir. Remâdî'nin şiirlerinden çok azı zamanımıza ulaşmıştır ve bir divanının bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. Şiirlerinin bir kısmını Ebû Bekir İbnü'l-Faradî ve İbn Abdülber enNemerî rivayet etmiştir. Tarih, biyografi ve edebiyat kaynaklarında yer alan bazı şiirlerini Mâhir Züheyr Cerrâr Şiʿru'r-Remâdî Yûsuf b. Hârûn adıyla bir araya getirmiştir (Beyrut 1400/1980).

BİBLİYOGRAFYA

Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, II, 100, 114-117; İbn Hazm, Ṭavḳu'l-ḥamâme (nşr. Tâhir Ahmed el-Mekkî), Kahire 1405/1985, s. 40-42; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 346-349; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu'l-enfüs ve mesraḥu't-teʾennüs fî mülaḥi ehli'l-Endelüs (nşr. M. Ali Şevâbike), Beyrut 1403/1983, s. 311-321; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I/1, s. 308, 309, 322, 469; II/1, s. 141, 156, 377, 467, 468; III/1, s. 346, 347,

348; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 637-638; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XX, 62-65; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1993, s. 3-4; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Iryân), Kahire 1368/1949, s. 23-27, 31; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, I, 211-212, 279, 280; İbn Saîd el-Mağrîbî, ʿUnvânü'l-murḳıṣât ve'l-muṭribât, Kahire 1286, s. 57; a.mlf., el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1964, I, 392-394; Makkârî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 296; III, 71, 72, 75, 364-366, 441; IV, 35-40, 74; V, 601; Brockelmann, GAL, I, 318; Suppl., I, 478; Sezgin, GAS, II, 692-693; Ahmed Heykel, el-Edebü'l-Endelüsî, Kahire 1979, s. 283-302; Cevdet er-Rikâbî, Fi'l-Edebi'l-Endelüsî, Kahire 1980, s. 51, 91; Abdülalî el-Vedgīrî, Ebû ʿAlî el-Ḳālî ve es̠eruhû fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye ve'l-edebiyye bi'l-Endelüs, Rabat 1403/1983, s. 381-383; İhsan Abbas, Târîḫu'l-edebi'l-Endelüsî, Beyrut 1985, s. 205-222, ayrıca bk. tür.yer.; H. Pérès, eş-Şiʿrü'l-Endelüsî (trc. Tâhir Ahmed el-Mekkî), Kahire 1408/1988, s. 51, 72, 75, 154, 161, 197, 209, 358; a.mlf., "al-Ramādī", EI² (İng.), VIII, 419-420.

Musa Yıldız

REMEL

(الرمل)

Ardından sa‘y yapılan tavafların ilk üç şavtında yapılması sünnet olan hızlıca ve çalımlı yürüyüş

(bk. TAVAF).

REMEL

(الرمل)

Aruz sisteminde bir bahir adı.

Halîl b. Ahmed'in aruz sisteminde "müctelibe" denilen üçüncü dairedeki üç bahirden (hezec, recez, remel) üçüncüsü olup genel sıralamada sekizinci bahir olarak geçer. Tef'ileleri yedi harfli (sübâiyye) bahirlerdendir. İllet ve zihaf kaidelerinin uygulanmaması halinde dâiredeki nazarî şekli, iki hafif sebep ile (فَاْ+تُنْ) aralarındaki bir mecmû vetidden (عِلاْ) oluşan "fâilâtün" (فَاْعِلاْتُنْ) tef'ilesinin altı defa tekrarlanmasıyla meydana gelir. Cevherî'nin sıralamasına göre ise remel, "müfredât" denilen ve bir tek tef'ilenin belli sayılarda tekrarıyla oluşan bahirler arasında yer alır (Kitâbü ʿArûżi'l-varaḳa, s. 55). Halîl b. Ahmed bu bahri, remel kelimesinin "hasır örgüsü" anlamından hareketle birbiri üzerine muntazam bir şekilde yığılmış ince örgülere benzeterek remel diye isimlendirmiştir (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 270). Remel terimi, "fâilâtün" tef'ilelerinin ardarda sıralanışından doğan seri telaffuz sebebiyle kelimenin "hervele" (seri yürüyüş) anlamıyla da irtibatlandırılmıştır (Emîl Bedî' Ya'kūb, s. 88).

Ahfeş el-Evsat, Halîl b. Ahmed tarafından kesin kurallara bağlanmış vezinlerle izah edilemeyen şekillerden ve şiir tenkitçilerinin nazım kusurlarından bahsederken vezin bakımından beyitlerinin yapısı birbirine uymayan bütün zayıf şiirlere remel denildiğini ve bunun bir kusur sayıldığını kaydeder (Kitâbü'l-Ḳavâfî, s. 67). Aynı zamanda remel, nazım ve mûsikiyle alâkalı bir terim olup kadîm Araplar'ın "kasîd, recez, remel" diye adlandırdıkları, belirli konulara tahsis edilmiş olan nazım türlerinden biridir (a.g.e., s. 68). Bu anlamıyla remel, kasîd ve recez formları dışındaki bütün şiirler demek olup medîd, basît, vâfir, kâmil vb. bahirlerin meczû beyitleriyle söylenebilen, genellikle topluluk arasında inşad edilen, daha çok övgü, yergi ve fahra dair şiirlerdir. Remel hüzün, ferahlık, övünç, kahramanlık ve ağıt gibi duygusal konuları işlemeye elverişli ince ve zarif bir bahir olarak tanımlanır.

Aruza dair klasik kitaplarda ve bunlara muhteva bakımından bağlı kalan yeni eserlerde iki aruz ve beş darbdan oluşan remelin vezin grupları şöyledir: A) Tam beyit (her iki şatrda üçer cüz mevcut): I. aruz (mahzuf = son hafif sebep hazfedilmiş) ve 1. darb (sahih) ile: -˘- - / -˘- - / -˘- // -˘- - / -˘- - / - ˘- - (fâilâtün) I. aruz (mahzuf) ve 2. darb (mahzuf) ile: -˘- - / -˘- - / -˘- // -˘- - / -˘- - / - ˘- (fâilün)

I. aruz (mahzuf) ve 3. darb (maksur = son hafif sebebin sükûnu hazfedilmiş ve son harekeli harf sükûnlanmış olan şekil) ile: -˘- - / -˘- - / -˘- // -˘- - / -˘- - / - ˘ = (fâilân).

B) Meczû beyit (her iki şatrdan birer cüz eksilmiş), II. aruz (sahih) ve 4. darb (sahih) ile: -˘- - / -˘- - // -˘- - / -˘- - (fâilâtün). II. aruz (sahih) ve 5. darb (müsebbağ = sonu hafif sebep olan cüze, sâkin bir harf eklenmiş şekil) ile: -˘- - / -˘- - // -˘- - / -˘- = (fâilâtân). II. aruz (sahih) ve 6. darb (mahzuf) ile: -˘- - / -˘- - // -˘- - / -˘- (fâilün).

Haşiv, aruz ve darb cüzlerindeki bütün “fâilâtün”ler (-˘- -) ikinci sâkin harfin hazfiyle (habn) “feilâtün” (˘˘- -); son harfin sükûnunun hazfiyle (keff) “fâilâtü” (-˘-˘) ve şekl ile (habn + keff) “feilâtü” (˘˘- ˘) ve “fâilün” (-˘-), habn ile “feilün” (˘˘-) şekillerine dönüşebilir. Bu değişiklikler sırasında kısa hece ile biten bir tef‘ileyi kısa hece ile başlayan bir tef‘ile takip etmesi (muâkabet) câiz değildir.

Nazım tekniğinde sanatkârların yaptıkları yenilikleri de içeren bazı eserlerde remelin başka vezin grupları da yer alır. Celâl Hanefî’nin tesbit etmiş olduğu otuz yedi vezin grubu illet ve zihaf kaidelerinin uygulanmış şekilleriyle toplu olarak aşağıda verilmiştir (el-ʿArûż, s. 310-363):

¥˘- - / ¥˘- - /¥˘- - (¥˘-) //

¥˘- - (- -) / ¥˘- - / ¥˘- - (¥˘-) (-˘=) (fâilân)

- ˘- - / ¥ ˘- - (¥˘-) (-˘=) //

¥˘- - / ¥˘- - (¥˘-) (-˘=) (- -) (fa‘lün)

- - (˘-) (feal) /¥˘- - //

¥˘- - (˘-) / ¥˘- - (-˘-) (- -)

- - (-˘) (fa‘lü) /¥˘- - //

¥˘- - (˘-) / ¥˘- -

¥˘- - / ¥˘- - / ¥˘- - (-˘=) //

¥˘- - / ¥˘- - (-˘-) (- =) (fa‘lân)

¥˘- - / ¥˘- - //

-˘- (-˘=) / ¥˘- -

- ˘- - / ¥˘- - //

¥˘- -

İran şiirinde pek çok vezin türetilmiş olan remel bahrinin esas şekli bir beyitte "fâilâtün"ün (-˘- -) sekiz defa tekrarı ile elde edilmiştir. En çok kullanılan vezin şekilleri şunlardır:

¥˘- - / ¥˘- - / ¥˘- - / ¥˘- - (¥˘- =) (¥˘-) (¥˘=) (- - -) //

¥˘- - / ¥˘- - (¥˘-) (¥˘=) (- -) //

Tam ve meczû beyitlerin birer şatrları üzerinde önemli bir kısmı gösterilen bu değişikliklere ilâve olarak bütün "fâilâtün (feilâtün)"lerin (¥˘- -) yerine "fâilâtü (feilâtü)" (¥˘-˘) gelebilir. Remel, İslâmî İran şiirinde, eski örneklerinden itibaren görülen, Hâfız-ı Şîrâzî'nin ve Mevlânâ Celâled-dîn-i Rûmî'nin de en çok kullandığı bir bahir olmuştur. Cetveldeki son şekil özellikle mesnevilerde görülür. Ferîdüddin Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ı, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Nüh Sipihr'i, Refîî'nin Beşâretnâme'si, Câmî'nin Heft Evreng'i oluşturan mesnevilerinden Sübḥatü'l-ebrâr'ı belli başlı örneklerdir.

Türk şiirinde de birkaç özel vezin dışında İran şiirinde kullanılan remel vezin şekilleri geçerlidir. Bunun en belirgin örneği Kadı Burhâneddin'in tuyuğudur. Türk Çağatay edebiyatında da bu bahrin bazı nazım şekillerine rastlanır. Mesnevilerde kullanılan remel tarzına Türk şiirinde on birli hece vezniyle yazılan şiirlerde, muhtemelen Mevlânâ'nın etkisi dolayısıyla oldukça erken tarihlerde ve sıkça rastlanır. Mesnevi ve remel vezin sistemlerinin müşterek taraflarının varlığı Şeyyad Hamza'nın

Yûsuf u Züleyhâ'sı, Âşık Paşa'nın Garîbnâme'si, Ahmedî'nin İskendernâme'si, Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-necât'ı (mevlid) ile onun birçok nazîresi ve Lâmiî Çelebi'nin Vâmık u Azrâ'sı gibi mesnevilerde görülür. Yeni Türk edebiyatında da remel vezni önemini korumuş, özellikle Mehmed Âkif Ersoy ile Muallim Nâci'nin en çok kullandıkları bahir olmuştur. Âkif'in kıtaları, "Âsım"da yer alan hikâye üslûbundaki şiirleri ve İstiklâl Marşı remel bahriyle yazılmış en güzel şiir örnekleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. M. Hasan Bükâî), Kum 1414/1993, s. 328; Lisânü'l-ʿArab, "rml" md.; Ahfeş el-Evsat, Kitâbü'l-Ḳavâfî (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1390/1970, s. 67, 68; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 461-464; İbrâhim b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûżi'l-varaḳa (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke 1406/1985, s. 55, 80-81; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 270; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/ 1979, s. 121-134; İbnü'd-Demâmînî, el-ʿUyûnü'l-ġāmize ʿalâ ḫabâya'r-Râmize (nşr. Hassânî Hasan Abdullah), Kahire 1415/1994, s. 190-193; Safâ Hulûsî, Fennü't-taḳṭîʿi'ş-şiʿrî ve'l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 131-140; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 65; a.mlf., "Arûz", DİA, III, 428, 429-430; a.mlf., "Bahir", a.e., IV, 484; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1977-78, s. 309-370; Mahmûd Mustafa, Şerḥu Kitâbi Ehdâ sebîl ilâ ʿilmeyi'l-Ḫalîl (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1405/1985, s. 98-103; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü'ş-şuʿarâʾ, Halep

1410/1990, s. 57-63; Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fî ʿilmi’l-ʿarûż ve’l-ķāfiye ve fünûni’ş-şiʿr, Beyrut 1411/ 1991, s. 88-93; Halûk İpekten, Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul 1994, s. 199-227; Weil, “Arûz”, İA, I, 626, 628; G. Meredith-Owens, “ʿArūḍ”, EI² (İng.), I, 677.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

REMEL

(الرمل)

Türk mûsikisi usullerinden.

Türk mûsikisinin büyük usullerinden biri olup XV veya XVI. yüzyıldan beri kullanıldığı tahmin edilmektedir. Yirmi sekiz zamanlı olan remel usulü bir dört zaman, bir altı zaman, sonra yine bir dört zaman, tekrar bir altı zaman ve nihayet iki adet dört zamandan, diğer bir ifadeyle bir sofyan, bir yürük semâi, bir sofyan, bir yürük semâi ve iki sofyanın birbirine eklenmesinden meydana gelmiştir. Usulün notasyonda, usulü meydana getiren her küçük usulden sonra noktalı, yirmi sekizinci zaman sonunda ise düz bir veya iki ölçü çizgisiyle gösterilmesi gerekir. Remel usulü 28/4'lük ikinci ve 28/2'lik üçüncü mertebeleriyle kullanılmış, fakat 28/2'lik mertebesi daha fazla tercih edilmiştir. Erken klasik devirlerde remel usulü aşağıdaki şekilde olduğu gibi daha sade darblar ile kullanılmıştır.

Fakat zaman geçtikçe ve sosyal hayatta değişikliklerin meydana gelişiyle nağme yapısında görülen hareketlenmelerin de tesiriyle diğer büyük usullerde olduğu gibi zaman yapısı ve oluşturucu unsurlar aynı kalmak şartıyla remel usulünün vuruluşunda değişmeler meydana gelmiştir. Bu değişmeler usulün bazı uzun darplarının parçalara ayrılması yani velvelelendirilmesi suretiyle olmuştur. Günümüzde remel usulü aşağıdaki şekilde vurulmaktadır.

Peşrev ve bestelerde kullanılan remel usulünde 28/2'lik mertebenin gidiş bakımından ağır olacağı tabiidir. Bu sebeple bu mertebedeki usule "ağır remel" adı verilir. Ebûbekir Ağa'nın hüseynî makamında, "Cânım yerine geldi ki cânânımı gördüm", Na'lîzâde Ali Dede'nin şehnaz-bûselik makamında, "Bir devlet için çarha temennâdan usandık", Dilhayat Kalfa'nın eviç makamında, "Çok mu figānım ol gül-i zîbâhırâm için", Şeydâ Hâfız'ın rehâvî makamında, "Zannetme benim gibi sana bende bulursun", Kömürcüzâde Hâfız Mehmed Efendi'nin hüzzam makamında, "Aldım hayâl-i perçemin ey mâh dîdeme" mısralarıyla başlayan besteleri;

Arapzâde Abdurrahman Bâhir Efendi'nin isfahân-ı cedîd makamındaki peşrevi bu usulle ölçülmüş eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkik u Tahkik (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 71; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 116-121; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 760-764; Sadeddin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 346 (1978), s. 17.

İsmail Hakkı Özkan

REMİL

(الرمل)

Kum üzerine çizgiler çizerek bakılan bir fal çeşidi, kum falı.

Sözlükte “kumlu arazi” anlamına gelen reml kelimesi terim olarak “kaybolan bir şeyin yerini bulmak, merak edilen bir işin sonucunu öğrenmek amacıyla kum üzerine çizilen çizgilerle fal bakmak” demektir (remmâl “remilci”). Daha sonraları kum yerine kâğıt veya tahta kullanıldığı halde falın adı değişmemiştir. Literatürde daha çok hattü’r-reml şeklinde görülen ismin yanında darb ve tark kelimeleri de ona yakın anlamlarda geçer; Türkçe’de ise “remil atmak” / “remil dökmek” denilmektedir. Modern Batı dillerinde remil karşılığında kullanılan kelime (İng. geomancy; Fr. géomancie) Latince geomantiadan gelmektedir. İlk defa XII. yüzyılda Arapça’dan Latince’ye yapılan tercüme faaliyetinin sonucunda “ilmü’r-reml” karşılığı olarak İspanya’da kullanılmış ve oradan Batı dillerine geçmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de yer almayan remil kelimesine hadislerde hem sözlük hem terim anlamıyla rastlanır. Muâviye b. Hakem’in hattü’r-remli sorması üzerine Resûl-i Ekrem şu cevabı vermiştir: “Eskiden kum üzerine hat çizen bir nebî vardı. Kimin hattı onunkine uygun düşerse o isabet etmiş sayılır” (Müslim, “Selâm”, 121; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 23). İbn Abbas remilin kâhinler tarafından yapılan bir işlem olduğunu bildirmektedir (İbnü’l-Esîr, II, 47). Remilciler bu falın aslının Hz. Âdem, İdrîs, Lokmân, Yeremya, İşaya ve Daniel peygamberlere dayandığını söylemekte, dolayısıyla câiz olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre bu iddialarına delil gösterdikleri yukarıdaki hadiste sözü edilen nebî İdrîs peygamber, hattü’r-reml de onun mûcizesidir. Taşköprizâde, Kâtib Çelebi ve Sıddîk Hasan Han, anılan hadisin zâhirî mânasından remil yoluyla bazı bilgiler edinilebileceği anlaşılsa da aslında hadiste bunun kastedilmediğini, zira peygamberler dışında kimsenin mûcize gösteremeyeceğini, “kimin hattı onunkine uygun düşerse” ifadesinin de bunun imkânsızlığını ortaya koyduğunu belirtmiştir. İbn Haldûn da bu hadisin hattü’r-remlin meşruiyetine hiçbir şekilde delil olamayacağını,

çünkü anlaşıldığına göre kendisinden söz edilen nebîye hat çizdiği sırada vahiy geldiğini, hadiste de o kişinin hattının vahiyle teyit edilmiş olacağından isabetli sayılacağının ifade edildiği söylenmekte, ayrıca o nebînin bunu ümmetine tebliğ etmediği, kendine ait bir husus olduğu bildirilmektedir (Muḳaddime, I, 426-427). İbn Haldûn'a göre gaybın bilinmesi insan fıtratına ait bir yetenektir ve bu sanatın ehli olanlar gaybı öğrenmek için his ve bakışlarını söz konusu hat şekillerine teksif ettiklerinde kendilerinde bir istidlâl hali belirmekte, hareketlerinde fıtraten gaybı bilebilecek şekilde yaratılan kimselerdeki gibi bir durum görülmektedir (a.g.e., I, 428).

Kaynaklarda belirtildiğine göre Câhiliye döneminde bu fal şu şekilde uygulanmaktaydı: Fal baktırmak isteyen kişi remilciye ücretini peşin öder ve remil atmasını isterdi. Yanına bir çocuk alarak istek sahibiyle birlikte kumlu bir yere giden remilci kumlar üzerine hızlı hızlı birtakım çizgiler çizer, sonra o çizgileri ikişer ikişer silerken çocuk da tekerleme kabilinden bazı cümleleri tekrarlardı. Geriye çift çizginin kalması niyet edilen şeyin sonucunun iyi ve uğurlu, tek çizginin kalması ise kötü ve uğursuz olacağına işaret sayılırdı (İbnü'l-Esîr, II, 47; Hattâbî, V, 374; Cevâd Ali, VI, 783). Araplar arasında yaygın bir fal çeşidi olan remil zamanla diğer kültürlere de geçmiş, bu arada çizgileri Batlamyus astronomisindeki on iki burç ve dört vetede benzetilerek on altı hânelik şekillere dönüştürülüp yıldızların konumunda söz konusu edildiği gibi uğurlu ve uğursuz kabul edilen hatlarla belirlenmiştir. Sonra da bunların her biri maddî âlemdeki varlıklar sınıfından birine tahsis edilip ilm-i nücûma paralel ve benzer sonuçlar veren sözde bir ilim ortaya çıkarılmıştır. İbn Haldûn ilm-i nücûm ile remil arasındaki farkı -Batlamyus'a atfen- "ilm-i nücûm doğal varlıkların durumuna, remil ise sunî çizgilere ve tesadüflere dayanır" şeklinde ifade etmekte ve remilin doğruluğunu gösteren hiçbir verinin bulunmadığını kaydetmektedir. Ona göre ortaya remilciler çıkınca kendilerine astroloji hesapları zor gelen müneccimler yıldızların ve feleklerin konumunu gözlemlemekten vazgeçerek onun yerine hattü'r-remldeki hatları ve şekilleri benimseyip bunları feleklerdeki gibi on altı hâneye ayırmış, uğurlu, uğursuz ve mümteziç (karışık) biçiminde taksim etmiştir. İş bu şekilde basite indirgenince bazı kişiler bunu bir meslek haline getirip geçim vasıtası yapmış ve remilin kurallarını ortaya koyan bazı eserler yazmışlardır.

Remilde kehanet, remil atma sonucu elde edilen on altı satır ve dört temel şekilden hareketle gerçekleştirilir. Remil şekilleri aslında on altı adettir, diğer on iki tanesi ilk dördü oluşturan temel şekillerden çıkarılır. Her satır ya da hâne tek sayıdan oluşuyorsa nokta, çift sayıdan oluşuyorsa çizgi (iki nokta yerine) işaretiyle gösterilip alt alta dizildiğinde anlamları önceden belli olan remil şekilleri meydana gelir. Bu şekiller remilci tarafından bir definenin yerini tesbit etmekten bir hastanın durumunu, doğacak çocuğun cinsiyetini öğrenmek, ticarî bir teşebbüsün kâr ve zarar ihtimallerine kadar değişen çeşitli soruların her biri için farklı biçimde yorumlanır. Şekillerle ilgili değişik yorumlar dört unsur, maden, bitki, hayvan veya insana ait tabiatlara, gök cisimlerine, burçlara, yön, zaman veya cinsiyet durumlarına göre değişen farklı cetvellerden yararlanılarak ayrıntılı hale getirilebilir.

Ortaçağ'da bir ilim olarak kabul edilen remil o dönemden itibaren yaygın bir uygulama alanı bulmuştur. İbn Haldûn, Mısır'da bu işi yapmak amacıyla birçok dükkânın açıldığını bildirmektedir. Remil tarihinin bilinen iki ustası XIII. yüzyılda yaşamıştır. Bunlar, Kuzey Afrikalı bir Berberî olan Ebû Abdullah Muhammed b. Osman ez-Zenâtî ile Suriyeli yahut Mısırlı bir müellif olan Abdullah b. Mahfûf'tur. Ali Sâlih el-Asyûtî, Abdülfettâh Seyyid et-Tûhî gibi XII. yüzyılda yaşamış ünlü remmâllerin kitapları, günümüzde özellikle Kuzey Afrika ülkeleri kitap piyasasında alıcı bulmaktadır. Osmanlı döneminde XVI. yüzyıl divan şairlerinden Zâtî'nin önce Beyazıt Camii avlusunda, daha sonra İbrâhim Paşa Hamamı yakınında bir dükkânda remilcilik yaptığı bilinmektedir. Ancak Nâbî'nin Hayriyye'sinde dediği gibi remil ve astrolojiyle uğraşmanın çıkar yol olmadığına ve bundan sakınılması gerektiğine dair ahlâkî uyarılar da söz konusudur. Remil hakkında telif geleneği Türkçe yazılmış olanlar dahil olmak üzere XX. yüzyıl başlarına kadar devam etmiştir. Kâtib Çelebi ve Kannevcî remil hakkındaki eserlerin bir kısmını zikretmiştir. Başta Süleymaniye olmak üzere Türkiye kütüphanelerinde remille ilgili çok sayıda yazma eser bulunmaktadır. Avrupa'da ise remil hakkındaki Arapça eserlere XII-XVII. yüzyıllar arasında rastlanmaktadır. Aragon'da İspanyol mütercimi Santallalı Hugh remile dair Arapça bir risâlenin Latince telhisini hazırlayarak ilk adımı atmış, Cremonalı Gerard da Toledo'da bir başka risâleyi Latince'ye tercüme etmiştir. XVII. yüzyıldan sonra Avrupa'da remil falına olan ilgi azalmaya başlamış ve giderek unutulmaya yüz tutmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'e göre gaybı bilmek Allah'a ve O'nun bildirdiği peygamberlere mahsustur (Âl-i İmrân 3/179; el-Cin 72/ 26); dolayısıyla kesbî olarak gaybın bilinmesi mümkün değildir. İslâm dini Câhiliye döneminden kalma pek çok kehanet ve fal çeşidi gibi remili de yasaklamıştır. Buna rağmen insanlardaki gaybı bilme merakını ve istikbalde meydana gelecek olayları önceden öğrenme arzusunu istismar eden bazı kişiler diğer fal çeşitleri gibi remili de ısrarla sürdürmüş ve günümüze kadar gelmesine yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 47; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 874; Hattâbî, Meᶜâlimü's-sünen (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), V, 374; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 426-428; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saᶜâde, I, 360; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 912-913; Nâbî, Hayriyye (nşr. İskender Pala), İstanbul 1989, s. 105-106; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ᶜulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 304; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 783; Toufic Fahd, La divination arabe, Paris 1987, s. 196-204; a.mlf., "Khaṭṭ", EI² (İng.), IV, 1128-1130; Abdülfettâh et-Tûhî, el-Uṣûl ve'l-vüṣûl fî ᶜilmi'r-reml, Beyrut 1412/1992; İlyas Çelebi, İslâm İnancında Gayb Problemi, İstanbul 1996, s. 46-47; J. M. Greer, Earth Divination Earth Magic: A Practical Guide to Geomancy, Minnesota 1999, s. 3-5; E. Savage-Smith, "Geomancy", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, s. 53-55; a.mlf., "Geomancy in Islamic World", Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 361-363.

İlyas Çelebi

REMİZ

(الرمز)

Dolaylı anlatım biçimlerini ifade eden bir terim.

Sözlükte remz “işaret etmek, işaret suretiyle bir şey anlatmak; işaret, sembol, nişan, üstü kapalı anlatım” mânalarına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “rmz” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “rmz” md.). Kur’an’da bir yerde geçen remiz kelimesi (Âl-i İmrân 3/41) “dudak, baş veya elle işarette bulunmak” anlamındadır (Mâtürîdî, I, 300). İbn Reşîḳ el-Kayrevânî remzin gerçek mânasının “anlaşılmayacak derecede gizli söz, fısıltı” demek olduğunu ve “işaret” anlamının buradan doğduğunu söyler (el-ʿUmde, I, 521). Remiz belâgatta kinaye ve işaret türü olarak kullanıldığı gibi edebiyatta ima, telmih ve muamma türü çerçevesinde dolaylı anlatım ve iletişim biçimlerini ifade eden kapsamlı bir terimdir. Gerek İbn Reşîḳ gerekse Ebû Ali el-Hâtimî’nin, işareti “bir duygu ve düşünceyi ona mevzu olmayan başka lafızlarla ifade etmek” şeklinde telakki ettikleri anlaşılmaktadır. Bu mânada işaret kinayeyi hatırlatan bir kavram şeklinde görünüyorsa da ondan farklıdır (bk. KİNAYE). İbn Reşîḳ işaretin bir alt kategorisi saydığı remze örnek olarak şu dizeyi vermiştir: "عقلت لها من زوجها عدد الحصى / مع الصّبح أو مع جنح كلّ أصيل" (Diyet ödedim ona kocasının kan bedeli olarak çakıl taşı saymakla / Her sabah ya da her akşam üstü). Burada “çakıl taşlarını saymak” ifadesiyle, bu eyleme sebep olan “keder ve hüzne boğulmak” anlamına remzedilmiştir, çünkü üzülen kişi can sıkıntısından bu tür eylemlere başvurur. Kuzeybatı Afrikalı belâgat müellifleri de remzi muammanın bir alt kategorisi sayar. Sekkâkî ekolüne göre remiz kinayenin bir alt kademesi niteliğinde dolaylı anlatım türü olup bir şeyi kendisini değil alâkalısını zikrederek anlatma biçimidir. Bu çerçevede “geniş omuzlu” (güçlü), “küçük başlı” (kuş beyinli) ve “temiz uçkurlu” (iffetli) kinayeleri remze örnek olarak zikredilir (Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, s. 262-263). “Gündüzün iki ucunda ve geceye yakın saatlerde namaz kıl” âyetinde (Hûd 11/114) “gündüzün iki ucu” ile öğle ve ikindi, “geceye yakın saatler” ile de sabah, akşam ve yatsı olmak üzere beş vakit namaza remiz ve işaret edildiği belirtilir (Ahmed Matlûb, s. 499).

Sözlü ve Yazılı Remizler. İbn Vehb el-Kâtib el-Burhân adlı eserinde (s. 137-138) remzi “bilgi iletişiminde faydalanılan şifre dili” anlamında kullanmıştır. Bu ise mesajı başkalarından gizlemek amacıyla sadece konuşanla konuşulanın yahut gönderenle gönderilenin anlayacağı şekilde kelime veya onları oluşturacak harflerin her biri için kuşlarla diğer hayvanlar veya cansız nesnelerden bir ismin belirlenmesiyle olur. Şiî mezhebine mensup olan İbn Vehb Kur’an’da İslâm tarihinin büyük hadise ve inkılâpları, kraliyet ve hilâfetlerin süreleri ve çıkacak fitneler gibi önemli olaylara işaret eden remizlerin bulunduğunu, hurûf-ı mukattaalarla “ve’t-tîn, ve’z-zeytûn, ve’l-fecr” gibi yemin ifadelerinin birer remiz olduğunu belirtir; bu arada Hz. Ali’nin geleceğe dair birçok şeyi bildiğini ileri sürer. İbn Vehb anılan eserinde ve Ebû Hâtim er-Râzî Aʿlâmü’n-nübüvve adlı kitabında kadîm filozofların, hikmetin ehil olmayan ellere geçmesini önlemek amacıyla söz ve eserlerinde remiz dilini kullandıklarını, peygamberlerin geleneğine uyarak işârî mânalar taşıyan özlü sözler ve hikmetli deyişler ortaya koyduklarını, onların sözlerinden birçoğunun remiz, lugaz ve muamma türünden olduğunu, Eflâtun’un sözlerinin çoğunda sembolik anlatımın tercih edildiğini, Aristo’nun da örtülü bir dile başvurduğunu belirtir (a.g.e., s. 137; Kraus, s. 32-33, 48, 281). Aynı şekilde Hermetik külliyatta da hâkim üslûp semboliktir. İslâm’ın ilk asırlarında bu eserlerin rumuzları tercüme, şerh ve tefsir hareketleriyle çözülerek daha anlaşılır hale getirilmiştir. Bunun yanında İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Tufeyl gibi İslâm filozofları soyut felsefe konularını somut bir dille anlatmak ve anlaşılmalarını kolaylaştırmak için alegorik öykü tarzında ortaya koydukları bazı eserlerinde remzî üslûba başvurmuşlardır.

Fiilî Remiz. Bu yöntem iletişimde kelime ve sözlerin yerine eylem ve davranışların bazı anlamlar telmih eden birer remiz ve işaret olarak kullanılmasıdır. Özellikle diplomaside ve hediyeleşmelerde tarafların birbirine gönderdiği nesneler bazı anlamları simgeler. Ebû Hilâl el-Askerî şu anekdota yer verir: Anberoğulları’ndan bir kişi Hanzaleoğulları’na esir düşer. Esir, Hanzaleoğulları’nın kendi kabilesine baskın yapacağını anlayınca Anberoğulları’na bir hanzale (ebûcehil karpuzu), içi kum dolu ve içi diken dolu iki kese gönderilmesini sağlar. Bunlarla kum gibi çok ve silâhlı Hanzaleoğulları’nın baskın yapacağı mesajının verildiğini anlayan kabilesi hemen yurtlarını terkederek bir katliamdan kurtulur (Kitâbü’ş-

Ṣınâʿateyn, s. 407). İlk defa Hîre Kralı Nu‘mân b. Münzir'in huzurunda Sa‘d b. Mâlik'in asâları çarparak yaptığı hareketlerin bazı anlamlara (bir yerin kurak veya mümbit olması gibi) yorumlanmış ve "kar‘u'l-asâ" tabiri şiirlerde bu olayla bağlantılı bir anekdotu hatırlatan remiz-telmih şeklinde kullanılmıştır (Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî, s. 104-105). İbn Ebü's-Serh, Kitâbü'r-Rumûz adlı eserinde kadîm Araplar'a ait bazı davranışların onların bâtıl akîdelerinin sembolik anlatımı olduğunu açıklamaktadır. Kalkaşendî bu türü "yazıyla ilgisi olmayan remizler ve işaretler" başlığı altında ele almış, meânî ve beyân ehlinin bunlara "istiâre-i mekniyye" adını verdiğini, ayrıca "vahiy ve işaret" de denebileceğini söyleyerek diplomaside yaşanmış bir örneğe yer vermiştir: Kastilya Kralı XI. Alfonso (İntikamcı Alfonso) Mısır Memlük sultanı Muhammed b. Kalavun'a içinde bir kılıç, tüfek şeklinde bir elbise, tabuta benzeyen bir divan olan hediye paketi göndermiş ve bununla, "Seni bu kılıçla öldürür, bu giysiyle kefenler ve bu tabuta koyarım" demek istemiş,

İbn Kalavun da siyah bir ip ve bir taş yollayarak onun bağlanması veya taşlanması gereken bir köpek olduğunu anlatmıştır (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IX, 250). Yine Kalkaşendî şöyle bir olay nakleder: Timur ve askerlerinin Suriye beldelerini işgal ettiği sırada Halep Krallığı'ndan Memlük Sultanı Berkuk'a gönderilen bir mektupta beldelerde aslan, kaplan ve yılanlarla koca bir ejderi sürükleyen bir selin zuhur ettiği yazılmış, mektup bir süre gerçeğe hamledildikten sonra zamanla bununla Timur ve askerlerinin anlatıldığı görülebilmiştir (a.g.e., IX, 251).

Kısaltma Remizleri. Daha çok baştaki harflerden oluşturulan kısaltmalar şeklinde görülen bu remizler Ortaçağ'da bazı metinlerde kullanılmıştır. Ali b. Ebü'r-Ricâl astrolojideki kısaltmalara dair Kitâbü'r-Rumûz'u, Ali b. Muhammed el-Yûnînî de hadis ilmindeki kısaltmalar için aynı adı taşıyan bir eser yazmış, Muhammed b. Abdurrahman el-Ukberî, Mecmaʿu'l-aḳvâl fî meʿâni'l-ems̱âl'inde mesellerin alındığı kaynaklara dair otuz farklı kısaltma kullanmıştır. Başta kimya olmak üzere matematik, geometri, fizik, astronomi vb. ilimlerde eskiden beri kullanılan remizler genellikle terimlerin baş harflerinden oluşturulan kısaltmalardır.

İslâm'da ve Kur'an'da Remiz. İslâm literatüründe remiz "bir şeyin yerine geçen ve onu hatırlatan özel değere sahip somut alâmet, soyutu temsil eden

özel işaret ve gösterge, anlaşılması zor kavram, duygu ve düşüncelerin anlaşılmasını sağlayacak olan somut gösterge” gibi tanımlara konu olmuştur. Allah’ın görünmezliği ihtiyar etmesi ve dinî gerçeklerin çoğunun soyut değerler niteliğinde olması, onların anlatımında dinlere ve inançlara göre değişen sembollerden yararlanma zaruretini doğurmuştur. Zerdüştîlik’te ve büyücülükte ateş karşı konulmaz ilâhî bir gücün sembolü, Hinduizm’de inek sütü, eti, derisi, hatta dışkısıyla ilâhî lutfun simgesi olarak görülmüştür. Haç Hıristiyanlığın, hilâl İslâm’ın sembolü ve amblemi olarak kabul edilmiştir. Birçok nasta anılan nitelikleriyle Allah “kutsal melik” (el-melikü’l-kuddûs), insanlar O’nun kulları, Kâbe O’nun evi (Beytullah) olarak sembolize edilmiştir. Yine “arş” Selef âlimlerine göre Allah’ın tahtı, “arş üzerine istivâ” kelâmcılara göre yaratıp kenara çekilmeksizin idare, murakabe ve kontrolünün sürdüğünün simgesel dille anlatılmasıdır. Zemahşerî, Cenâb-ı Hakk’ın Kur’an’da yer alan vaadlerinde, “Umulur ki kurtulursunuz, belki kurtulursunuz, belki merhamet olunursunuz ...” şeklindeki ifadelere yer verilmesini O’nun bir kral gibi sembolize edilmesi olarak görmektedir; çünkü kralların vaadlerinde geçen “belki” sözü kesinlik bildirmektedir (el-Keşşâf, I, 213). Bunlar, soyut olan Allah’ın konumunun beşer aklına somut bir şekilde yerleştirilebilmesi için zorunlu olan sembollerdir. İslâm’da ev ve bina figürü (Buhârî, “Îmân”, 1-2) O’nun temel sembollerinden biridir. Allah’ın birliğine iman binanın çatısı; namaz, oruç, zekât ve hac binayı ayakta tutan dört sütunla sembolize edilmiştir (krş. Aclûnî, II, 36-37). Abdestte günah işlemeye elverişli organların yıkanmasıyla abdest günahlardan vazgeçmenin simgesel anlatımı olduğu gibi namaz da bütün varlık mertebelerinin dua ve tapınmalarını sembolize eden figürleri kendinde toplamıştır. Hacda yapılan ibadet şekillerine de sembolizm hâkimdir. Hac sırasında Hacerülesved’in öpülerek veya selâmlanarak tavafa başlanması Allah’la biat tazelemeyi, Kâbe’nin çevresinde tavaf edilmesi ilâhî kanunlara boyun eğmeyi sembolize eder. Yine sa‘y, hervele ve zemzem Hâcer olayını, anne sevgisini, Allah sevgisini ve ilâhî nusreti simgelemekte, Mina’da kurban kesmek Hz. İbrâhim’in oğlu İsmâil’i kurban etmesini, ilâhî emre teslimiyeti ve gerektiğinde Allah yolunda canını feda etmeyi anlatmakta, şeytan taşlamak da Hz. İbrâhim, Hâcer ve İsmâil’in şeytanın akıl çelmelerine uymamasını, onun vesvese ve kışkırtmalarına kapılmamalarını remzetmektedir.

Dinî gerçeklerin çoğu soyut değerler olduğundan anlatma ve anlama

güçlüğü söz konusudur. Bunların anlaşılır hale getirilmesi temsil, tahyil, mesel, teşbih, istiare, mecaz, kinaye gibi lisanî ve belâgī üslûplar yoluyla somut örneklere yani sembol diline başvurmakla mümkün olur. Ayrıca her zamana ve her kültür düzeyine hitap eder nitelikte olmak sembolik üslûba başvurmayı zorunlu kılar. Kur'an'daki müteşâbih âyetlere bu üslûbun hâkim olduğu söylenebilir. Kur'an mikro ve makro âlem sırlarını bu üslûpla anlatmıştır. Kur'an'da iman, küfür, şirk ve nifakın durumu ile mümin, kâfir, müşrik ve münafığın ruhî halleri ve amelleri gibi soyut gerçekler somut örnekler ve canlı anlatım üslûbuyla verilmiştir. "Işık" ve "karanlıklar" (nûr ve zulümât) simgesi Kur'an'da yer alan temel sembollerdendir. Işık iman ve hidayet, karanlıklar ise küfür, şirk ve dalâlettir. Münafığın hali karanlıklar içinde bocalayan, sağanağa tutulmuş kimsenin (el-Bakara 2/17-20) ve kalbi hasta olan (el-Bakara 2/ 10) kimsenin durumu ile, dışı düzgün, içi kof kereste (el-Münâfıkūn 63/4) figürü ile somutlaştırılmış, kâfirler de kalbi ve kulağı mühürlü, gözleri perdeli kimse figürleriyle (el-Bakara 2/7) temsil edilmiştir. Aynı şekilde yetim malı yemenin vebali (en-Nisâ 4/10), infakın sevabı (el-Bakara 2/261), riyakârlık (el-Bakara 2/264), Kur'an (Âl-i İmrân 3/103), hak ve batıl (er-Ra'd 13/17), kâfirin ameli (İbrâhîm 14/18), güzel söz (İbrâhîm 14/24-25), çirkin söz (İbrâhîm 14/ 26), yeminini bozan kimse (en-Nahl 16/92), müşrik (el-Hac 22/31), kâfirlerin hayal kırıklığıyla neticelenen amelleri (en-Nûr 24/ 39), Hz. Peygamber (el-Ahzâb 33/46), gıybet (el-Hucurât 49/12), Tevrat'ın gereğini yerine getirmeyenler (el-Cum'a 62/5) ve İslâm dini (es-Sâf 61/8) sembolik bir anlatımla dile getirilmiştir. Kur'an, soyut kavramları anlatmak için kullandığı sembolik figürleri ilk muhataplarının yakından tanıdığı nesne ve olgulardan seçmek suretiyle onların daha iyi kavramasını sağlamayı hedeflemiştir. Kur'an'da hurma lifi, hurma çekirdeğindeki hücre oyuğu (en-Nisâ 4/49, 124), hurma çekirdeği üzerindeki ince şeffaf zar (Fâtır 35/13), havada uçuşan ve ancak güneş ışığında görülebilen zerre (ez-Zilzâl 99/7-8), devenin (veya halatın) iğne deliğinden geçmesi (el-A'râf 7/40) gibi alegorik ifadelerde de (istiareler) sembolik anlatım gözlenmektedir.

Bazı müfessirler, Kur'an'da soyut gerçeklerin çarpıcı biçimde anlatılması için tarihî hakikati söz konusu olmayan sembolik ve alegorik hikâyelerin bulunduğunu ifade etmiş, onları temsil, mesel, kinaye ve târiz gibi belâgat türleriyle nitelemiştir. "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik, fakat onlar bunu yüklenmekten çekindiler ve sorumluluğundan korktular,

insan ise onu yüklendi" meâlindeki âyet (el-Ahzâb 33/72) emanetin taşınamaz oluşunun, sorumluluğunun büyüklüğünün temsil ve tasviri olup gerçekte böyle bir arzetme ve çekinip korkma söz konusu değildir (Zemahşerî, V, 102-103). "Kıyamet gününde bütün yeryüzü O'nun avucunun içinde olacak, gökler de sağ eliyle dürülmüş hale gelecektir" âyeti (ez-Zümer 39/ 67) ilâhî azamet ve kudretin temsili olup Allah'ın onu avuçlaması ve dürmesi düşünülemez. Yine, "O gün cehenneme 'doldun mu?' deriz, o da 'daha var mı?' der" meâlindeki âyette (Kāf 50/30) zâhirî mâna değil cehennemin son derece geniş olduğunun hedeflendiği ifade edilmiştir (a.g.e., V, 601-602). Aynı bakış açısı naslarda Allah'a nisbet edilen ve "el, göz, yukarıdan aşağıya inme, gelme" gibi yaratılmışlık

özelliği taşıyan ifadeler için de söz konusudur (bk. SIFAT; TENZİH).

Remziyye (Sembolizm). XIX. yüzyılın sonlarında, gerçekçilik akımının etkisiyle oluşan parnasizm hareketine tepki olarak Fransa'da doğan bir sanat akımı olup önce şiirde, sonra edebiyatın diğer dallarında ve diğer sanatlarda özellikle resimde ortaya çıkmıştır. Fransız şairi Jean Moreas, 1886'da Le Figaro gazetesinde yayımladığı "sembolizmin manifestosu" yazısıyla akımın adını ve esaslarını ilk defa ortaya koymuştur. Akımın doğmasında Charles Baudelaire, Paul Verlaine'nin şiir ve düşünceleri etkili olmuştur. Bu akıma göre şiir gerçeği değil onun insanda bıraktığı izleri ve etkiyi dile getirmelidir, çünkü insan evreni ve eşyayı olduğu gibi değil duyduğu ve hayal ettiği gibi yansıtır. Bu sebeple açık anlatım nesrin işidir. Şiir engin anlam ve çağrışımlar içeren muamma denizi gibi örtülü olmalıdır. Bu da kelime ve ifadelerin sözlük anlamlarının ötesinde sembolik mânalar çağrıştıracak şekilde kullanılmasıyla mümkün olmaktadır.

Arap edebiyatında remziyyenin kökleri Beşşâr b. Bürd, Mütenebbî ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî'ye kadar uzanır. Bunların bazı şiirleri açık ve gerçekçi çizgide olmayıp sembolik anlamlar içerir. Çağdaş Arap şiirinde sembolizm Batı sembolizminin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Eserlerinde klasisizm, romantizm ve sembolizmi birleştiren Cibrân Halîl Cibrân, Lübnanlı tabip ve şair Edîb Mazhar ve üç divan sahibi Yûsuf Gassûb, İlyâ Ebû Mâdî, Saîd Akl, Nizâr el-Kabbânî, Bişr Fâris, Salâh Lebkî, Salâh el-Esîr, Yûsuf el-Hal, Ali Mahmûd Tâhâ, Sâlih Cevdet modern Arap şiirinde sembolizmin başlıca temsilcileridir. Sembolizmin tesiriyle modern şiir ve serbest şiir hareketine

geçenler arasında Nâzik el-Melâike, Bedr Şâkir es-Seyyâb, Salâh Abdüssabûr, Bülend el-Haydarî, Abdülvehhâb el-Beyyâtî, Halîl Hûrî görülür.

Türk edebiyatında remiz "telvîhât" başlığı altında incelenmiş ve bir sözü açıktan söylemek yerine onu hatırlatan başka ifadeler kullanarak meramı ifade etme biçimi olarak görülmüştür. Şiirde bir kelimenin yakın anlamı yerine herkes tarafından bilinen uzak anlamının çağrıştırılarak gizli bir dil veya anlam oluşturulması remiz sanatını doğurur. Tâhirülmevlevî buna, "Bir kısa bir uzun âdemle tarîkdaş oldum / Ârif anlar ki bu yolda nelere dûş oldum" beytini örnek vermektedir ki (Edebiyat Lügatı, s. 161) burada kısadan maksat fitneci, uzundan maksat ahmaktır. Remizde ortaya konan anlam ilişkisi, toplumun tarih hâfızasında veya gelenekte özel bir anlam kazanmış olan kelimelere dayanır ve duygu ile düşüncenin anlatımında çağrışım veya benzerlik yoluyla zikredilir. Daha ziyade soyut varlıkları bir gerçekten hareketle somut olanlarla karşılama imkânı sağlar. Divan ve tekke şiiri bu tür remizler bakımından hayli zengin bir mazmun dağarcığına sahiptir (söz = şarap veya âb-ı hayât, sevgili = sultan, dudak = gonca, gül ile bülbül = sevilen ile seven vb.). Kinayeli sözlerde remizler sıkça yer alır (tilki = kurnaz, kaz = ahmak vb.), bu sebeple remiz için "gerçek anlamdan kinâî mânaya geçgi vasıtaları az ve işaret ettiği anlama delâleti gizli olan kinaye" de denilmiştir.

Türk kültüründe ebced rakamlarının toplamıyla ifade edilen kelimeler (özellikle küfür ve hiciv sözleri), Arap alfabesindeki bazı harflerin yazılış şekilleriyle ima edilen düşünceler (meselâ "âdem" kelimesinin yazılışında yer alan elif harfinin düz bir çizgi olarak kıyamı, boyu ikiye bükülmüş birini andıran dal harfinin rükûu ve dertop olmuş bir insanı andıran mîm harfinin secde halini ifade etmekle âdem olabilmek için namazın şart oluşuna işaret ettikleri düşünülür), hatta yapay bir dil olarak ortaya çıkan Bâlibîlen dilindeki sesler de birer remiz unsuru olarak gösterilebilir. Remzin bir edebiyat sanatı şeklinde kullanılması hayli yaygındır. Fuzûlî'nin, "Şu gamlar kim benim vardır baîrin başına konsa / Çıkar kâfir cehennemden güler ehl-i azâb oynar (Benim çektiğim şu gamlar eğer bir devenin başına konulsaydı [deve o acıya dayanamaz, zayıflar, incelir ve nihayet iğne deliğinden geçecek derecelere gelirdi de] bu vesileyle kâfirler cehennemden çıkar, azap ehli sevinçten gülüp oynamaya başlardı]) beytinde, "Deve

iğnenin deliğinden geçmedikçe kâfirler cennete giremez” âyetinin (el-A‘râf 7/40) remiz yoluyla zikredilmesi remzin bir edebiyat sanatı olarak zarif bir örneğidir.

XIX. yüzyılda Fransa’da sembolizm adıyla ortaya çıkan sanat aslında “remzin bütün bir esere uygulanması” şeklinde tanımlanmaya müsaittir. Bu edebiyat akımı Türk edebiyatını da derinden etkilemiş ve özellikle duygusal hayatın açıklanmasında şair ve yazarlara yeni imkânlar sunmuştur. Simgelerle yüklü bir dilin örtülü imalarıyla bazı kişisel izlenimler, ruh halleri, sezgiler, karmaşık düşünceler ve özellikle soyutla somut arasındaki bağlantının daha kolay anlatılmasına kapı aralayan sembolizm Türk edebiyatında Cenab Şahabeddin, Ahmed Hâşim, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Ahmet Muhip Dıranas gibi şairler tarafından benimsenip uygulanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü’s-Serh, Kitâbü’r-Rumûz (nşr. S. M. Hüseyin, MMLADm., IX [1931] içinde), s. 641-642, 644-646; İbn Vehb, el-Burhân fî vücûhi’l-beyân (nşr. Ahmed Matlûb - Hadîce el-Hadîsî), Bağdad 1387/1967, s. 137-138; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 300; Hâtimî, Ḥilyetü’l-muḥâḍara (nşr. Ca‘fer el-Kettânî), Bağdad 1979, I, 139; İbn Vahşiyye, Şevḳu’l-müstehâm fî maʿrifeti rumûzi’l-aḳlâm (nşr. J. F. von Hammer-Purgstall), London 1806, s. 91-92; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. M. Müfîd Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 407; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 519-521; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü’l-iʿcâz (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1372, s. 237; Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî, el-Münteḫab min kinâyâti’l-üdebâʾ ve işârâti’l-büleġāʾ, Beyrut 1405/1984, s. 94-110; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 213; V, 102-103, 601-602; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/ 1983, s. 411-412; Muhammed b. Abdülazîz el-İdrîsî, Envâru ʿulüvvi’l-ecrâm fi’l-keşf ʿan esrâri’l-ehrâm (nşr. U. Haarmann), Beyrouth 1991, s. 36, 61, 141; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, IX, 249-251; Ebû Muhammed Kāsım es-

Sicilmâsî, el-Menzeʿu'l-bedîʿ fî tecnîsi esâlîbi'l-bedîʿ (nşr. Allâl el-Gāzî), Rabat 1401/1980, s. 269; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ (nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed), Dımaşk 1422/2001, II, 36-37; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1308, s. 378-379; P. Kraus, Jābir İbn Ḥayyān, Le Caire 1942, s. 32-33, 48, 274, 281; M. Ahmed Halefullah, el-Fennü'l-ḳaṣaṣî fi'l-Ḳurʾân, Kahire 1950, s. 175; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 161; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü'l-beyân, Kahire 1408/1987, s. 262-263; Muhammed Hamidullah, "İslâm'da Sembolik Anlatım" (trc. Sadık Kılıç), İslâm'da Sembolik Dil, İstanbul 1995, s. 217-231; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 498-499; Bahaeddin Sağlam, Kur'an'ın Evrenselliği: Kur'an Sembollerinin Dili, İstanbul 1997, s. 321-322; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 133; A. J. Arberry, "Two Rare Manuscripts", JAL, I (1970), s. 109-110; W. P. Heinrichs, "Ramz", EI² (Fr.), VIII, 440-442; İlhan Kutluer - Hasan Kâtipoğlu, "Hay b. Yakzân", DİA, XVI, 551, 552; Mahmut Erol Kılıç, "Hermes", a.e., XVII, 29.

İsmail Durmuş

TASAVVUF.

İlk sûfîler remiz kelimesini "bir mânayı, bir düşünce ve duyguyu üstü kapalı bir şekilde ifade etme" anlamına gelen işaret terimiyle eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Remzi işaret ve ima ile birlikte fark gözeterek bir tasavvuf terimine dönüştüren ilk sûfî olan Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) remzi "sözün zâhirinin altında yatan, ehlinden başkasının anlayamadığı gizli mâna" şeklinde tanımlar.

Serrâc'ın bu tanımı, "anlamı latif olduğundan lafız ve ibare ile açıklanması konuşan tarafından gizli tutulan şey" şeklinde tarif ettiği işaret kavramından farklıdır. Serrâc bu bağlamda Ebû Ali er-Rûzbârî'nin, "Bizim ilmimiz işaret ilmidir, söze dönüşürse gizli kalır" cümlesini nakleder. İşarette bâtınî mânanın ibareler söz konusu olmaksızın mutlak bir gizliliği mevcutken remizde gizli mânanın sözle bir şekilde açıklanması, ehil olan ve olmayana aktarılması söz konusudur. Yakın anlamlı başka bir kavram olan ima ise "dilde ifade etme veya etmemeyle değil gaybet halinin bir neticesi olarak beden organlarının hareket ettirilmesiyle işarette bulunma" anlamı taşır.

Serrâc'ın izinden giden Rûzbihân-ı Baklî işaret, ima ve remze kinaye terimini de eklemiş ve bu kavramların müşahede ehlinin makamları olduğunu söylemiştir. Ona göre işaret ve kinaye birbirine yakın kavramlar olmakla birlikte kinayede telvîh (uzun ilişkiler zinciri kurma) daha fazladır. İşaret makamında gaybet halinin yoğunluğundan, müşahede sahibi ilâhî sırdan oldukça kapalı ifadelerle haber verir (ayrıca bk. İŞARET). Zira Allah ile müşahede sahibinin kalbi son mertebede ilâhî muhabbetle kaplanınca müşahedesinde idrak ettiği ilâhî hakikati ancak üçüncü şahıs zamirlerini kullanarak dile getirebilmektedir. Çünkü o, ikiliğin kalktığı mutlak tenzih mertebesinden konuşmaktadır. Kinayede ise tevhidde teşbihi çağrıştıracak ifadeler kullanılır. Ancak bu ifadeler ilâhî sırrın kendisini ele vermez, sadece müşahede makamına ulaşmak isteyenlere dolaylı biçimde yol gösterir. Bu durumda müşahede edilen bir yandan pek bilinmeyen lafızlarla ifade edilirken öte yandan gizliliğini muhafaza eder. İma ise gayb sırrının müşahede ehlinin bütün organlarını kaplaması sonucu organların Hakk'a yönelik olarak hareket ettirilmesidir. Baklî'ye göre remizde işaret, kinaye ve imaya nazaran dilde tam açıklık, mânada tam gizlilik vardır. Lafız ile mâna arasındaki bu zıtlığın giderilmesi lafzın remzedilmesiyle gerçekleştirilir. Remiz bu anlamda bir semboldür. Müşahede sahibi sûfî, remiz makamında ilâhî sıfat ve fiillerden tecelli eden hakikatleri ilham vasıtasıyla sembolik ifadelere büründürür. İfadelerin ilâhî hakikatlere yönelik alâka zinciri kinayeden farklı olarak oldukça kısadır. Gaybî bilgi lafızlarda hikmetler şeklinde ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle gayb ve melekût sırları remizlerle ifade edilir. Fakat remizlerin gerçek ve gizli mânasını, ancak gayb bilgisini elde etmek için gaybet halini tecrübe etmiş ve halinin semeresi olarak kendisine mârifet verilmiş kimseler anlar (Baklî, s. 163-165).

Hücvîrî, sûfîlerin remizli ifadeler kullanmalarının sebebini kendi aralarında ilâhî sırların anlaşılmasını kolaylaştırmak ve onları tasavvuf ehli olmayan kimselerden gizlemek olarak açıklar (Keşfü'l-mahcûb, s. 517). Kuşeyrî, sûfîlerin böyle bir maksat gütmelerinin arkasındaki sebebi üç şekilde değerlendirir: İlki, sûfîlerin sahip oldukları hakikat ve mârifetlerin akıl yoluyla değil sülûk ile elde edilmiş olmasıdır. İkincisi zâhir ulemâsından gelecek eleştirilerden sakınmaktır. Üçüncüsü sâliklere yol göstermek amacıyla sırları bir şekilde açıklamaktır (Risâle, s. 179). Hücvîrî ve Kuşeyrî'ye göre sûfîlerin dili remzî bir dildir. İsmâil Ankaravî, tasavvufî remiz ve terimlerin Hallâc-ı Mansûr'un katledilmesinden sonra oluştuğunu

söyler. Sûfîler bu hadiseden ibret alıp sırları remiz ve kavramlarla gizleyerek kendilerine yöneltilecek eleştirileri önlemeye çalışmışlardır. Sülemî ve Gazzâlî remzi “lafzın delâlet ettiği bâtınî mâna” şeklinde tarif etmiştir. Sûfî lafızlarının remzî mânası zâhir-bâtın ikiliğiyle açıklanabilir. Nitekim Kur’an ve Sünnet’te geçen bazı ifadeler gibi tasavvufî remizlerin de zâhir ve bâtını vardır. Remizlerin zâhiri lafız, bâtını remzedilen mânadır. Lafızla remiz arasındaki zıtlık şeriat-hakikat ilişkisinde de görülür. Bu zıtlık bâtın ilmine sahip sûfînin işârî te’viliyle gerçekleşir (Gazzâlî, s. 40; İzzeddin İbn Gānim, s. 5-20).

Muhyiddin İbnü’l-Arabî, hak olan varlıktan ilâhî isimlerin tecellisiyle çeşitli seviyelerde zuhur eden bütün mevcûdatı ilâhî remizler şeklinde müşahede eder. Varlık ve mârifet açısından ilâhî remizlerin remzedilen Hak ile ilişkilerini keşfeden muhtelif derecelerdeki sâlikleri “ehl-i rumûz” şeklinde adlandırır. İbnü’l-Arabî’ye göre remizler zâhir, remzedilen bâtındır. Ancak onun remizle remzedilen arasına koyduğu ayırım itibarîdir. Remizle remzedilen ya da bâtınla zâhir, mutlakla mukayyet, evvel ile âhir mârifet açısından cemolduğunda ayırım ortadan kalkar. Bu durumda remizler remzedilenin yansımalarıdır ya da remizle remzedilen bir olur. Diğer bir ifadeyle varlık hakikatine delâlet eden varlığın remizleri kapalı, sınırlı anlamlarını yitirerek gerçek ve sonsuz anlamlarına kavuşur. Dolayısıyla remiz ve işaretler zâhir bir kapalılık ifade ederken varlığın çeşitli seviyelerine delâlet etmesi açısından tam bir açıklığa sahiptir. Bu mâna açıklığı çerçevesinde ibareye yaklaşılacak olursa ibarenin zâhirî anlamı aynı zamanda bâtınî / remzî anlamını doğrudan dışa vuracak hale gelir. Ancak İbnü’l-Arabî’ye göre naslara bu seviyeden yaklaşmak ricâl-i rumûza aittir. Sıradan insan için remizle remzedilen arasındaki ilişki iki unsura dayanır: Birincisi mekânsal uzaklık, ikincisi illetten kaynaklanan uzaklıktır. Mekânsal uzaklık rab ile kul arasındaki mesafedir. Bu mesafeyi ses aşamadığından rab işaret ve remizlerle kula ulaşmıştır. İllet ise kulun varlığın kelimelerini işitmeye muktedir olmamasından kaynaklanan eksiklik veya sağırlıktır. Bu durumda ibare sağır için işe yaramayacak ve remizlere başvurulacaktır. Fakat mekânsal uzaklıkla illet uzaklığını ontolojik ve epistemolojik açıdan anlamak gerekir. İbnü’l-Arabî bu düşüncesinin Kur’an için de söz konusu olduğunu söyler. Kur’an’ı uzaklık ve beşerin mâlûl olmasından dolayı varlığın ve ulûhiyyetin hakikatlerine bir işaret, remiz, misaller bütünü şeklinde algılar. Keşf ve varlık ehli (ricâl-i rumûz) sıradan

insanın aksine Allah'a yakınlaşmayı gerçekleştirmiş kimselerdir. Onlar hem varlıktaki hem de Kur'an'daki Allah'ın kelâmını işitmeye engel bir illetle mâlûl olmaktan uzaktır. Onlar için Kur'an bir işaret ve remiz olmayıp bütün mâna imkânlarını anlamayı sağlayan bir ibaredir. İlâhî ibarenin varlığın muhtelif mertebelerine yönelik mâna delâletleri içermesi sebebiyle aynı zamanda işaret ve remizdir (el-Fütûḥât, II, 504). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṡnevî'nin girişindeki, "Benim sırrım kelâmımdan, feryâdımdan uzak değildir, onu görecek göz, işitecek kulak nerede?" beyti İbnü'l-Arabî'nin remiz-remzedilen ilişkisinde ileri sürdüğü düşünceyle paralellik gösterir.

Tasavvuf edebiyatı büyük ölçüde remiz ve mecazlarla örülü sembolik dile dayanır. İbnü'l-Fârız, Ferîdüddin Attâr, Abdurrahman-ı Câmî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi sûfî şairlerin şiirleri işaret ve remizlerle doludur. Sûfî şairlerin remizleri kullanması mizaç ve meşreplerine bağlıdır. Hakikat hakkındaki düşüncelerini beşerî aşkın güzellik ve coşturucu hayal sûretlerine büründürürler. Meselâ sevgilinin gül yanağı isim ve sıfatlarıyla tecelli eden ilâhî hüviyeti temsil eder. Onun siyah saçlarının büklümleri kesretle perdelenmiş vahdete ve "bir"e işaret eder. "Nefsinden kurtulman için şarap iç" denilirken, "İlâhî temaşanın cezbesi içerisinde maddî varlığını terket" anlamı kastedilir.

Sihir, cifr, vefk, tılsımâtı içeren havas ilimlerine dair eserlerde kısaltma remizleri (simge / şifre) yaygın biçimde kullanılmıştır. Bu konuda en tanınmış eserlerden biri olan Şemsü'l-maʿârif'in müellifi Ahmed b. Ali el-Bûnî sayı ve harflerin birer şifre olduğunu, bunların insan ve âlem üzerinde geometrik girift şekiller oluşturarak çeşitli ruhanî tesirler icra ettiğini anlatır. Harflerden müteşekkil Allah'ın isimleri de birer şifredir. Meselâ "el-mü'min" ismini günde 1132 defa tekrarlayan kimseyi Allah koleradan ve öldürülmekten muhafaza eder (Şemsü'l-maârif, s. 161).

Tasavvufî remizler yazılı ve sözlü metinlerden ibaret değildir. Tasavvufta âlemdeki canlı-donuk bütün unsurlar Allah'ın arz ve semâvâttaki sembolleri şeklinde kabul edilir. Meselâ Hacerülesved başta olmak üzere taşların önemi terimin remzî kullanımlarında kendini gösterir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî âşığı mâşukun sözlerini yankılayan mermer bir taşa benzetir. Daha önemlisi, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin, peygamberin âdeta ilâhî mesajın

kazındığı “hacer-i beht” (saf taş) olduğu fikridir. Anâsır-ı erbaanın (toprak, su, ateş, hava) tasavvufî düşüncede sembolik anlamları vardır. Meselâ toprak dişil gücün sembolüdür ve arındırıcı özelliğe sahiptir. Mevlânâ’nın, “Yeryüzü kadın, gökyüzü erkek gibidir” sözü buna işaret eder. Nur sûfî müelliflerin sıkça başvurduğu remizdir. Saf nur Allah’tır ve ilâhî isimler saf nurdan ortaya çıkan sembolik renkler (yedi asıl renk) şeklinde değerlendirilir (Schimmel, s. 19-56). Mavi renk kelime-i tevhidin nuruna, kırmızı (celâliye) “Allah” ism-i celâlinin nuruna, beyaz ism-i câmi‘ olan “hû” zamirinin nuruna, sarı “hak” isminin nuruna, yeşil “hay” isminin nuruna, siyah “kayyûm” isminin nuruna, renksizlik “kahhâr” isminin nuruna işaret eder. Tarikatların âdâb ve erkânında yoğun biçimde remizler kulanılmıştır. Yahyâ Âgâh’ın Mecmûatü’z-zarâif sandûkatü’l-maârif adlı eseri tarikat kıyafetlerindeki ve sûfî davranışlarındaki remzî mânaları derlemesi açısından önemlidir. Meselâ tarikat alâmetlerinden asâ ilâhî hikmeti, tac ruhânî iktidarı, kemer Allah’a bağlılığı, hırka mâsivâ-yı terketmeyi ve keşkül mânevî fakirliği simgeler.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lüma‘: İslâm Tasavvufu (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 330-331; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 179; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 517; Gazzâlî, Mişkâtü’l-envâr (nşr. Ebü’l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 40; Baklî, Meşrebü’l-ervâḥ (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 163-165; Ahmed b. Ali el-Bûnî, Şemsü’l-maârif (trc. Selahattin Alpay), İstanbul 1988, s. 161; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, Beyrut, ts., II, 504; İzzeddin İbn Gānim, Ḥallü’r-rumûz ve mefâtîḥu’l-künûz, Kahire 1961, s. 5-20; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Makāsıdü’l-aliyye fî şerhi’t-Tâiyye, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 654, vr. 15a-b; Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, Mecmûatü’z-Zarâif Sandûkatü’l-Maârif: Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm (haz. M. Serhan Tayşi - Ülker Aytekin), İstanbul 2002; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Felsefetü’t-teʾvîl: Dirâse fî teʾvîli’l-Ḳurʾân ʿinde Muḥyiddîn İbn ʿArabî, Beyrut 1996, s. 266-275; A. Schimmel, Tanrı’nın Yeryüzündeki İşâretleri (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 19-56; R. Bahar Akpınar, “Sufi Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir

Deneme”, Türkbilig, sy. 7, Ankara 2004, s. 13; A. Kynsh, “Ramz”, EI²
(İng.), VIII, 426; Süleyman Uludağ, “Ahmed el-Bûnî”, DİA, VI, 416.

Semih Ceyhan

REML

(bk. REMİL).

REMLE

(الرملة)

İsrail sınırları içinde bulunan tarihî bir Filistin şehri.

Kaynakların çoğunun verdiği bilgiye göre I. Velîd zamanında (705-715), Cündi-filistin valisi olan kardeşi Süleyman b. Abdülmelik tarafından Yafa Limanı'nı Kudüs'e bağlayan yolun içinden geçtiği Şefelah ovasında ve Kudüs'e yaklaşık 45 km. uzaklıkta kurulmuştur. Şehrin coğrafî mevkiinin seçilmesinde buranın denizle dağ arasında bulunmasının yanı sıra Filistin bölgesinin tam ortasında yer almasının da rolü vardır; nitekim kurulduğu tarihten itibaren Filistin'in idare merkezi olmuştur. Yeni merkezin Remle (kumlu yer) adıyla anılmasının sebebi arazinin kumlu yapısıdır. Süleyman b. Abdülmelik halife olunca kanalla 12 km. uzaklıktaki Ebûfutrus nehrinden su getirtmek, ayrıca bölgede çok sayıda kuyu açtırmak suretiyle şehrin çevresinde ziraatı geliştirmiştir. Remle kısa sürede önemli bir eyalet merkezi haline gelmiş, bu arada bazı isyanlara ve son halife II. Mervân'ın Abbâsî ordusunun karşısında yenildiği son savaşlardan birine (132/ 750) sahne olmuştur.

Abbâsîler'in ilk dönemlerinde Filistin ve Suriye eyaletinin merkezi olarak önemini koruyan ve Emevî taraftarı isyanlarla hilâfeti meşgul eden Remle 877'de Tolunoğulları'nın, 935'te İhşîdîler'in ve 969'da Fâtımîler'in eline geçti. İstahrî, IV. (X.) yüzyılda Remle'nin Filistin'in en büyük şehri olduğunu ve Kudüs'ün ikinci sırada yer aldığını belirtir (Mesâlik, s. 56). Makdisî ise burayı anlatırken manzarasının güzelliğinden, çevresindeki nefis meyve bahçelerinden, şirin mezraa ve köylerinden, İslâm diyarında camisinden daha güzelinin, mahallelerinden daha düzenlisinin, topraklarından daha bereketlisinin ve meyvelerinden daha lezzetlisinin bulunmadığından bahsetmekte, fakat bu övgülerin yanında yazın kum fırtınaları, kışın çamur deryaları içinde kaldığını söylemektedir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 164). IV. (X.) yüzyılda Remle'nin bir kalesi ve önlerinde köy pazarlarının kurulduğu on iki kapılı bir suru vardı; evleri taştan ve tuğladan yapılmıştı.

Remle XI. yüzyılda önceleri Fâtımîler'le Karmatîler, Fâtımîler'in şehrin idaresiyle görevlendirdikleri Cerrâhîler, daha sonra Fâtımîler'le Selçuklular arasında birkaç defa el değiştirmesinin ardından 1099'da Haçlılar tarafından zaptedildi ve ortasına

büyük bir kilise yapılarak başpiskoposluk haline getirildi. 438 (1047) yılında Remle'yi ziyaret eden Nâsır-ı Hüsrev burayı taştan yapılmış yüksek ve demir kapılı surlarla çevrili büyük bir şehir olarak tanıtır (Sefernâme, s. 29). Şerîf el-İdrîsî, VI. (XII.) yüzyılda Remle'nin güzelliğinden, çarşı ve pazarlarında ticarî hayatın canlılığından söz eder (Nüzhetü'l-müştâḳ, I, 356). 1165-1173 yılları arasında bölgeyi gezen yahudi seyyahı Tudelalı (Tutîle) Benjamin gezi notlarında Remle'nin eskiden büyük bir şehir olduğunu, taşların üzerindeki yazılardan hareketle şehrin surlarının yahudiler tarafından yapıldığını ve şehirde o günlerde 300 kadar yahudinin yaşadığını söyler (Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri, s. 54).

XI. yüzyılda gördüğü savaşlar dışında iki büyük deprem geçiren (1033, 1068) Remle zaman zaman harabeye dönmüş, 1187'de Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Haçlılar'dan geri alındıktan dört yıl sonra da yeniden onların eline geçmesinden endişe duyularak tahrip ettirilmiştir. O tarihten sonra önemini kaybeden ve yapılan anlaşmalar sırasında Haçlılar'da kalan şehir Şevval 664'te (Temmuz 1266) Memlük Sultanı I. Baybars tarafından tekrar fethedilip harap durumuna rağmen yine Filistin'in idare merkezi haline getirildi. Böylece yeniden eski önemine kavuşmuş oldu ve kısa sürede Süleyman b. Abdülmelik'in sarayı gibi eski binalar onarıldı, bir kısmı bugün de ayakta duran birçok bina yapılarak tekrar imar edildi. Yâkūt el-Hamevî VII. (XIII.) yüzyıl başlarında, Filistin'in en büyük şehirlerinden Remle'nin yıllarca müslümanların ordugâhı olduğunu, ancak şu anda harap vaziyette bulunduğunu kaydeder (Muʿcemü'l-büldân, III, 80). Ebü'l-Fidâ ise bir asır sonra Remle'nin hâlâ Filistin'in en büyük şehri olduğunu ve Kudüs'ün ikinci sırada yer aldığını söyler (Taḳvîmü'l-büldân, s. 227). 756'da (1355) Remle'yi ziyaret eden İbn Battûta şehirden benzer ifadelerle bahseder (er-Riḥle, s. 60). IX. (XV.) yüzyılda Halîl b. Şâhin camileri, medreseleri ve ziyaret yerleriyle güzel bir şehir olduğunu ve Hz. Yûsuf'un iki kardeşiyle Selmân-ı Fârisî dahil kırk sahâbînin burada medfun

bulunduğunu söyler (Zübdetü Keşfi'l-memâlik, s. 42). Aynı asırda Fransız Dükü Philippe le Bonn da burada daha sonra Fransa Kralı XIV. Louis'nin yenilettiği bir manastır yaptırdı (1420). Yavuz Sultan Selim'in Filistin'i almasından (1516) sonra Osmanlı hâkimiyetine giren Remle dört asır boyunca Osmanlı idaresinde kaldı. 1799 yılında Napolyon Suriye bölgesine saldırdığında Remle'yi karargâh olarak kullandı. 1917'de Filistin'i işgal eden İngilizler'in eline geçen Remle bir süre İngiliz manda yönetiminde kaldı (1920-1948). 11 Temmuz 1948'de İsrail ordusu tarafından işgal ve ilhak edildi. 2004 yılında 63.462 olan nüfusun büyük bir bölümünü müslüman Araplar teşkil etmekteydi. Remlî nisbesiyle anılan âlimlerin başında dört büyük fıkıhçı Ahmed b. Hüseyin, Şehâbeddin, Şemseddin ve Hayreddin b. Ahmed gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), I, 170; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 102; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 293; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 55-56, 65-66; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 164; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhab Tarzi), İstanbul 1994, s. 29-30; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), bk. İndeks; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 356, ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 164-165, 252; Tudela'lı Benjamin - Ratisbon'lu Petachia, Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri (trc. Nuh Arslantaş), İstanbul 2001, s. 54; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), III, 79-80; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, s. 227; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts., (Dâru Sâdır), s. 60; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlîk (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894 → Frankfurt 1993, s. 42, 46; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, Beyrut 1975, s. 268; K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Middlesex 1958, s. 103, 104, 108, 228-230, 232, 268, 271; Sâdık Ahmed Dâvûd Cevde, Medînetü'r-Remle münẕü neşʾetihâ ḥattâ ʿâm 492/1099, Beyrut 1986; M. Rosen-Ayalon, "The First Century of Ramla", Arabica, XLIII/1, Leiden 1996, s.

250-263; Riyâd Mustafa Ahmed Şâhin - İbrâhim Muhammed Abdüllatîf Abdullah, “Melekiyyetü’l-arâẓî ve’d-ḍarâ ͗ib fî medîneti’r-Remle (1281-1333/1864-1914) min ḫilâli sicillâti’l-meḥâkimi’ş-şer ͑ iyye”, el-Mecelletü’t-târîḫiyyetü’l-Mıṣriyye, XLIII, Kahire 1425/2005, s. 515-567; Michael Avi-Yonah, “Ramleh”, EJd., XIII, 1540; Shlomo Hasson, “Ramleh (Newtown)”, a.e., XIII, 1540-1541; E. Honigmann, “al-Ramla”, EI² (İng.), VIII, 423-424.

Sâmî es-Sakkår

REMLE bint EBÛ SÜFYÂN

(bk. ÜMMÜ HABÎBE bint EBÛ SÜFYÂN).

REMLÎ, Ahmed b. Hüseyin

(أحمد بن حسين الرملي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyn b. Hasen er-Remlî el-Makdisî (ö. 844/1441)

Şâfiî fakihi.

773 (1371-72) veya 775 yılında Filistin'in Remle şehrinde doğdu ve orada yetişti. Büyük dedelerinden Reslân'a (Arslan) nisbetle İbn Reslân olarak da anılır. Önceleri babasının manifatura dükkânında çalışırken daha sonra bu işi bırakıp medrese tahsiline başladı. Ahmed b. Halîl el-Alâî ve İbnü'z-Zerâtîtî diye tanınan Ömer b. Muhammed es-Sâlihî'den hadis, Şemseddin Muhammed b. İsmâil el-Kalkaşendî, Sirâceddin el-Bulkīnî ve İbnü'l-Hâim'den fıkıh dersleri aldı; İbnü'l-Hâim'den hesap ve ferâiz öğrendi. Celâleddin el-Bulkīnî, Şehâbeddin İbnü'n-Nâsıh, Muhammed el-Kırımî, Ebû Hüreyre İbnü'z-Zehebî, Cemâleddin İbn Zahîre, İbnü'l-Küveyk hadis dinlediği hocalarından bazılarıdır. Remlî fıkıhta derinleşti. Uzun süre Remle'de Hasekiye Medresesi'nde ders verdi. Daha sonra Kudüs'te inzivaya çekildi ve tasavvufa yöneldi. Muhammed el-Kırımî, Şehâbeddin İbnü'n-Nâsıh ve Ebû Bekir el-Mevsılî'den hırka giydi. İlmi yanında ibadete ve hayır işlerine düşkünlüğüyle tanınan Remlî, Remle ve Kudüs arasında gider gelir, hemen her yıl ribâtta, özellikle Tuz gölünün kenarında Yafa sınırında imar ettiği kalede kalırdı. Remle'de atalarının yaptırdığı bir mescidi yenileyip zâviye olarak kullandı ve burada ders okuttu, ayrıca büyük bir cami yaptırdı. Yafa'da da şehrin eski kesiminde onun adıyla anılan bir cami mevcuttur. Emîr Hüsâmeddin Hasan, Kudüs'te bir medrese inşa ettirip meşihatlığını kendisine vermek istediyse de kabul etmedi. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, Ahmed b. Abdurrahman el-Âmirî er-Remlî anılmaktadır. Makrîzî ve İbn Hacer el-Askalânî ile de mektuplaşmış, özellikle Sünen-i Ebû Dâvûd'un şerhinde İbn Hacer'den faydalanmıştır. Hayatının sonlarına doğru Kudüs'e yerleşen Remlî 22 Şâban 844 (16 Ocak 1441) tarihinde burada vefat etti. 14 Şâban'da (8 Ocak) öldüğü de kaydedilir.

Eserleri. 1. Şerḥu Süneni Ebî Dâvûd. Kaynaklarda on bir cilt olduğu belirtilen eser Sünen-i Ebû Dâvûd'un en hacimli

şerhlerinden biri olup çeşitli kütüphanelerde yazmaları vardır (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 439, I-IV; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 498, 501, 502, muhtelif ciltler; ayrıca bk. Sezgin, I, 151). Müellifin daha sonra ihtisar ettiği eserin bazı bölümleri Riyâd Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd'da doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1993-2002). 2. Ṣafvetü'z-Zübed fîmâ ʿaleyhi'l-muʿtemed. Kısaca ez-Zübed diye anılır (Bulak 1285; Kahire 1286, 1342; Bombay 1312; Mekke 1316; Cava 1318). Büyük ölçüde İbnü'l-Bârizî'nin ez-Zübed fi'l-fıḳh adlı eserine dayanılarak kaleme alınmış 1000 beyitlik (elfiyye) bir eserdir. Şâfiî fıkhını özlü biçimde ihtiva etmesi ve mutemet görüşleri esas alması sebebiyle bilhassa Hicaz, Mısır, Suriye ve Yemen'de büyük rağbet görmüş, öğrenciler tarafından ezberlenmiş, ikisi müellife ait olmak üzere çok sayıda şerhi yapılmıştır. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 2278) Şerḥu Ṣafveti'z-Zübed adıyla Remlî adına kayıtlı eser bunlardan biri olmalıdır. Birçok şerhinden başlıcaları şunlardır: Şehâbeddin er-Remlî, Fetḥu'r-raḥmân bi-şerḥi Zübedi İbn Reslân (Hidîviyye Ktp., nr. 1716, 6984, 16644; Ezher Ktp., nr. 7878/ 917; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2277); Şemseddin er-Remlî, Ġāyetü'l-beyân fî şerḥi Zübedi İbn Reslân (kenarında Ahmed b. Hicâzî el-Feşnî'nin aynı esere yazdığı Mevâhibü'ṣ-ṣamed fî ḥalli elfâẓi'z-Zübed adlı şerhle birlikte, I-II, Bulak 1291; Kahire 1305, 1379/1959; nşr. Hâlid Abdülfettâh Şibl, Beyrut 1991; nşr. Ahmed Abdüsselâm Şâhin, Beyrut 1414/1994; Feşnî'nin şerhi ayrı olarak da basılmıştır: Kahire 1311, 1357); Muhammed b. İbrâhim es-Safevî el-Irâkī, Fetḥu'ṣ-ṣamed bi-şerḥi Ṣafveti'z-Zübed (Ezher Ktp., nr. 8706/1013; krş. Brockelmann, GAL Suppl., II, 113); Muhammed b. Ali b. Muhsin el-Hubeyşî el-Übbî, Fetḥu'l-mennân şerḥu Zübedi İbn Reslân (nşr. Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, Beyrut 1409/1988); Muhammed b. Ahmed el-Ehdel, İfâdetü's-sâdeti'l-ʿumed bi-taḳrîri meʿânî naẓmi'z-Zübed (nşr. Muhammed Şâdî Mustafa Arbeş, Cidde 1426/2006). 3. Lemʿu'l-levâmiʿ fî tavżîḥi Cemʿi'l-cevâmiʿ. Tâceddin es-Sübkî'nin usûl-i fıkha dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 93). 4. Şerḥu Minhâci'l-vüṣûl. Beyzâvî'nin fıkıh usulüne dair eseri üzerine yazılmıştır (Brockelmann, GAL, I, 533). 5. Taʿlîḳa ʿalâ Elfiyye (İʿrâbü'l-Elfiyye). İbn Mâlik'in eserindeki bazı lafızlar açıklanmakta ve i'rabı yapılmaktadır

(Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1639). 6. Tehẕîbü'l-Eẕkâr. Nevevî'nin eseriyle ilgili bir çalışmadır (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1633; Nuruosmaniye Ktp., nr. 744; Brockelmann, GAL, II, 118). 7. Muḫtaṣarü'l-Minhâc. Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'i üzerine yazılan bu eseri Yahyâ b. Takıyyüddin el-Halebî el-Faradî şerhetmiştir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2019). 8. Taʿlîḳa (Ḥâşiye) ʿale'ş-Şifâ. Kādî İyâz'ın eseri üzerine yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 442, 443; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1583; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 631). 9. Şerḥu Mülḥati'l-iʿrâb. Harîrî'nin eseriyle ilgilidir (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3336; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1388).

Kaynaklarda ayrıca şu eserleri de anılmaktadır: Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye, Şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (başından "Kitâbü'l-Ḥacc"ın sonuna kadar), Şerḥu's-Sîreti'n-nebeviyye (Zeynüddin el-Irâkī'nin manzum eseri üzerine), Şerḥu eḥâdîs̱i İbn Ebî Hamza, Şerḥu Muḫtaṣari İbni'l-Ḥâcib, Şerḥu Minhâci'ṭ-ṭâlibîn, Şerḥu'l-Erbaʿîne'n-Neveviyye, Şerḥu'l-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr (eksik), Şerḥu'l-Behceti'l-Verdiyye (eksik), İḫtiṣâru Ravżati'ṭ-ṭâlibîn, Muḫtaṣaru Edebi'l-ḳāḍî (Gazzî'nin), Muḫtaṣaru Ḥayâti'l-ḥayevân (Demîrî'nin). Bunlardan başka bazı sûrelerle ilgili tefsirleri, Kur'an ilimlerine ve kıraatlere dair manzum çalışmaları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), IV/3, s. 1235; a.mlf., Dürerü'l-ʿuḳūdi'l-ferîde fî terâcimi'l-aʿyâni'l-müfîde (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1412/1992, II, 291-293; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 287-288; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü'ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1402/1982, s. 340-341; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 282-288, 296; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl (nşr. Mahmûd Avde el-Kaâbine), Amman 1420/1999, II, 275-278; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 36-40; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 596, 627; II, 1054, 1079, 1817, 1879; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), IX, 362-363; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Süleyman b. Sâlih el-Hizzî), Medine 1417/1997, s. 327; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 49-52; Muhammed b.

Ahmed b. Abdülbârî el-Ehdel, İfâdetü’s-sâdeti’l-ʿumed bi-taḳrîri meʿânî naẓmi’z-Zübed (nşr. M. Şâdî Mustafa Arbeş), Cidde 1426/ 2006, neşredenin girişi, s. 69-73; Fihristü’l-kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, III, 232, 246, 250; Serkîs, Muʿcem, I, 952-953; II, 1453; Brockelmann, GAL, I, 497, 533; II, 118; Suppl., I, 276, 631; II, 113, 741; Abdülganî ed-Dakr, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü’ş-Şâfiʿî, Dımaşk 1383/1963, s. 156, 163, 177, 206; Sezgin, GAS, I, 151; Esmâ el-Hımsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü’l-luġati’l-ʿArabiyye: el-Luġa, Dımaşk 1393/1973, s. 69-70; a.mlf., Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü’l-luġati’l-ʿArabiyye: en-Naḥv, Dımaşk 1393/ 1973, s. 98-99; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 2006, s. 212-213; “Aḥmed b. Ḥüseyin er-Remlî”, Mv.Fs., I, 96.

Ahmet Özel

REMLÎ, Hayreddin b. Ahmed

(خير الدين بن أحمد الرملي)

Hayruddîn b. Ahmed b. Alî el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkī er-Remlî (ö. 1081/1671)

Hanefî fakihi.

993 yılı Ramazan başlarında (Ağustos 1585) Filistin’in Remle şehrinde doğdu ve orada yetişti. Erken yaşlarda Mûsâ b. Hasan er-Remlî’den Kur’an ve Şâfiî fıkhı öğrendi. 1007’de (1598) Kahire’deki ağabeyi Abdünnebî’nin yanına giderek Ezher’de eğitimine devam etti. Burada bir süre daha Şâfiî fıkhı okuduktan sonra Hanefî mezhebine geçti ve bu mezhebin fıkhını öğrenmeye başladı. Aralarında Abdullah b. Muhammed en-Nahrîrî, Muhammed b. Muhammed el-Hânûtî, Ebû Bekir eş-Şinnâvî, Ahmed b. Emînüddin Muhammed b. Abdül‘âl, Ebü’n-Necâ Sâlim es-Senhûrî, Ebû Bekir b. İsmâil eş-Şenevânî, Süleyman b. Abdüddâim el-Bâbilî ve Abdurrahman el-Behnî’nin bulunduğu âlimlerden fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis, kıraat ve nahiv dersleri aldı. Ezher’de fetva vermeye başladı. 1013 yılının sonlarına doğru (1605 başları) Remle’ye döndü. Bir süre Gazze’de ikamet etti. Ömrünün sonuna kadar memleketinde öğretim ve fetva işleriyle meşgul oldu. Şöhreti kısa sürede birçok bölgede yayıldı ve fetvalarına rağbet arttı. Resmî bir görev almayan Remlî meyve yetiştiriciliğinden elde ettiği gelirle geçimini sağladı ve birçok mülkü oldu. Şam, Kudüs gibi şehirler başta olmak üzere çeşitli bölgelerden gelen çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Bunlar arasında Muhammed b. Kemâleddin b. Hamza ile oğlu Burhâneddin İbn Hamza, İbrâhim b. Abdurrahman el-Hıyârî, Yahyâ b. Muhammed eş-Şâvî el-Cezâirî, Ebû Sâlim el-Ayyâşî, Alâeddin el-Haskefî, Muhammed b. Hâfızüddin es-Sürûrî ve Îsâ b. Muhammed es-Seâlibî gibi önde gelen âlimler anılabilir. Tefsir, hadis ve özellikle fıkıh konusunda yetkin olduğu belirtilen ve fukaha tasnifinde kendisine “meselede müctehid” kategorisinde yer verilen Remlî yaşadığı dönemde Hanefîler’in en önde gelen âlimi kabul edilmiştir. İlmî kudretinin yanı sıra saygın kişiliğiyle dönemin hâkim ve yöneticileri üzerinde nüfuz sahibi olduğu nakledilmektedir. Remlî 27

Ramazan 1081 (7 Şubat 1671) tarihinde Remle'de vefat etti. Zengin kütüphanesindeki kitaplar daha sonra Akkâ Valisi Cezzâr Ahmed Paşa tarafından bu şehirde yaptırılan Ahmediyye Kütüphanesi'ne konmuştur.

Eserleri. 1. el-Fetâva'l-ƒayriyye*. Remlî'nin verdiği fetvaları oğlu Muhyiddin derleyerek kitap haline getirmeye başlamış, onun vefatı üzerine eser müellifin talebesi İbrâhim b. Süleyman el-Cînînî tarafından tamamlanmıştır (Bulak 1273, 1300; Kahire 1275-1276, 1310; İbn Âbidîn'in el-ʿUḳūdü'd-Dürriyye adlı eseriyle birlikte, İstanbul 1311, 1313). XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin değişik yörelerinde karşılaşılan meselelerle ilgili 2161 fetvayı ihtiva eden eser özellikle müellifin yaşadığı Filistin bölgesinde devrin din anlayışını, toplum yapısını ve sosyokültürel hayatın bazı yönlerini yansıtması açısından büyük öneme sahiptir. 2. Ḥâşiyetü'l-Baḥri'r-râʾiḳ. Zeynüddin İbn Nüceym'in eseriyle ilgili olup Muẓhirü'l-ḥakāʾiḳi'l-ḫafiyye mine'l-Baḥri'r-râʾiḳ adıyla da geçer (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 343). 3. Ḥâşiyetü'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (Nüzhetü'n-nevâẓır ʿale'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir). Zeynüddin İbn Nüceym'in eseri üzerine hâşiye olup oğlu Necmeddin tarafından tamamlanmıştır (İstanbul 1290, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin şerhi ve Nûreddin İbn Ganim'in hâşiyesiyle birlikte). 4. Ḥâşiyetü Câmiʿi'l-fuṣûleyn (el-Leʾâli'd-Dürriyye fi'l-fevâʾidi'l-Ḫayriyye). Bedreddin Simâvî'nin eserine yazdığı hâşiyedir (I-II, Kahire 1300; Bulak 1301). 5. Ḥâşiyetü'l-Bezzâziyye (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 1092). 6. Feyżü'r-râzıḳ ʿale'l-Baḥri'r-râʾiḳ. Zeynüddin İbn Nüceym'in eserine dair yaptığı muhtelif çalışmalardan biridir (Kayseri Râşid Efendi Ktp., Râşid Efendi, nr. 272). 7. Levâʾiḥu'l-envâr ʿalâ Mineḥi'l-Ġaffâr. Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî'nin kendi eseri Tenvîrü'l-ebṣâr'a yazdığı şerhin hâşiyesidir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1118, 1119; Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 405, Şehid Ali Paşa, nr. 760). 8. Dîvân (TSMK, Revan Köşkü, nr. 700).

Kaynaklarda Bedreddin el-Aynî'nin Remzü'l-ḥaḳāʾiḳ fî şerḥi Kenzi'd-deḳāʾiḳ adlı eserine de hâşiye yazdığı belirtilen Remlî bazı risâleler kaleme almıştır: el-Fevzü ve'l-ġunm fî mesʾeleti'ş-şeref mine'l-üm (Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik, nr. 1582), Risâle fi'l-Ḥıżır (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2787). Bazı risâleleri de Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 322) bir mecmua içinde bulunmaktadır: Meslekü'l-inṣâf fî

ʿademi'l-farḳ beyne mesʾeletey es-Sübkî ve'l-H̱aṣṣâf (vr. 244-267), Cevâbü Risâleti'ş-Şeyẖ Ṣâliḥ b. Muḥammed (vr. 267-280), Risâle fî cevâbi'l-esʾileti ʿan baʿżı'l-mesâʾili'l-fıḳhiyye (vr. 280-286), Risâle fî sûreti'l-ḥücceti'ş-şerʿiyye (vr. 286-292), Risâle fî beyâni'l-istisnâʾ fî ḳavlihî Teʿâlâ "lev kâne fîhimâ ..." (vr. 293-295), Risâle fi'l-cevâb ʿan mesʾeleti men ḳāle "in feʿale keẕâ ..." (vr. 295-297), Cevâbü suʾâli Şeyẖi'l-İslâm Yaḥyâ Efendi fî mesʾeleti'l-ḥilf (vr. 297-303).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, H̱ulâṣatü'l-es̱er, II, 134-139; Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, II, 368-369; C. Zeydân, Târîẖu âdâbi'l-luġati'l-ʿArabiyye, Kahire 1911, II, 359; Serkîs, Muʿcem, I, 951; Brockelmann, GAL, II, 408; Suppl., II, 432; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 19, 358; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 74, 375; Kehhâle,

Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 132; Müneccid, Muʿcem, I, 153, 729, 778, 953; İhsan Abbas, "H̱air ad-Dīn ar-Ramlī's, Fetava: A New Light on Life in Palestine in the Eleventh / Seventeenth Century", Die Islamische welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag (ed. U. Haarmann - P. Bachmann), Beirut 1979, s. 1-19; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 287; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, II, 176; Samir M. Seikaly, "Land Tenure in 17th Century Palestine: The Evidence From The al-Fatâwâ al-Khairiyya", Land Tenure and Social Transformation in the Middle East (ed. Tarif Khalidi), Beirut 1984, s. 397-408; Hayreddin Karaman, İslâm Hukukunda İctihad, Ankara 1985, s. 199; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 132; Fihrisü Mektebeti'l-Ezher: Fıḳhü'l-Ḥanefî, [baskı yeri ve tarihi yok], II, 217; Sabrina Joseph, "An Analysis of Khayr al-Din al-Ramli's Fatawa on Peasant Land Tenure in Seventeenth-Century Palestine", Arab Studies Journal, VI/2-VII/1, Washington 1999, s. 112-127; H. Gerber, "Rigidity Versus Opennes in Late Classical Islamic Law: The Case of the Seventeenth-Century Palestinian Muftî Khayr al-Din al-Ramlî", Islamic Law Society, V/2, Leiden 1998, s. 165-195.

Ali Pekcan

REMLÎ, Şehâbeddin

(شهاب الدين الرملي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî (ö. 957/1550)

Şâfiî fakihi.

Mısır'da Menûfiye'ye bağlı Minyetülattâr'a yakın Remle köyünden olup burası aynı adı taşıyan diğer yerlerden ayrılması için Remletülmenûfiyye (günümüzde Remletü Benhâ) diye anılır. Biyografisini veren öğrencisi Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, kendisinden övgüyle söz ederek Zekeriyyâ el-Ensârî'nin önde gelen talebelerinden ve devrinin tanınmış Şâfiî âlimlerinden olduğunu, Kahire'deki hemen bütün Şâfiî ulemâsının ondan veya talebelerinden ders aldığını, hocaları varken onun görüşlerine uyulduğunu belirtir. Şa'rânî, Remlî'nin, hocası Zekeriyyâ el-Ensârî'nin izniyle onun Şerḥu'r-Ravża ve Şerḥu'l-Verde adlı eserlerini gözden geçirip tashih ettiğini de yazar. Oğlundan ayırmak için Remlî el-Kebîr diye anılan Şehâbeddin er-Remlî, Ezher Camii ve Nâsıriyye Medresesi'nde ders verdi. Talebeleri arasında vefatından sonra kendi yerine öğretim halkasına oturan oğlu Şemseddin er-Remlî ile Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Hatîb eş-Şirbînî, İbn Hacer el-Heytemî, Necmeddin Muhammed b. Ahmed el-Gaytî, Nûreddin Ali b. Yahyâ ez-Ziyâdî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Gazzî, Nûreddin İbn Gānim el-Makdisî, Şemseddin el-Alkamî, Şemseddin el-Mahallî gibi âlimler bulunmaktadır. Muhsin el-Emîn tarafından verilen bilgiye göre kendisinden faydalanıp icâzet alanlardan biri de Şehîd-i Sânî diye bilinen Şiî âlimi Zeynüddin b. Ali el-Âmilî'dir. Buna karşılık Şehîd-i Sânî'nin Şemseddin er-Remlî'den ders aldığına dair Muhammed Ali Müderris'in kaydettiği mâlûmatın oğul Remlî'nin doğum tarihi yanında Şehîd-i Sânî'nin Kahire'ye 942 (1535) yılında geldiği göz önüne alındığında yanlış olduğu anlaşılır. Remlî 957 Cemâziyelâhiri başında (17 Haziran 1550) Kahire'de vefat etti. Kabri Meydânülkutn'da kendi adıyla anılan Câmiu'r-Remlî'nin içindedir (Ali Paşa Mübârek, IV, 246).

İlk kaynak olarak Şa'rânî ve ondan naklen Necmeddin el-Gazzî, Remlî'nin adını Şehâbeddin Ahmed, oğlunu da Şemseddin Muhammed b. Ahmed şeklinde kaydeder. Daha sonra Muhibbî, oğulu Muhammed b. Ahmed b. Hamza olarak zikredip dede adını Hamza diye verir. Ancak gerek kütüphane kataloglarında gerekse son dönem kaynaklarında Şehâbeddin er-Remlî'nin isim zinciri Ahmed b. Ahmed b. Hamza şeklinde verilerek dede adı Ahmed olarak zikredilmekte, baba ile oğlun eserleri de bazan diğerine nisbet edilmektedir. Birçok kütüphane kaydında isim zincirinin yukarıda anıldığı gibi verilmesi ilk biyografi kaynaklarının ihtisar amacıyla aradaki bir ismi almadıklarını akla getirmektedir. Ayrıca Gazzî, bir yerde Şehâbeddin er-Remlî'nin biyografisini verip diğer kaynaklarda olduğu gibi 957'de vefat ettiğini kaydeder (el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 119-120). Diğer bir yerde ise Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî adıyla başka bir Şâfiî fakihini anarak babasının arkadaşı ve Zekeriyyâ el-Ensârî'nin talebesi olduğunu, 970 (1563) yılı dolaylarında vefat ettiğini ve Şerḥu Manẓûmeti'l-Beyżâvî fi'n-nikâḥ, Şerḥu'z-Zübed, Risâle fî şürûṭi'l-imâme, Şerḥu Şürûṭi'l-vuḍûʾ gibi eserleri bulunduğunu söyler (a.g.e., III, 111; İbnü'l-İmâd, VIII, 359). İlki dışında bu eserler Şehâbeddin er-Remlî'ye de nisbet edildiği gibi hakkında başka bilgi bulunmayan ikinci biyografi sahibinin gerçekte başka bir kişi olup olmadığı, başka biriyse aynı künye ve isim zincirine nisbet edilen eserlerin kime ait olduğu hususu ayrıca araştırılmaya muhtaçtır. Bu eserlerin adını müellifin oğlunun el yazısından okuduğunu belirten Gazzî'nin Şemseddin er-Remlî'nin eserlerini sayarken bizzat onun el yazısından okuduğunu belirtmesi ve bunlar arasında babanın Şerḥu'z-Zübed, Şürûṭü'l-imâme adlı kitaplarını anması (Luṭfü's-semer, I, 80) iki şahsın aynı kişi olabileceğini düşündürmektedir. İsmâil Paşa da Zekeriyyâ el-Ensârî'nin talebesi olduğunu, 973'te (1565-66) öldüğünü belirttiği bu ikinci zatın adını Ahmed b. Ahmed b. Hasan (Hamza olacak) er-Remlî diye verir ve anılan üç eserin yanında Fetḥu'l-cevâd bi-şerḥi Manẓûmeti İbni'l-ʿİmâd fi'l-fıḳh, Fetḥu'r-raḥmân bi-şerḥi Zübedi İbn Reslân adlı eserleri olduğunu kaydederek (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 145) Şehâbeddin er-Remlî'ye aidiyeti kesin bu iki kitabı da ona nisbet eder.

Eserleri. 1. Şerḥu Muḳaddimeti'z-Zâhid. Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed ez-Zâhid el-Mısrî'nin tahâret, namaz, zekât, oruç ve hac konularını kapsayan ve Sittûn mesʾele fi'l-fıḳh olarak da anılan eseri üzerine yazılmıştır (Bulak 1287; Abdülkerîm Kerîmüddin ed-Dimyâtî el-Matarî'nin

hâşiyesiyle birlikte, Bulak 1291; Kahire 1292, 1304, 1307, 1366/1947; Ahmed el-Meyhî en-Nu‘mânî'nin hâşiyesiyle birlikte, Bulak 1291; Kahire 1298, 1303, 1306; Mekke 1302). Abdurrahman el-Mekkâvî el-Gazzâlî bu şerhe Dürerü'l-fevâ ʾid ʿ alâ Şerḥi Muḳaddimeti'z-Zâhid adıyla bir hâşiye yazmıştır (Hidîviyye Ktp., nr. 1623). Brockelmann birçok kaynak ve kütüphane kaydının aksine bu eseri müellifin oğlu Şemseddin er-Remlî'ye nisbet etmektedir (GAL Suppl., II, 112). 2. Fetâva'r-Remlî. Müellifin oğlu Şemseddin tarafından fıkıh kitapları sistematiğine göre düzenlenen eserin yazma nüshalarında müellif olarak bazan baba, bazan oğul gösterilmiş, önce oğlu adına (İbn Hacer el-Heytemî'nin el-Fetâva'l-kübrâ'sının kenarında, Kahire 1308, 1329), daha sonra kendisine nisbet edilerek (nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Beyrut 1424/2004) basılmıştır. Eser Ahmed b. Abdülfettâh el-Mücîrî el-Melevî tarafından ihtisar edilmiştir (Hidîviyye Ktp., nr. 1523). Öğrencilerinden Hatîb eş-Şirbînî de onun fetvalarını bir ciltte toplamıştır (Hidîviyye Ktp., nr. 1709). 3. Ḥâşiyetü Esne'l-meṭâlib şerḥu Ravżi'ṭ-ṭâlib. Muhyiddin en-Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'ine İbnü'l-Mukrî el-Yemenî tarafından yapılan Ravżü'ṭ-ṭâlib adlı muhtasara Zekeriyyâ el-Ensârî'nin yazdığı Esne'l-meṭâlib şerḥu Ravżi'ṭ-ṭâlib isimli şerh üzerine kaleme alınmıştır (Kahire 1301, 1313; nşr. Muhammed Muhammed Tâmir, I-IX, Beyrut 1422/2001). Remlî'nin şerhin kenarına yazdığı hâşiyeyi Muhammed b. Ahmed eş-Şevberî ayırarak kitap haline getirmiştir. 4. Şerḥu Manẓûmeti'bni'l-ʿ İmâd (Fetḥu'l-Cevâd bi-şerḥi Manẓûmeti'bni'l-ʿ İmâd).

İbnü'l-İmâd diye bilinen Ahmed b. İmâdüddin el-Akfehsî'nin Manẓûmetü'bni'l-ʿ İmâd fi'l-maʿ füvvât adlı eserinin şerhidir (Hüseyin b. Süleyman er-Reşîdî'nin buna yazdığı Bulûġu'l-murâd bi-Fetḥi'l-Cevâd adlı hâşiye ve Süleyman b. Ömer el-Cemel'in takriratıyla birlikte, Bulak 1286, 1298; Kahire 1299). Brockelmann bir yerde Şerḥu Manẓûmeti'l-maʿ füvvât adıyla bu eseri oğul Remlî'ye (GAL Suppl., II, 442), metni el-İşârât ilâ mâ ʿ ufiye mine'n-necesât ismiyle andığı bir diğer yerde de Fetḥu'l-Cevâd adıyla baba Remlî'ye (a.g.e., II, 110-111, 440) nisbet eder. Kitap Ezher (nr. 4057/566, 41690/2542, 69705/3430), Hidîviyye, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye ve Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye kataloglarında Şehâbeddin er-Remlî adına kayıtlıdır (Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, III, 198-199, 249; Fuâd Seyyid, II, 162-163; Abdülganî ed-Dakr, s. 205-206). İsmâil Paşa bu eseri hem müellifin oğlu Şemseddin er-Remlî'ye hem de 973'te (1565-66) vefat ettiğini belirttiği Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed b. Hasan er-Remlî'ye izâfe

etmiştir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 145; II, 261; Îżâḥu'l-meknûn, II, 161). 5. Fetḥu'r-raḥmân bi-şerḥi Zübedi İbn Reslân (Hidîviyye Ktp., nr 1716, 6984, 16644; Ezher Ktp., nr. 7878/917; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2277). İbn Reslân diye bilinen Ahmed b. Hüseyin er-Remlî'nin Ṣafvetü'z-Zübed (ez-Zübed) adlı Şâfiî fıkhına dair manzum eserinin şerhidir. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de müellifi belirtilmeyen Şerḥu Ṣafveti'z-Zübed'in de (nr. 2278; bk. Abdülganî ed-Dakr, s. 156) bu eser olması muhtemeldir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî hocasının ez-Zübed'e büyük bir şerh yazdığını belirtir. 6. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi't-Taḥrîr. Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Taḥrîru Tenkîḥi'l-lübâb adlı kendi eserine Tuḥfetü'ṭ-ṭullâb ismiyle yazdığı şerhin hâşiyesidir (Ezher Ktp., nr. 42323/2643). 7. Ġāyetü'l-meʾmûl fî şerḥi Varaḳāti'l-uṣûl. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin fıkıh usulüne dair eserinin şerhidir (Ezher Ktp., nr. 14/647, 602/15918; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 672). 8. Şerḥu Şürûṭi'l-vuḍûʾ (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1009; Ezher Ktp., nr. 41687/2539; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 5896). 9. Şerḥu'l-Âcurrûmiyye (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6258; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 334). Eser Taʿlîḳ ʿale'l-Âcurrûmiyye adıyla da geçer (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 11254). 10. Şürûṭü'l-meʾmûm ve'l-imâm. Şürûṭü'l-imâme diye de anılan bu risâle (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1009, vr. 25-31; Ezher Ktp., nr. 41687/2539) müellifin oğlu Şemseddin er-Remlî tarafından Ġāyetü'l-merâm fî şerḥi Şürûṭi'l-meʾmûm ve'l-imâm adıyla şerhedilmiştir (nşr. Müsâid b. Kāsım el-Fâlih, Riyad 1413/1993). Brockelmann Remlî'ye başka eserler de nisbet eder (GAL Suppl., II, 440).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳātü'ṣ-ṣuġrâ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1410/1990, s. 66-67, 108, 110, 111, 114, 118, 121, 131, 132, 133; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 199; II, 119-120; III, 79, 101, 111, 195; a.mlf., Luṭfü's-semer ve ḳaṭfü'ṯ-ṯemer (nşr. Mahmûd eş-Şeyh), Dımaşk, ts. (Vezâretü's-sekāfe ve'l-irşâd), I, 79-80, 82, 142; II, 568, 569; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 316, 359; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, III, 342-343; Kādirî, Neşrü'l-meṯânî, I, 56-57; Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye,

III, 198-199, 220, 222, 227, 245, 246, 247, 249, 287, 288; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Bulak 1305, IV, 246-248; Serkîs, Muʿcem, I, 950-951; II, 1761, 1831; Brockelmann, GAL, I, 672; II, 418-419; Suppl., II, 110-111, 112, 113, 334, 416, 440, 442; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 145; II, 261; Îżâḥu'l-meknûn, II, 161; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, II, 332; III, 284; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âlem), s. 374-376; Muhammed Remzî, el-Ḳāmûsü'l-coġrâfî li'l-bilâdi'l-Mıṣriyye, Kahire 1953-68, II, 19; Fuâd Seyyid, Fihristü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1382/ 1962, II, 73, 148-149, 151, 162-163; Abdülganî ed-Dakr, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü'ş-Şâfiʿî, Dımaşk 1383/1963, s. 31-32, 154, 156, 176-177, 205-206; Esmâ el-Hımsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü'l-luġati'l-ʿArabiyye: en-Naḥv, Dımaşk 1393/1973, s. 567-568; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 148; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 120; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 895-896, 2131; A. Zysow, "al-Ramlī", EI² (İng.), VIII, 424-425.

Ahmet Özel

REMLÎ, Şemseddin

(شمس الدين الرملي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısrî (ö. 1004/1596)

Şâfiî fakihi.

Öğrencilerinden İbnü'l-Kâsûha diye tanınan Ömer b. İbrâhim el-Hamevî ed-Dımaşkī'ye yazdığı icâzette belirttiği üzere 30 Cemâziyelevvel 917 (25 Ağustos 1511) tarihinde Kahire'de dünyaya geldi (Gazzî, Luṭfü's-semer, I, 78). Muhibbî, Kādirî ve daha sonraki birçok müellif ise doğum yılını 919 (1513) olarak kaydeder (Ḫulâṣatü'l-es̱er, III, 347; Neşrü'l-mes̱ânî, I, 56). Nisbet edildiği Remle, Filistin'deki büyük şehir olmayıp Mısır'da Menûfiye'ye bağlı Minyetülattâr'a yakın küçük bir köydür (Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî, s. 66; Muhibbî, III, 348); Remletülmenûfiye (günümüzde Remletü Benhâ) diye bilinir. Remlî el-Kebîr olarak anılan babasından Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, hadis ve tarih okudu. Babasının öğrencilerinden Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, onun başka hocalara pek ihtiyaç duymayacak derecede babasından iyi bir eğitim aldığını belirtir. Hocaları arasında İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Burhâneddin İbn Ebû Şerîf, Yahyâ b. İbrâhim ed-Demîrî, Ali et-Trablusî, Sa'deddin Muhammed b. Muhammed ez-Zehebî gibi âlimler anılır. Remlî babasının da hocası olan Zekeriyyâ el-Ensârî'den küçük yaşta icâzet almıştır.

Babasının vefatından sonra Ezher Camii'nde onun öğretim halkasına oturan Remlî ayrıca Haşşâbiyye, Şerîfiyye gibi medreselerde ders verdi. Hacca gittiği sıralarda Mekke'de ders okuttu. Kahire Şâfiî müftülüğüne tayin edildi. Öğrencileri arasında Nâsırüddin Muhammed b. Sâlim et-Tıblâvî, Şehâbeddin İbn Kāsım el-Abbâdî, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, Nûreddin el-Halebî, Nûreddin Ali b. Yahyâ ez-Zeyyâdî, Nûreddin el-Üchûrî, Şehâbeddin el-Kalyûbî, Abdurrahman b. Ali el-Hıyârî, Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Meydânî, Şehâbeddin el-Hafâcî, İbnü'l-Kâsûha gibi âlimler bulunmaktadır. Necmeddin el-Gazzî de mükâtebe yoluyla

ondan icâzet almıştır. Devrinin önde gelen âlimleri arasında yer alan Remlî "Küçük Şâfiî" diye anıldı. Bazı âlimlerin onu X. (XVI.) asrın müceddidi olarak nitelendirdiklerini belirten Muhibbî, önemli bir âlim ve hocaların hocası olmakla birlikte methinde aşırılığa gidildiğine dikkat çeker. 13 Cemâziyelevvel 1004 (14 Ocak 1596) tarihinde Kahire'de vefat etti. Kabri babasının kabrinin yanında Meydânülkutn'da Câmiu'r-Remlî'nin içindedir (Ali Paşa Mübârek, IV, 246). Babasının talebesi olup kendisinden bir ay kadar sonra vefat eden Hanefî fakihi Nûreddin İbn Gānim el-Makdisî, Remlî'nin ölümüne tarih düşürmüştür (Tebrîzî, III, 164-165).

Eserleri. 1. Nihâyetü'l-muḥtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc. Nevevî'nin Şâfiî fıkhına dair meşhur metni üzerine 963-973 (1556-1566) yılları arasında yazılmıştır. Müellif gereksiz ayrıntılara yer vermediğini, Şâfiî ve talebelerinin görüşleriyle müteahhirîn ulemâsının esas aldığı görüşleri açıkladığını ve müftüler için temel kaynak olduğunu belirttiği bu kitabında çok önem verdiği babasının görüş ve fetvalarından geniş ölçüde faydalanmıştır. Daha sonraki Şâfiî kaynaklarında da hem baba hem oğul Remlî'nin görüşlerine sıkça atıfta bulunulduğu

görülmektedir. Babasının talebesi İbn Hacer el-Heytemî'nin aynı eser için yazdığı Tuḥfetü'l-muḥtâc adlı şerh önceleri daha çok rağbet gördüyse de Nihâyetü'l-muḥtâc, bu kitabın yaygın olduğu Yemen ve Hicaz'ın bazı bölgeleri dışında Şâfiî fıkhının en makbul kaynaklarından biri olmuştur (Nûreddin eş-Şebrâmellisî ve Ahmed b. Abdürrezzâk el-Mağribî er-Reşîdî'nin hâşiyeleriyle, I-VIII, Bulak 1292; Kahire 1286, 1304, 1357, 1389/1969, 1404/1984). Remlî ve İbn Hacer'in bu iki şerhine yansıyan görüş ayrılıkları Ali b. Ahmed b. Saîd Bâ Sabrîn tarafından İs̱midü'l-ʿayneyn fî baʿżı iḫtilâfi'ş-şeyḫayn adıyla kitap haline getirilmiştir (Kahire 1303, Abdurrahman b. Muhammed Bâ Alevî'nin Buġyetü'l-müsterşidîn adlı eserinin kenarında). Remlî'nin şerhine ayrıca Süleyman b. Ömer el-Cemel, Hâlid b. Hüseyin eş-Şehrezûrî el-Osmânî ve Muhammed b. Muhammed el-Embâbî (Ezher Ktp., nr. 2832) hâşiye yazmıştır. 2. Ġāyetü'l-beyân fî şerḥi Zübedi İbn Reslân. İbn Reslân diye tanınan Ahmed b. Hüseyin er-Remlî'nin Şâfiî fıkhına dair Ṣafvetü'z-zübed (ez-Zübed) adlı manzum eserinin şerhidir (kenarında Ahmed b. Hicâzî el-Feşnî'nin aynı esere yazdığı Mevâhibü'ṣ-ṣamed adlı şerhle birlikte, I-II, Bulak 1291; Kahire 1305, 1379; nşr. Hâlid Abdülfettâh Şibl, Beyrut 1991; nşr. Ahmed

Abdüsselâm Şâhin, Beyrut 1414/1994). 3. Ġāyetü'l-merâm fî şerḥi Şürûṭi'l-meꜥmûm ve'l-imâm. Babasının Şürûṭü'l-meꜥmûm ve'l-imâm veya Şürûṭü'l-imâme (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1009; Ezher Ktp., nr. 41687/ 2539) adıyla bilinen risâlesinin şerhidir (nşr. Müsâid b. Kāsım el-Fâlih, Riyad 1413/ 1993). 4. Fetâva'r-Remlî. Babasının fetvalarını fıkıh sistematiğine göre bir araya getirdiği eser önce kendisine (İbn Hacer el-Heytemî'nin el-Fetâva'l-kübrâ'sının kenarında, Kahire 1308, 1329), daha sonra babasına (nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Beyrut 1424/2004) nisbet edilerek yayımlanmıştır. Eser Ahmed b. Abdülfettâh el-Mücîrî el-Melevî tarafından ihtisar edilmiştir (Hidîviyye Ktp., nr. 1523). 5. Şerḥu'l-Îżâḥ. Nevevî'nin el-Îżâḥ fî menâsiki'l-ḥac (Abdülganî ed-Dakr, s. 31-32) adlı eserinin şerhidir. İsmâil Paşa, el-Ġurerü'l-behiyye fî şerḥi'l-Menâsiki'n-Neveviyye adlı bir eseri ona nisbet etmekte (Hediyyetü'l-ꜥârifîn, II, 261), Ezher Kütüphanesi'nde de eser onun adına kayıtlı görünmektedir (nr. 7878/1015). Ancak Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye katalogunda bu adı taşıyan bir kitap Zekeriyyâ el-Ensârî (Fuâd Seyyid, II, 151), Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de ise Nûreddin Ali b. Abdullah el-Hasenî (Abdülganî ed-Dakr, s. 189) adına kaydedilmiştir. 6. ꜥUmdetü'r-râbiḫ fî maꜥrifeti'ṭ-ṭarîḳi'l-vâżıḥ. Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed ez-Zâhid'in Hediyyetü'n-nâṣıḥ ve ḥizbü'l-felâḥi'n-nâciḥ adlı eserine yazılmış şerhtir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 25326 B; Hidîviyye Ktp., nr. 1697, 6977; Ezher Ktp., nr. 8512/1000, 41899/2589). Şemseddin Muhammed b. Dâvûd el-İnânî bu şerh üzerine bir hâşiye kaleme almıştır (Hidîviyye Ktp., nr. 1696). 7. el-Fevâꜥidü'l-merżıyye. Abdullah b. Abdurrahman Bâ Fazl el-Hadramî'nin fıkha dair el-Muḳaddimetü'l-Ḥaḍramiyye'sinin muhtasarına yaptığı şerhtir (Cidde 1408/ 1988). 8. Şerḥu'l-Âcurrûmiyye. İbn Âcurrûm'un nahve dair eseri üzerine yazılmıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 438; Ezher Ktp., nr. 26282, 41036). Remlî'nin kaynaklarda adı geçen bazı eserleri de şunlardır: Şerḥu'l-Menâsiki'd-Delciyye, Şerḥu'l-Behce (Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin el-Behcetü'l-Verdiyye adıyla el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr'e yazdığı nazmın şerhidir), Şerḥu'z-Zübed (babasının eseri üzerine yazılmıştır), Şerḥu'l-ꜥUḳūd fi'n-naḥv, Ḥâşiye ꜥale'l-ꜥUbâb.

İsmâil Paşa, Fetḥu'l-Cevâd bi-şerḥi Manẓûmeti'bni'l-ꜥİmâd adlı eseri hem Şemseddin er-Remlî'ye hem 973'te (1565-66) vefat ettiğini belirttiği Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed b. Hasan er-Remlî'ye nisbet etmiştir (Hediyyetü'l-ꜥârifîn, I, 145; II, 261; Îżâḥu'l-meknûn, II, 161). Ancak

İbnü’l-İmâd diye bilinen Ahmed b. İmâdüddin el-Akfehsî’nin Manẓûmetü’bni’l-ʿİmâd fi’l-maʿfüvvât adlı eserinin şerhi olan bu kitap Şemseddin er-Remlî’nin babasına aittir. Bir yerde Şemseddin er-Remlî’ye Şerḥu Manẓûmeti’l-maʿfüvvât adlı bir eser nisbet eden Brockelmann da (GAL Suppl., II, 442) başka bir yerde el-İşârât ilâ mâ ʿufiye mine’n-necesât ismiyle de anılan bu esere baba Remlî’nin Fetḥu’l-Cevâd adıyla şerh yazdığını belirtir, ardından da Fetḥu’l-mübîn adlı bir diğer şerhi yine Şemseddin er-Remlî’ye nisbet eder (a.g.e., II, 110-111). Necmeddin el-Gazzî, Remlî’nin kendi el yazısıyla kaydettiği eserleri arasında Şerḥu Manẓûmeti’bni’l-ʿİmâd fi’l-ʿaded adlı bir kitabını haber verir ki (Luṭfü’s-semer, II, 81), bu kitabın fıkıhla alâkalı olmadığı anlaşılmaktadır. Brockelmann, baba Remlî’nin Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed ez-Zâhid el-Mısrî’nin Sittûn mesʾele fi’l-fıḳh diye de anılan kitabı üzerine yazdığı Şerḥu Muḳaddimeti’z-Zâhid adlı eserini Şemseddin er-Remlî’ye nisbet etmiştir (GAL Suppl., II, 112).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şaʻrânî, eṭ-Ṭabaḳātü’ṣ-ṣuġrâ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1410/1990, s. 66, 67, 117-118; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, I, 199; II, 119; III, 94; a.mlf., Luṭfü’s-semer ve ḳaṭfü’s̱-s̱emer (nşr. Mahmûd eş-Şeyh), Dımaşk, ts. (Vezâretü’s-sekāfe ve’l-irşâd), I, 15, 77-85, 174, 230, 265, 567, 586, 690; II, 81, 468; Hafâcî, Reyḥânetü’l-elibbâ, II, 327-328; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 316, 359; Ayyâşî, İḳtifâʾü’l-es̱er baʿde ẕehâbi ehli’l-es̱er (nşr. Nüfeyse ez-Zehebî), Rabat 1996, s. 121, 124, 125, 127, 130, 136, 141, 177, 182, 184, 185, 187, 199; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, III, 208, 342-348; Kādirî, Neşrü’l-mes̱ânî, I, 56-57; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 102-103; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Bulak 1305, IV, 246-248; Fihristü’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, III, 198-199, 220, 222, 227, 245, 246, 247, 249, 287, 288; Serkîs, Muʿcem, I, 937, 952; II, 1359; Brockelmann, GAL, II, 418-419; Suppl., II, 110-111, 112, 113, 416, 442; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 145, 406; II, 261; Îżâḥu’l-meknûn, II, 121, 161; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, III, 164-165; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi’l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü’l-âdâb), s. 374-376;

Muhammed Remzî, el-Ḳāmûsü’l-coġrâfî li’l-bilâdi’l-Mıṣriyye, Kahire 1954-55, II, 19; Fuâd Seyyid, Fihrisü’l-maḫṭûṭât, Kahire 1382/1962, II, 73, 148-149, 151, 162-163; Abdülganî ed-Dakr, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü’ş-Şâfiʿî, Dımaşk 1383/1963, s. 31-32, 161, 189, 296-302; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, II, 352-353; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 366-367; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 7; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, III, 73-74; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 29, 369, 543; III, 1804, 1926, 2096; A. Zysow, “al-Ramlī”, EI² (İng.), VIII, 424-425.

Ahmet Özel

REMY-i CİMÂR

(bk. CEMRE).

REMZ

(bk. REMİZ).

REMZÎ, Muhammed Murad

(1855-1934)

Nakşibendî şeyhi, âlim.

1272 yılı Rebîülâhir ayı ortasında (25 Aralık 1855) Kazan'ın Ufa vilâyetine bağlı Minzele kazasının Elmet köyünde doğdu (İmâm-ı Rabbânî, III, 188). Minzelevî, Kazânî ve Mekkî nisbeleriyle anılır. XVI. yüzyılda Aral gölü, Amuderya ve Siriderya ile Özbek ve Türkmen yörelerine hükmeden Bikçura Han'ın soyundandır. Dedesi Âdilşah, Elmet ve çevresinin yöneticisiydi. İlk bilgileri babası Bahadır Şah (Batırşah) Abdullah'tan ve öğretmen olan annesi Abistay Üstazbike'den

aldı. Köylerindeki medresede dayısı Molla Hasanüddin'in yanında on sekiz yaşına kadar Arapça, mantık, ahlâk ilmi, fıkıh ve kelâm öğrenimi gördü. 1873'te Kazan'a giderek Şehâbeddin Mercânî'nin medresesine kaydoldu. Kısa bir süre sonra Buhara ve Mâverâünnehir'e geçmek üzere buradan ayrıldı. Yolculuğu sırasında Trosky şehrinde yaklaşık iki yıl kalarak Molla Şerefeddin ve Molla Muhammed Can'ın medreselerinde tahsiline devam etti. Burada Nakşî şeyhi Zeynullah Resûlî'den faydalandı. Taşkent'e uğrayıp bir süre bazı âlimlerden ders aldı ve ardından Buhara'ya gitti (1876). Molla Abdullah es-Sertâvî el-Kazânî ve Molla Abdüşşekûr et-Türkmânî'nin derslerini izledikten sonra aynı yıl içinde tekrar Taşkent'e döndü. Aralarında Altaylı Şeyh Abdülmü'min İşân'ın da bulunduğu Taşkent ve çevresindeki ulemâdan yararlandı ve Nakşibendiyye tarikatına intisap etti. Hacca gitmek üzere 1878 yılı ortalarında Afganistan ve Hindistan'a geçerek Bombay üzerinden Cidde'ye ulaştı. Hac ibadetinin ardından Medine'ye gitti. Emin Ağa, Şifâ ve Mahmudiyye medreselerinde öğrenimini sürdürüp icâzet aldı. Nakşibendiyye-Müceddidiyye şeyhi Muhammed Mazhar'a da bu sırada intisap etti.

1880'de Mekke'de hemşerilerinden Muhammed Şah'ın kızı Esmâ ile evlenen Murad Remzî, 1883 yılında rahatsızlığı dolayısıyla memleketine yaptığı birkaç aylık seyahatin ardından tekrar Mekke'ye döndü. Burada

Abdülhamîd ed-Dağıstânî, Abdurrahman es-Sirâc ve Sürûr es-Sûdânî'nin derslerine katıldı. 1884'te şeyhi Muhammed Mazhar ve aynı yılın sonunda, onun yerine geçen Şeyh Abdülhamîd ed-Dağıstânî vefat etti. Dağıstânî'den sonra posta oturan Mekke müftüsü Muhammed Sâlih ez-Zevâvî'nin sohbet ve derslerine devam etti. Nisan 1885'te Medine'ye geçen Zevâvî oradan Cavalı bir müridiyle ona müşterek bir hilâfetnâme gönderdi. Ertesi yıl Mekke'ye gittiğinde ikisine de hırka giydirdi. Remzî bu sırada Reşeḥât'ı Arapça'ya çevirerek şeyhine sundu ve onun isteği üzerine Mektûbât'ı da Arapça'ya tercüme etmeye başladı. Kendi ifadesine göre bu dönemde tasavvufla ilgili temel eserleri, özellikle el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'yi, Fuṣûṣü'l-ḥikem'i ve bu eserlerin şerhlerini okudu; Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin de görüşlerine vâkıf oldu. Mekke'de aralarında Ahmet Temir'in babası Muhammed Reşîd Cârullah'ın da bulunduğu birçok öğrenci yetiştirdi.

Murad Remzî 1902, 1904, 1907, 1909, 1914 yıllarında ailesiyle birlikte İstanbul, Kazan ve Türkistan'a seyahatler yaptı. Son seyahatinde oğlu Fehmî Murad'la birlikte Taşkent, Buhara, Hokand ve Endican'ı gezdi. Memleketine döndükten sonra Türkiye üzerinden Mekke'ye gitmeye karar verdiyse de Osmanlı Devleti ile Rusya arasında savaş çıkması yüzünden bir yıl Kazan'da kaldı. Ardından Orenburg'da Töztoba kasabasında müderris ve imam olan teyzesinin oğlu Muslihuddin Nogaybek'in yanına gitti. Rus yönetimince burada 1915-1917 yılları arasında sivil esir olarak ikamete mecbur tutuldu. 1919'da Doğu Türkistan'a gidip Cungariya'nın merkezi Çögeçek'e yerleşti. İmamlık ve müderrislik yaptığı bu şehirde 2 Nisan 1934 tarihinde vefat etti. Ahmet Temir'in verdiği bu tarihi Zeki Velidi Togan 5 Ekim 1935 olarak kaydeder (Bugünkü Türkili Türkistan, s. 542).

Zeki Velidi Togan, Muhammed Murad Remzî'nin Kazan sultanlarından Sıddîk ve Ahmed'in yanında uzun yıllar hocalık yaptığını, babası ve dayısının arkadaşı olduğunu, kendilerine misafir geldiği bir sırada onu tanıdığını ve Telfîḳu'l-aḫbâr adlı kitabını okuyup ondan etkilendiğini belirtir (Hâtıralar, s. 44-45). 1909'da hacca giden Abdürreşid İbrahim, Mekke'deki tekkesinde misafir kaldığı Şeyh Muhammed Murad'ın ilim ve fazilet sahibi bir zat, usul, fürû, hadis ve tefsirde değerli bir âlim olduğunu, Arapça, Farsça ve Türkçe'yi konuşup yazdığını, ancak değerinin bilinmediğini ve hac mevsiminde hacılara hizmet edip aldığı hediyelerle

geçindiğini yazar (Âlem-i İslâm, II, 487-488). Kendisi de Mekke'de hemşerilerinin sağladığı imkânlarla geçimini sağladığını kaydeder (el-Mektûbât, III, 192).

Murad Remzî, uzun zaman Haremeyn'de kalıp Nakşî şeyhi olarak faaliyet göstermesi ve öğretimle meşgul olması, resmî bir görevde bulunmaması, gerek kendi memleketi gerek Türkiye'deki fikir ve siyaset çevrelerinden uzak kalması sebebiyle Şehâbeddin Mercânî, Mûsâ Cârullah, Âlimcan Barudî, Rızâeddin Fahreddin, Gaspıralı İsmâil, Akçuraoğlu Yusuf ve Zeki Velidi Togan gibi bölgenin diğer ilim ve fikir adamları kadar tanınmamıştır. Eserlerinde Muhammed Murad Remzî, Murad Remzî, Muhammed Murad Kazânî / Mekkî gibi isimler kullanmış, siyasî yazılarında Tûtî, Andelîb, Ebü'l-Hasan, Ekmel, M. M. Remzî, Remzî gibi takma adları tercih etmiştir. Mûsâ Cârullah'a reddiye olarak yazdığı makalelerden (Kanlıdere, s. 54, 57, 63-65, 205, 239) Murad Remzî'nin Cedîdciler'e karşı Kadîmciler arasında yer aldığı, ancak mutedil bir yol izlediği anlaşılmaktadır. Murad Remzî'nin Mekke'deki tekkesinde kurduğu, önemli eserler ihtiva eden kütüphanesi Harem-i şerif Kütüphanesi'ne intikal etmiştir.

Ahmet Temir'in kaydettiğine göre Murad Remzî'nin Berlin Üniversitesi'nde tıp öğrenimi gören oğlu Fehmî Murad, Cidde ve Mekke'de doktorluk yapmış, Mekke'de Kazan Türkleri'nin vakıflarının yönetiminde bulunmuş, muhtemelen 1965'te vefat etmiştir. Aynı yıl Ahmet Temir'e posta ile gelen, Murad Remzî'nin risâleleri, Türkistan, Afganistan ve Hindistan seyahati, Mekke ve Medine'deki hayatıyla ilgili yazılarını, ayrıca Fehmî Murad'ın hâtıralarını ihtiva eden dosyanın Temir'in ölümünden (2003) sonra ne olduğu bilinmemektedir.

Eserleri. 1. Telfîḳu'l-aḫbâr ve telḳīḥu'l-âs̱âr fî veḳāʾiʿi Ḳāzân ve Bulġār ve mülûki't-Tâtâr (I-II, Orenburg 1908; nşr. İbrâhim Şemseddin, Beyrut 1423/2002; nâşir, adı M. M. Remzî şeklinde kaydedilen müellif hakkında bilgi bulamadığını belirtmektedir). Müellif eserin önsözünde, Kazan ve Bulgar muhitiyle ilgili bazı tarihçilerin verdiği sınırlı mâlûmat dışında derli toplu bilgi bulunmadığını, bu sebeple hem bölge müslümanlarının durumu hakkında bilgi vermek hem de Rus hâkimiyeti altındaki bölge halkını uyandırmak amacıyla bu kitabı kaleme aldığını belirtir. Bir mukaddime, dört bölüm (maksad) ve bir hâtimeden oluşan eserin mukaddimesinde

Türkler'in menşei, yayılmaları, İslâm öncesinde komşularıyla ilişkileri ele alınmış, birinci bölümde Bulgarlar, İslâm'a girişleri ve tarihleri; ikinci bölümde Tatarlar'ın bölgeye gelişi, burada bir devlet kurmaları, İslâmiyet'i benimsemeleri; üçüncü bölümde kuruluşundan Rus istilâsına kadar Kazan şehrinin tarihi; dördüncü bölümde Rus istilâsı sonrasındaki dönem anlatılmıştır. Hâtime Kirman, Kırım, Buhara, Hârizm ve Kazan hanlarıyla ilgili bilgiler içermektedir. Fehmî Murad hâtıratında babasının eseri bastırmak istediğinde Rus yönetiminin buna engel olduğunu, daha sonra Kalmuklar'dan bir tarih profesörünün yardımıyla bastırabildiğini kaydetmektedir (Ahmet Temir, L/197 [1986], s. 503). Zeki Velidi Togan da kitabın yayımlandıktan sonra Rus yönetimince toplatıldığını belirtir (Bugünkü Türkili Türkistan, s. 542; eserle ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Kemper, s. 9-10, 88-89, 96, 99, 174, 447). 2. Tercemetü Reşeḥât. Fahreddin Ali b. Hüseyin Kâşifî'nin Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât adlı Farsça kitabının çevirisidir.

Murad Remzî'nin belirttiğine göre 1885 yılında başladığı Reşeḥât tercümesi şeyhi Muhammed Sâlih ez-Zevâvî'nin sağladığı maddî imkânla neşredilmiştir (Mekke 1307). Bu tercümenin kenarında basılan, yine Murad Remzî'nin kaleme aldığı Nefâʾisü'ṣ-ṣâniḥât fî teẕyîli'l-bâḳıyâti'ṣ-ṣâliḥât adlı Reşeḥât zeyli Hicaz'daki Nakşîlik hakkında değerli bilgiler içermektedir. 3. ed-Dürerü'l-meknûnâtü'n-nefîse. İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ının Arapça tercümesidir (I-III, Mekke 1316-1317). I. cildin kenarında İmâm-ı Rabbânî'nin biyografisi, II. cildin kenarında İmâm-ı Rabbânî'ye ait Risâletü'l-Mebdeʾ ve'l-meʿâd'ın Arapça tercümesi, III. cildin kenarında Muhammed Bek el-Özbekî'nin Mektûbât'a yönelik itirazlara cevap olarak yazdığı ʿAṭıyyetü'l-Vehhâb el-fâṣılatü beyne'l-ḫaṭâʾ ve'ṣ-ṣavâb adlı eseri vardır. Arapça tercümeden seçilen 194 mektup el-Münteḫabât adıyla yayımlanmış (İstanbul 1972, 1986, 1994), Abdülkadir Akçiçek de Mektûbât'ı Arapça'dan Türkçe'ye çevirmiştir (I-II, İstanbul 1977). 4. Kasîde-i Hürriyyet (Orenburg 1917; bazı beyitleri için bk. Togan, Bugünkü Türkili Türkistan, s. 542-543). Murad Remzî'nin hâtıratında zikrettiği diğer çalışmaları da şunlardır: Telfîku'l-ahbâr'ın Türkçe Tercümesi, Türkçe Kur'an Tercümesi, Tenzîhü'l-Keşşâf ʿammâ fîhi mine'l-iʿtizâl ve'l-inkişâf, Müşâyeʿatü ḥizbi'r-raḥmân (Mûsâ Cârullah'a reddiye), Mevlidü'n-Nebî, el-ʿArûż, en-Naḥvü'l-ʿArabî, eṣ-Ṣarfü'l-ʿArabî (Orenburg'da çıkan Din ve Maîşet adlı dergide Mûsâ Cârullah'a reddiye

olarak yazdığı bazı makaleleri için bk. Kanlıdere, s. 253).

BİBLİYOGRAFYA

İmâm-ı Rabbânî, el-Mektûbât: ed-Dürerü'l-meknûnâtü'n-nefîse (trc. M. Murâd el-Minzelevî), Mekke 1317, III, 188-192 (mütercimin bizzat kaleme aldığı biyografisi); Abdürreşid İbrahim, Tercüme-i Hâlim yâ ki Başıma Gelenler, St. Petersburg, ts., s. 113-114; a.mlf., Âlem-i İslâm ve Japonya'da İslâmiyet'in Yayılması (s.nşr. Ertuğrul Özalp), İstanbul 2003, II, 486-490, 522, 525; Serkîs, Muʿcem, II, 1480-1481; Brockelmann, GAL Suppl., II, 287; Zeki Velidi Togan, Hâtıralar, İstanbul 1969, s. 44-45; a.mlf., Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 541-543; Hamid Algar, "Shaykh Zaynullah Rasulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region", Muslims in Central Asia (ed. Jo-Ann Gross), Durham-London 1992, s. 125-126, 131; a.mlf., "Mektûbât", DİA, XXIX, 12; T. Zarcone, "Un aspect de la polémique autour du sufisme dans le monde Tatar au début du XXe siècle: Mysticisme et confrérisme chez Mûsâ Djârallâh Bîgî", l'Islam de Russie, Paris 1997, s. 244; M. Kemper, Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der Islamische Diskurs unter Russischer Herrschaft, Berlin 1998, s. 9-10, 88-89, 96-97, 99, 174, 447; Ahmet Kanlıdere, Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah: Hayatı-Eserleri-Fikirleri, İstanbul 2005, s. 54, 57, 63-65, 205, 239, 253; Ahmet Temir, "Doğumunun 130. ve Ölümünün 50. Yılı Dolayısıyla Kazanlı Tarihçi Murad Remzi (1854-1934)", TTK Belleten, L/197 (1986), s. 495-505; J. Hamilton, "Kahar Barat (ed. and trans), The Uygur-Turkic Biography of the Seventy-Century Chinese Buddhist Pilgrim Xuanzang", BSOAS, LXV/3 (2002), s. 595.

Ahmet Özel

REMZİ OĞUZ ARIK

(bk. ARIK, Remzi Oğuz).

RENAN, Ernest

(1823-1892)

Fransız şarkiyatçısı, dil âlimi, tarihçi ve edip.

28 Şubat 1823'te Fransa'nın Bretagne bölgesindeki Treguier kasabasında doğdu. Babası Philibert fakir bir denizci ailesindendir; annesi kocasının aksine çok dindar bir kadındı. Beş yaşında iken babası öldüğü için annesi ve kız kardeşi tarafından zor şartlar altında yetiştirildi. Çocukluğu ve almış olduğu çelişkili eğitim onun bütün hayatında belirleyici rol oynayacaktır. Treguier'de bir Katolik okulunu bitirdi, ardından dinî tahsil için Paris'e gitti. Nicolas-de-Chardonnet Katolik Semineri'nde üç yıl kaldıktan sonra Saint-Sulpice'e kaydoldu; burada felsefe, ilâhiyat, tarih ve Doğu dilleri (İbrânîce, Keldânîce, Arapça) okudu. Bu yoğun dinî ve din dışı tahsili onun ilerideki çelişkilerini ve zamanla dinlere karşı şüpheciliğini hazırladı. Özellikle İncil'i okurken bu kitabın çelişkiler ve hatalarla dolu olduğu kanaatine vardı. Bunun için dinî ve dünyevî ilimleri birleştirmede başarılı gördüğü Protestanlığa yöneldi; 1845'te din adamı olmaktan vazgeçti. 1846'da lisans öğrenimini tamamladı. Ertesi yıl Sâmî dillerinin tarihi ve mukayeseli yapısı üzerine yaptığı çalışma ile Volney ödülünü kazandı. Derinden etkilendiği 1848 Sosyalist İhtilâli üzerine, dininin ilim olduğu ve insanın sorunlarını ilmin çözeceği yönündeki düşüncelerini açıkladığı l'Avenir de la science: Pensées de 1848 adlı kitabını yazdı. Kariyerine zarar vereceği endişesiyle hayatının sonuna doğru (1890) yayımladığı bu eserde yalnız ilme ve akla inandığını ortaya koydu: "İlim bir dindir, bundan sonra simgeleri yalnız ilim yapacak, insanlığın sorunlarını sadece ilim çözebilir." Renan güzelin ve doğrunun karşısında gençliğinde tattığı dinî zevkin hiçbir şey ifade etmediğini söyler. Onun bu değişiminde kız kardeşi Henriette ile Marcelin Berthelot'nun önemli etkileri olduğu bilinmektedir. İbn Rüşd ve felsefesi hakkındaki tezini hazırlarken Doğu dillerinde kaleme alınmış metinleri incelemek için İtalya'ya gönderildi. Rimini, Ravenne, Bologne, Ferrare, Venedik, Padoue ve Vivence kütüphanelerinde araştırmalar yaptı. Bu sırada din hakkındaki düşünceleri biraz yumuşadı. Sanat ve onun insan ruhundaki etkileri üzerine yoğunlaştı. 1851'de Bibliothèque Nationale'e

Yunanca ve Arapça yazmalar sorumlusu olarak tayin edildi. Burada iken bir yandan Histoire générale et système comparé des langues sémitiques'i kaleme alırken bir yandan da Révue des deux mondes dergisinde makaleler yazmaya başladı.

Dürzîler'e karşı hıristiyanları korumak için III. Napolyon'un Lübnan'a gönderdiği 6000 kişilik kuvvetle beraber Renan da arkeolojik kazı yapmak üzere kız kardeşiyle birlikte Lübnan'a gitti. Daha o devirde Lübnan'ın Türkler'in elinden çıkmakta olduğunu ve geleceğini belirsiz gördüğünü söyledi. Lübnan'daki kazılarda topladığı arkeolojik eserleri Fransa'ya gönderdi. Bu seyahat sırasında Mârûnîler'le yakın ilişkiye girerken kendisine kazılarda yardım etmek istemeyen müslümanlardan âdeta nefret ediyor, onları "kötü ırk, hissiyatsız, gülmesini bilmeyen insanlar" olarak nitelendiriyordu. Bu dönemde Renan'ın kafasını en çok meşgul eden mesele Hz. Îsâ konusuydu. Hayatının şaheseri olarak kabul ettiği Histoire des origines du Christianisme adlı kitabının ilk bölümü olan "Vie de Jésus" bu seyahatin ürünüdür. Özellikle Filistin'e yaptığı ziyaretin bu eserin yazılmasında önemli bir payı vardır. Renan, İncil'in anlattıklarını bu ülkede bulduğu için artık eskisi gibi her şeyi reddetmiyordu. Arkeolojik bulgular sayesinde bir taraftan Louvre Müzesi'ni zenginleştirirken diğer taraftan Mission de Phénicie adlı kitabını hazırladı. Sıtmaya yakalanan kız kardeşinin ölümünden sonra (Eylül 1861) Fransa'ya döndü ve başarılı hizmetlerinden dolayı Collège de France'ta görevlendirildi. Ancak ilk dersinde Îsâ'yı benzersiz, fakat tanrısal yanı bulunmayan bir insan olarak ele alması büyük tepki uyandırdı, ders vermesi yasaklandığı gibi kilise tarafından da aforoz edildi.

İlk seyahatinden dört yıl sonra Hıristiyanlığın asıl yayıcısı Saint Pavlus'un izlerini takip etmek için Mısır, Lübnan, Suriye, Yunanistan ve Anadolu'yu kapsayan bir yolculuğa çıktı (1864-1865). Bu sırada

Süveyş Kanalı'nın açılmasına öncülük eden Ferdinand de Lesseps eşliğinde çalışmaları izledi. Büyük bir hayranlık duyduğu eski Mısır medeniyetinin Fenike medeniyetiyle ilişkisi konusundaki kanaatlerini kesinleştirdi. Lübnan'ı oluşturan cemaatlerin arasındaki ihtilâfları çözmek için hazırlanan ve bir tür anayasa niteliğindeki siyasî metnin imzalanması sırasında (Eylül 1861) Renan da orada bulunmakla birlikte onun bu konuda bir rol oynayıp

oynamadığı bilinmemektedir. Suriye'den sonra Anadolu'ya geçti; ancak Antakya'da iyi karşılanmadı. Ardından eşiyle birlikte önce Atina'ya, tekrar Antakya'ya ve İzmir'den sonra İstanbul'a gitti (Haziran 1865). Eski Grek kültürüne duyduğu yakınlık ve modern medeniyetin bundan esinlenmiş olması gerektiği yönündeki kanaati bir hayranlığa ve mutlak bir imana dönüştü. Prière sur l'Acropole adlı eseri onun Yunan medeniyetine bağlılığının ifadesidir. İstanbul'un uzaktan görünüşüne hayran kalırsa da Türkler'in ahlâkı ve dış görünüşleri hakkında kullandığı çirkin sözler (Lettres familières, s. 167) Renan'ın sık değişen hırçın ve çelişkili karakterini gösterir. Renan'a göre artık Fransa Doğu siyasetinin emrinde olacaktır. II. Abdülhamid'in halifeliğe gelmesi Fransa'nın ve genellikle Avrupa devletlerinin yumuşak davranışından kaynaklanmıştır. Doğu hıristiyanlarını kurtarmanın tek yolu Osmanlı Devleti'nden en iyi yerleri koparmak, padişahı bir kenara atarak onun adına İstanbul'u yönetmektir. "Müslüman barbarlığı"na karşı doğrudan işgali yeğleyen, Türkiye'nin Mısır'a sahip olması yerine İngiltere'nin orayı işgal etmesine razı olan Renan, "Müslümanlar sadece cinayet işlemesini bilir" gibi kin ve öfkenin ürünü olan iddiaları tekrarlar (Correspondance, s. 868-869). İkinci imparatorluğun sona erişi üzerine 1870'te Collège de France'taki kürsüsüne dönen ve Fransa'nın Almanya ile barışması için çalışan Renan 1878'de Fransız Akademisi üyesi oldu. 29 Mart 1883'te Sorbonne Üniversitesi'nde "İslâm ve İlim" adlı meşhur konferansını verdi. 1884-1892 yılları arasında Journal asiatique'in başkanlığını yaptı. Hayatının sonlarına doğru Histoire du peuple d'Israël adlı kitabını yazdı. 12 Ekim 1892'de öldü.

Renan'ın İslâm ve müslümanlarla olan anlaşmazlıklarından önceki asıl sorunu Îsâ'nın mahiyetiyle ilgilidir. Daha Saint-Sulpice Semineri'nde iken Îsâ'nın tanrılığı konusunda zihninde beliren şüpheleri o zaman yazdığı Essai psycologique sur Jésus-Christ'in her sayfasında görmek mümkündür. Renan, Îsâ'nın tanrı ve İncil'in vahiy mahsulü olduğu inancını reddeder. İncil'in daha çok ahlâk ve güzellik içerdiğini kabul ederken hıristiyan olmak için mutlaka vahye ihtiyaç bulunmadığını savunur. Ona göre İncil'in olağan üstülüğü kabul edildiği takdirde bilimden sapılmış olur. İncil'in yayılmasını onun kutsiyetine değil Doğu misafirperverliğine bağlayan Renan liberal Protestanlığı insanlığın en bilinçli gelişmesi diye kabul eder. Hz. Îsâ'yı bir insan olarak sunan Îsâ'nın Hayatı Avrupa'da büyük yankı uyandırmış, lehte ve aleyhte yazılar yazılmış, Papa Pie kitabı yasakladığı

için birçok Fransız şehrinde piskoposlar da bu kitabı okumayı, satmayı ve ödünç vermeyi yasaklamıştır.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ı aynı kökten süren üç filize benzeten Renan, Hıristiyanlığın Yahudiliğin bir devamı, İslâm'ın ise Sâmî ırkının en son ve sade bir ürünü olduğunu vurgular. Öte yandan yahudileri Hz. Îsâ'yı öldürdükleri için suçlarken ırklar arasındaki eşitsizliği âdeta bilimsel veri gibi kabul edip savunur. Fransa'da Dreyfus olayından ve Drumont'un la France juive: Essai d'histoire contemporaine (1886) adlı ırkçı kitabından otuz yıl önce yazdığı eserde Sâmî ırkının Hint-Avrupa ırklarına kıyasla insanlığın alt yapısını teşkil ettiğini vurgular. Edward Said'e göre Renan'ın ırklarla ilgili düşünceleri Gobineau'nun düşünceleriyle aynıdır. Ancak Renan bu konuya dinler tarihi açısından yaklaştığı, dinî düşünceleri ırkçı tezlere alet ettiği için daha ağır bir hata işlemiştir. Renan'dan itibaren yayılagelen etnik düşünceler "bir seri yalan"dan ibarettir (l'Orientalisme, s. 19-20).

Doğu (Sâmî)-Batı (Hint-Avrupa) zıtlığı ve savaşını bir felsefe haline getiren Renan'ın asıl sorunu İslâm dini, müslümanlar ve Araplar'dır. Bu yarışta Avrupalılar'ın XVI. yüzyıldan itibaren üstünlük elde ettiğini, artık galibiyetin devamlı onların elinde olacağını, parçalanmış İslâm'ın yıkılmakta olduğunu, Avrupa medeniyetinin yayılabilmesi için İslâm devletlerinin siyasî idarelerinin yıkılması gerektiğini her fırsatta tekrar etmiştir. Avrupa Rönesansı'na İslâm dünyasının yaptığı katkıları tamamen inkâr eden Renan, "l'Islamisme et la science" adlı konferansında fikir ve kültür yönünden müslümanların geri kalışını dinlerine bağlar. Ona göre gerçek inanç sahibinin kafası âdeta demir bir çember içine alınmıştır; her türlü bilime kapalı ve yeni olabilecek her şeyi öğrenmekten âcizdir (Discours, s. 2-3). Bu konferansta Renan'ın asıl tezi, Abbâsîler devrindeki yükselmenin müslümanların değil İranlılar'ın eseri olduğudur. Bunun için İslâm tarihini üçe ayırır. Peygamber, dört halife ve Emevîler dönemi her türlü akılcılık ve bilimden uzaktır; çünkü olayların açıklanması sadece Allah'ın doğrudan iradesine bağlanmıştır. Abbâsîler'in idareyi ele geçirmesiyle başlayan ikinci devirde İslâm devletinin nirengi noktası değişmiş, Sâsânî medeniyetinin hâlâ mevcut olduğu Dicle ve Fırat yöresi merkez haline gelmiştir. Bizans'tan çıkarılan felsefe İran'da yerleşmiş, Yunan bilim ve felsefesiyle meşgul olan Nestûrî hıristiyanların çoğunlukta

bulunduğu bu bölgede Abbâsî halifeleriyle iş birliği yapmaları serbest düşünceyi doğurmuştur. Renan'a göre bu ikinci devir 1275'te her türlü bilim ve felsefeye karşı olan Türkler'in yönetimi ele geçirmesiyle son bulmuş, bundan sonra İslâm ülkeleri hazin bir zihnî çöküş dönemine girmiştir. Renan'ın İslâm felsefesiyle ilgili görüşlerini onun Averroès et l'averroïsme adlı eserinde daha iyi görmek mümkündür. Arap felsefesi denilen felsefe ne Araplar'ın ne de müslümanlarındır. Esasen Kindî dışındaki filozoflar da Arap değildir. Her ne kadar Arapça yazmışlarsa da sistemlerinin içeriği tamamen Yunan felsefesidir. Ona göre İslâm mâneviyatla maddiyatın ayrılmaz birliğidir, dogmanın sultası insanlığın hiçbir zaman taşıyamadığı en ağır yüktür.

Genel olarak Ernest Renan'ın dinlerle ilgili yoğun tartışma konusu olan düşünceleri onun filoloji alanındaki çalışmalarını bir ölçüde ikinci planda bırakmıştır. Halbuki bu alan kendisinin ilim hayatında çok önemli bir yer tutar. Ona göre filoloji insanın zihinsel üretimlerinin bilimidir, dolayısıyla modern insanın vazgeçilmez bir parçasıdır. Cisimler için fizik ve kimya ne kadar önemli ise insanlık için de filoloji o kadar önemlidir. Doğu'da kutsal metinleri anlamanın tek yolu eski Doğu dillerini öğrenmekten geçtiği için filolojiye özel bir yer veren Renan'a göre genellikle bu dinlerin ilk eserleri kutsal kitaplar olduğundan Doğu milletlerinin millet olma hüviyeti de bu

kitaplara bağlılığı ile orantılıdır. Ayrıca bu milletler yazı yazmaya ilk defa mukaddes kitaplarıyla başlamışlardır. Renan, Sâmî dillerinin fonetik bakımından Hint-Avrupa dillerinden üstün olduğunu düşünür, çünkü hece kavramını en iyi bu diller ortaya koymuştur. Buna rağmen bu diller iki sorunu çözememiştir: Zaman sorunu ve yazıda sesli harf sorunu. Bunun sebebi her dilin kendi dil bilgisi kuralları içinde hapsolup kalmasıdır. Bu yüzden Sâmî dilleri geçmişi iyi ifade edebildikleri halde geleceği ifade etmekte zorluklarla karşılaşır. Diğer bir anlatımla bu diller âdeta ölü dillerdir. Böylece yazı dili ve konuşma dili olmak üzere eski ile yeniyi bir arada kullanmak mecburiyeti hâsıl olmuştur. Sâmî dillerinde üç dönem vardır: Îsâ'dan önce VI. yüzyıla kadar kullanılan İbrânîce dönemi, Sâmî dillerinin Ortaçağ'ı sayılan ve İslâm dininin doğuşuna kadar uzanan Ârâmîce dönemi, VII. yüzyıldan itibaren Arapça dönemi. Renan, İbrânîce'yi kolay ve âhenkli bulur, ancak düşünceleri ifade etmek için yeteri kadar esnek olmadığını söyler. Çok iyi bilmediğini itiraf ettiği Arapça'nın

diğer Sâmî dillerinin bir özeti olup gramer, hukuk, ilâhiyat, felsefe, tarih, fizik ve matematik gibi soyut kavram ve düşünceleri ifadede kelime ve dil bilgisi zenginliği taşıdığını, bunun için Yunanca ve Latince ile beraber bir evren dili sayılması gerektiğini belirtir.

Renan, İslâm öncesi Arap edebiyatı konusunda birçok makale yazmıştır. Bilhassa Muʿallaḳāt ile ilgili yazılarında Lamartine'in de etkisiyle Arap şiirinin İslâm öncesi hayatı anlatma başarısını hayranlıkla dile getirir. Medeniyet tarihinde Muʿallaḳāt'ta ve özellikle Antere'nin şiirlerinde olduğu kadar hassas, sevimli ve canlı bir tabloya rastlanamayacağını söyler. "Sonsuz hürriyet, mutlak kanun ve iktidar yokluğu, şerefi zirveye çıkaran duygu, göçebe ve şövalyelere mahsus bir hayat, neşe, zevk, keskin zekâ, dinden uzak olma, aşkta zarafet" gibi sıfatları bu şiir için kullanır. Ancak bu şiirlerin İslâm öncesine ait olup olmadığı ve günümüze kadar gelişleriyle ilgili silsile hususunda Renan tam bir şüphe içindedir. Ona göre muhtemelen bu şiirler ezbere biliniyordu ve III. (IX.) asırda toplanmıştı. Bir başka husus da onların ilk söylendikleri Arap lehçesinin özelliklerini ne ölçüde taşıdıklarıyla alâkalıdır. Kur'an'ın gelişine kadar Arap yarımadasında edebî dil birliği olmadığına göre bu şiirlerin bir taraftan dil birliği göstermesi, diğer taraftan Arabistan'da İslâm öncesi dinî inanışlara yer vermemesi şaşılacak bir şeydir. Renan'ın bu yöntemini takip eden Tâhâ Hüseyin de Fi'ş-Şiʿri'l-câhilî adlı kitabında aynı sonuca varmıştır. Renan'ın tezi bu konuda çalışma yapan araştırmacılar arasında hâlâ tartışılmaktadır.

Eserleri. l'Avenir de la science: Pensées de 1848 (Paris 1890, 1925, 1996); Averroès et l'averroïsme: Essai historique (Paris 1852, 1861, 1882; Frankfurt 1985); Cahiers de jeunesse (1845-1846) (Paris 1906); Dialogues et fragments philosophiques (Paris 1876); De l'origine du langage (Paris 1858); l'Islamisme et la science (Paris 1883); Discours et conferences (Paris 1887); Histoire générale et système comparé des langues sémitiques (Paris 1855, 1863, 1919, 1928); Prière sur l'Acropole (Paris 1899); Lettres familièries (1851-1871) (Paris 1947); Lettres intimes (1842-1845) (ed. Nelson, Paris 1896); "Mahomet et les origines de l'Islamisme", Revue des deux mondes (Paris 15 Aralık 1851, s. 1063-1102); Mission de Phenicie (1865-1874) (Paris 1864); Histoire des origines du Christianisme (I-VIII, Paris 1863-1881); Histoire du peuple d'lsraël (I-V, Paris 1887-1893); Drames philosophiques (Paris 1888); Souvenirs d'enfance et de jeunesse

(Paris 1883, 1892). Aynı zamanda epigrafi uzmanı olan Renan, 1867'de yayımlanmaya başlanan Corpus Inscriptionum Semiticarum (Sâmî yazıtları derlemesi) adlı derginin çıkarılmasına öncülük etmiştir. Türkiye'de Renan'ın bir kısım eserleri Millî Eğitim Bakanlığı tarafından neşredilmiştir (Nutuklar ve Konferanslar, Ankara 1946; Havariler, İstanbul 1948; Bilimin Geleceği, I-II, Ankara 1965).

İslâm Dünyasında Renan'a Karşı Tepkiler. Ernest Renan'ın Araplar ve İslâm hakkındaki düşünceleri Sorbonne'da verdiği 29 Mart 1883 tarihli konferansından çok önce çeşitli kitaplarında yayımlanmıştır. Ancak müslümanların bu kitapları görmediği anlaşılmaktadır. Renan'a karşı ilk tepki Fransa'da o sırada çıkan el-Başîr adlı Arapça gazetede meçhul bir yazardan gelmiştir (26 Nisan 1883). Cemâleddîn-i Efgānî de içeriğinin kendisine ait olup olmadığı hususunda kuşku bulunan bir yazı ile Renan'ın iddialarına cevap vermiştir. Ancak Renan'ın konferansını yayımlayan Journal des debáts'nın 18 Mayıs 1883 tarihli sayısında çıkan bu yazıda Renan'ın iddialarına haklılık verir nitelikte ifadelerin yer alması bir yandan Efgānî'nin küfürle itham edilmesine kadar varan suçlamalara yol açmış, öte yandan Muhammed Hamîdullah ile Efgānî'nin bazı takipçileri yazıdaki olumsuz ifadelerin Efgānî'nin Arapça olarak yazdığı asıl cevapta bulunmadığını, Fransızca'ya çevirenin yazıda tahrifler yaptığını ileri sürmüştür. Nitekim Efgānî, konuyu önce İngilizler'in işgal ettiği yerlerdeki haşin davranışlarına karşılık Fransızlar'ın İslâm ülkelerindeki sempatik hareketlerinin etkisinde ele almıştır. O sırada Paris'te bulunan Efgānî misafir edildiği ülkenin, müslümanları açıkça küçük düşüren kendi ifadesiyle "zamanımızın büyük filozofu"nun "mükemmel konferansı"nı teyit eder bir yazı yazmıştır. Burada, İslâm'ın gelişiyle daha önce cehalet içinde yaşayan Araplar'ın kısa zamanda nasıl zihinsel ve bilimsel bir gelişmeye ulaştıklarını, terkedilmiş medeniyeti nasıl ileriye götürdüklerini ispat etmeye çalışır. Fransızlar, İngilizler ve Almanlar, Roma ve Bizans'tan uzakta yaşamadıkları halde Araplar'ın yaptıklarını yapamamışlar, yani Yunan felsefesini alıp geliştirememişlerdir. Araplar'dan filozof çıkmadığı eleştirisine gelince Efgānî'ye göre bu anlamsız bir iddiadır, zira önemli olan dildir ve bu filozofların dili Arapça'dır. Cemâleddîn-i Efgānî'nin Renan'a yaptığı iltifatlara Renan da aynı şekilde karşılık verirken Efgānî'nin neden bu derece açık görüşlü olduğunu yine ırk teorisine bağlar. Dinlerin ırklara göre şekillendiği yönündeki fikrinde ısrar eden Renan'a göre Asya'da

Japonlar dışında millet kurma yeteneğine sahip tek toplum Afganlar'dır. Efgānî'nin öğrencisi Muhammed Abduh bu görüşlerinden dolayı hocasına cevap vermiştir. Efgānî'nin Fransızca çevirisi yayımlanan mektubun Arapça aslı ancak 1986'da basılabilmiştir. Ayrıca Muhammed Abduh'un el-İslâm ve'n-naṣrâniyye maʿa'l-ʿilm ve'l-medeniyye adlı kitabı Renan'a cevap vermek ve Efgānî'nin verdiği cevapları açıklamak için yazılmıştır.

Nâmık Kemal'in Renan Müdafaanâmesi 1883'te yazılmış olup ilk defa 1908'de basılan elli altı sayfalık bir risâledir. Nâmık Kemal'in Midilli'de hapiste iken kaleme aldığı eser tartışmalara yeni bir katkı sayılmasa da Renan'ın İslâm dünyasında gördüğü en ateşli reddiye olması bakımından ilginçtir. Daha çok polemik tarzında yazılan Renan Müdafaanâmesi'nde Renan cehaletle suçlanmakta, İslâm bilim ve felsefe tarihindeki en büyük düşünürlerin Arap olduğu ileri sürülmekte, buna karşılık Renan'ın asıl çelişkiye düştüğü noktalar ihmal edilmektedir. Esasen yazarın kendisi de bu metni zayıf gördüğü veya tamamlamaya vakit bulamadığı için yayımlamamıştır. İbnü'r-Reşâd Ali Ferruh,

Teşhîr-i Efâżıl adlı kitabında (1306) Renan'a cevap vermiştir. Ancak bu çalışma ilmî ve fikrî bakımdan bir değer taşımaz. Arap ve İslâm dünyasında Renan'ın düşüncelerinin tartışılmasına XX. yüzyılda devam edilmiştir. Suriye'de Ferah Antûn onun izleyicilerinden biridir. Renan'a büyük güveni olduğunu söyleyen, Îsâ'nın Hayatı'nı Arapça'ya çeviren Antûn, Muhammed Abduh'un arkadaşı olmasına rağmen Renan'a ilgisi sebebiyle onun tepkisini çekmiştir. Laikliği hararetle savunan Antûn, Renan'ın bilimle din ilişkisi bağlamında uygulanmasını istediği laikliği siyasî ve dinî alana kaydırmış, böylece müslümanlarla hıristiyanları yakınlaştırmak istemiştir. Daha sonra Renan'ın düşünceleriyle ilgili olarak Abdurrahman el-Kevâkibî ile Reşîd Rızâ da uzun tartışmalara girişmişlerdir. Bilimsel veya polemik mahiyette olsa da Renan'ın dinler tarihinde açmış olduğu çığır her bakımdan önemli olduğu gibi Renan şarkiyatçılar arasında İslâm dünyasıyla ilgili düşüncelerini bu derece açık söyleyen ilk aydınlardan biridir. Güncelliği devam eden Renan'ın fikirleri üzerinde Türkiye'de ve Arap dünyasında henüz yeterli çalışma yapılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ernest Renan, Discours et conferences, Paris 1887, s. 2-3; a.mlf., Lettres familières: 1851-1871, Paris 1947, s. 167; a.mlf., Correspondance générale, Paris 1995, s. 868-869; Francis Bazouge, Ernest Renan d'après les documents inédits, Paris 1889; J. Boulenger, Renan et ses critiques, Paris 1925; H. Psichari, Renan d'après lui-même, Paris 1937; M. H. Jaspar, Le génie libérale de la France: Essai sur Renan, New York 1942; A. Cresson, Ernest Renan, sa vie, son ceuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris 1949; H. W. Wardman, Ernest Renan: A Critical Biograph, London 1964; E. Kedourie, Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam, London 1966; Edward W. Said, l'Orientalisme: l'Orient créé par l'occident (trc. C. Malamoud), Paris 1980, s. 19-20; a.mlf., "Islam, the Philological Vocation and French Culture: Renan and Massignon", Islamic Studies: A Tradition and Its Problems (ed. Malcolm H. Kerr), Malibu-California 1980, s. 53-72; Philippe Barret, Ernest Renan. Tout est possible, même Dieu!, Paris 1992.

Faruk Bilici

RENK

(رنگ)

Aslı Farsça olan renk (reng) kelimesinin Arapça'daki karşılığı levndir (çoğulu elvân). Arapça'da renk isimleri çoğunlukla eril olarak "ef'al", dişil olarak "fa'lâ'" kalıplarında oluşturulmuştur. Bunun dışında "fâil, fa'l, faîl" (hânit, cevn, fakī') gibi on beş kadar kalıpta daha renk isimlerine rastlanmaktadır. Bazı renkler yabancı dillerden alınma kelimelerle (dahîl) karşılanmıştır (zercûn, benefsecî). Aynı kökten türeyen bazı adlar farklı renkleri ifade edebilmektedir. "Fḳʿ" kökünden türemiş, Arapça'da genellikle sıfat kabul edilen renkler gramerde bir başka kelimeye bağımlı olarak kullanılan kelimeler (tevâbi') grubunda değerlendirilmekle birlikte bazı renk adları zamanla bağımsız birer isim haline dönüşmüştür. "Aḫyel"in (ala) bir tür kargaya, "erḳam"ın (benekli) bir tür yılana ad oluşu bir nesnenin belirgin niteliğiyle adlandırılmasına örnek teşkil eder (Sîbeveyhi, II, 2, 5).

Arapça'da hemen her renk için birden çok kelime bulunmakla beraber bunlar arasında birer tanesi ilgili rengi karşılamak üzere en sık kullanılan isim halini almıştır. Beyaz (ebyaç-beyçâ') klasik Arapça'da bir bakıma hayatı simgelemektedir. Araplar'ın içtikleri su, ekmek yaptıkları buğday veya bazan ekmeğin kendisi beyaz (ebyaç) olarak anılmış, su ve ekmeğe "iki beyaz" (ebyaçayn) denmiştir. Ebyażayn "iki şah damarı" anlamında da kullanılır (Lisânü'l-ʿArab, "byż" md.). Siyah ve beyaz tam bir mütekabiliyet içerisinde kullanım alanı bulmuştur. Beyaz (ebyaç) kelimesinin müennes şekli beyżâ' "güneş" veya "iyi söz" mânasındayken "kötü söz" için siyah (esved) kelimesinin müennesi olan sevdâ' kullanılmıştır. Araplar ruh temizliğini (Hassân b. Sâbit, s. 23) ve ağacı olmayan yeri beyaz olarak ifade etmişler, ekini ve otu bol olan yerleri, özellikle Irak bölgesini belirtmek için siyahlık / karaltı (sevâd) kelimesini kullanmışlardır. Beyaz İranlılar'ı da ifade etmektedir. Beyaz el (el-yedü'l-beyçâ') terkibi "kuvvet ve otorite" demektir (Lisânü'l-ʿArab, "byḍ", "svd" md.leri). Siyah (esved-sevdâ') bütün renklerin aslı kabul edilmiş olup bunda esvedin seyyid (efendi) kelimesiyle aynı kökten gelmesi etkili olmuştur (İbn

Cinnî, III, 63). Arapça’da siyahın anlam alanı çoğunlukla kötüdür. Kör olan biri için “sevide’r-recül” denir. Esved “yılan, gece, sıcak” anlamlarında kullanılmıştır (Lisânü’l-ʿArab, “svd” md.). Akrep ve yılana “esvedeyn” (iki siyah) denir (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 165; Tirmizî, “Mevâḳīt”, 170). Altına “aşfar-şafrâ’” (sarı), altın ve safrana “aşfareyn” (iki sarı) denilmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “ṣfr” md.). Kelimenin şufr şekli ise “sarı / bakır, tunç” anlamındadır (Hassân b. Sâbit, s. 96). Asfarın müennesi olan şafrâ’ Câhiliye şiirlerinde güzel kadın için kullanılmıştır (Nâbiga ez-Zübyânî, s. 39). Aynı kökten türeyen şafer “sarılık hastalığı”, şafre ise “açlık” demektir. Câhiliye Arapları, Romalılar ve Bizanslılar’a Benü’l-Aşfer (Sarıoğulları) derlerdi (Lisânü’l-ʿArab, “ṣfr” md.). Yeşil (aḫdar-ḫadrâ’) doğayı temsil etmektedir. Filizken solmayı ifade etmek üzere “genç yaşta öldü” anlamında bu kökten “üḫtüḍire” fiili kullanılmıştır. Klasik Arap edebiyatında çok defa sular yeşil olarak anılmıştır. Mavi (ezraḳ-zerḳā’) göz rengidir. “Masmavi gözlü kadın” anlamında zerkā’ ve zürkūm kelimeleri kullanılmıştır. Arapça’da zorlu düşmana “mavi düşman” denmiştir. Bilhassa Romalılar böyle anılırdı (Lisânü’l-ʿArab, “zrḳ” md.; Muhammed b. Ahmed Desûkī, II, 511). Kırmızı (ahmer-hamrâ’), “insan” anlamında kullanılmasının yanında Câhiliye şiirinde gençlik dinamizmini de ifade ederdi (İbrâhim Muhammed Ali, s. 60, 68).

Kur’ân-ı Kerîm’de levn kelimesi iki ve çoğulu “elvân” yedi defa geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “lvn” md.). Bir âyette (er-Rûm 30/22) diğer bazı kozmolojik deliller yanında insanların farklı renklerde yaratılması; ayrıca bitkilerin renk renk olması (en-Nahl 16/13; ez-Zümer 39/21; Fâtır 35/27), kezâ bal arısının bitkilerden hazırladığı ve henüz şerbet kıvamındaki farklı renk ve tonlardaki balın oluşumu (en-Nahl 16/69) Allah’ın üstün kudretinin delilleri olarak zikredilmiştir. Kur’an’da beyaz, siyah, kırmızı, mavi, sarı, yeşil renk imgelerine yer verilmiştir. Bunlardan en sık kullanılanı beyaz ve siyahtır. Bu iki renk genellikle “yüzlerin ağarması” (sevinçli ve mutlu olma) ve “yüzlerin kararması” (üzgün ve mutsuz olma) ifadelerinde geçer (Âl-i İmrân 3/106-107; en-Nahl 16/ 58; ez-Zümer 39/60; ez-Zuhruf 43/17). Beyaz sözcüğü el (meselâ bk. el-A‘râf 7/108; Tâhâ 20/22; eş-Şuarâ 26/33), ip (el-Bakara 2/187), kadeh (es-Sâffât 37/45-46), yollar (Fâtır 35/27), hûriler (es-Saffât 37/49) ve gözler (Yûsuf 12/84) kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır. Gözlerin ağarması (Yûsuf 12/ 84) “görme yeteneğini kaybetme” anlamında metafordur. Siyah ise yüzler

(vücûh) sözcüğüyle ilgili olarak kullanılmasının yanında ip (el-Bakara 2/187), yollar (Fâtır 35/27) kelimeleriyle ilgili olarak da anılmıştır. Kur'an'da "ḳater-ḳatere" (Yûnus 10/26; Abese 80/41) ve ġabere (Abese 80/40) kelimeleri de esvedin yüzler kelimesiyle birlikteki kullanımına yakın bir anlam taşımaktadır. Doğrudan renk olmayıp renk (siyah) çağrışımı ağır basan "yaḥmûm" (el-Vâkıa 56/43) ve "ḳaṭırân" (İbrâhîm 14/50) gibi birkaç sözcük de Kur'an'da geçmektedir. Azabı gören kâfirlerin yüzlerinin kötüleşmesini ifade eden "sîet" fiili

(el-Mülk 67/27) İbn Abbas gibi bazı müfessirler tarafından "kararma" diye yorumlanmıştır (Kılıç, s. 87). Aynı şekilde yüzlerin sıfatı olarak kullanılan "bâsire" kelimesi de rengi değişmiş, kararmış şeyi, zifirî siyah (el-Kıyâme 75/24), "nâ'ime" ise beyazlık kavramıyla aynı çizgide ruh neşesini ifade etmektedir (el-Gāşiye 88/8).

Kur'an'da cennetteki iki bahçenin koyu yeşilliğini belirtmek üzere "müdhâmmetân" kelimesi kullanılmıştır (er-Rahmân 55/64). Sarı renk de inek (el-Bakara 2/69), deve (veya urgan) (el-Mürselât 77/33), bulut (veya ekin) (er-Rûm 30/51), ekin (ez-Zümer 39/21; el-Hadîd 57/20) kelimeleriyle ilişkili olarak geçmektedir. Kırmızı renk bir yerde yolları niteler (Fâtır 35/27); "kızarmış yağ renginde gül gibi" (verde ke'd-dihân') ifadesi de (er-Rahmân 55/37) kırmızının bir tonunu belirtmektedir. Yeşil renk tabiatın rengi olduğundan Kur'an'da bitki (el-En'âm 6/99), ağaç (Yâsîn 36/80), başak (Yûsuf 12/43, 46), yeryüzü (toprak) (el-Hac 22/63) sözcükleriyle birlikte anılmış, bazı âyetlerde yastık (er-Rahmân 55/76) ve ipek elbise (el-Kehf 18/31; el-İnsân 76/21) için sıfat olmuştur. Kur'an'da haşir sırasında günahkârların gözlerinin aldığı rengi ifade etmek üzere "zürkan" (زرقاً) şeklinde geçen "maviler" (Tâhâ 20/102) günahkârların yaşayacakları dehşet halinin sembolik bir anlatımıdır. Böylece renk adlarının Kur'an'da gerçek birer renk olarak kullanımlarının yanında bazı olgulardan kinaye olmaları da söz konusudur. Hadislerde de gerek levn kelimesi gerekse çeşitli renk adları hem gerçek hem sembolik ve mecazi anlamlarda sıkça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "byḍ", "ḥmr", "ḫḍr", "lvn", "svd", "ṣfr" md.leri).

BİBLİYOGRAFYA

İmruülkays v.dğr., Muallakât: Yedi Askı (nşr. ve trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1989, s. 60-61; Nâbiga ez-Zübyânî, Dîvân (nşr. Kerem el-Bustânî), Beyrut, ts., s. 11, 12, 15, 26, 35, 39, 40, 41; Hassân b. Sâbit, Dîvân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 23, 45, 58, 66, 71, 91, 96, 97, 104, 111, 127, 137, 151, 153, 178, 180, 196, 198; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi, Bulak 1316, I, 7; II, 2, 5; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1374/1955, XXIII, 57; XXIX, 242; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ, Beyrut, ts. (Dârü'l-hüdâ), III, 63; Şerîf er-Radî, Telḫîṣu'l-beyân fî mecâzâti'l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülganî Hasan), Kahire 1995, s. 120; İbn Hazm, Risâletü'l-elvân (nşr. Ebû Abdurrahman b. Ukayl v.dğr.), Riyad 1979; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa, Beyrut 1399/1979, s. 57, 356; Muhammed b. Ahmed Desûkī, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi't-telḫîṣ, İstanbul 1290, II, 511; Abdülhamîd İbrâhim, Ḳāmûsü'l-elvân ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1989; Abdülmünʿim el-Hâşimî, el-Elvân fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Beyrut 1990, s. 41, 51, 69, 77, 93, 105; Sadık Kılıç, Kur'an Sembolizmi (Renklerin ve Şekillerin Dünyası), Ankara 1991; Zeyn el-Hüveyskî, Muʿcemü'l-elvân fi'l-luġa ve'l-edeb ve'l-ʿilm, Beyrut 1992; Ali Osman Ateş, İslâm'a Göre Câhiliyye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri, Ankara 1996, s. 161-166; Soner Gündüzöz, "Kur'ân'da Renklerin Büyülü Gücü-Semiotik Bir İnceleme-", EKEV Akademi Dergisi, sy. 16, Erzurum 2003, s. 71-84; İbrâhim Muhammed Ali, el-Levn fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî ḳable'l-İslâm, Trablus 2001; Âlûsî, "Risâle fi'l-elvân", MMİADm., I (1921), s. 76-83, 110-117; Ömer Fârûk, "el-Elvân ve delâletühe's-siyâsiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel", Mecelletü külliyyeti'l-âdâb, II/14, Bağdad 1970-71, s. 837-840; A. Morabia, "Lawn", EI² (İng.), V, 698-701.

Soner Gündüzöz

Felsefe.

Genel anlamda renk, cisimlerin yansıttığı veya yaydığı ışığın gözle algılanması ya da ışığın eşya üzerinde kırılma ve yayılma çeşitliliğinden doğan görsel duyum olarak ifade edilir. Fiziğin konusu olmakla birlikte tarih boyunca insanların hayatında önemli etkileri bulunan, bazan sembol olarak kullanılan renk olgusu Antikçağ'dan itibaren düşünürlerin ışık ve görme kuramlarıyla ilişkili olmuş, İslâm'ın ilk yüzyıllarındaki tercüme

hareketleri neticesinde oluşan ilmî atmosferle beraber İslâm düşüncesinde büyük önem kazanmış, bu çerçevede tabiatı, mahiyeti ve etkileri üzerine düşünceler ileri sürülmüştür. Renk, eşyayı algılamanın doğruluğu ve görsel tecrübenin niteliği açısından felsefî bir problem olmanın ötesinde soyut düşüncelerin sembolü ve işaretleri olarak sosyal, kültürel ve dinî anlamları olan, görsel sanatın her türünde kullanılan, insanın fiziksel, duygusal ve ruhsal yönlerine hitap ederek onda güzellik fikirleri doğuran, nesnelerin estetik algısına imkân tanıyan, tıpta tedavi amaçlı kullanılabilen, değişik kültürlerde büyü ve sihir için vazgeçilmez bir öğedir (Andrews, s. 11). Tanımlanmasında bazı zorluklar olmakla birlikte, çeşitli ışık cinsleri tarafından gözün retinası üzerinde göz sinirlerinde meydana getirilen olaylardan dolayı fizyolojik, beyinde uyanan bir duyum olması sebebiyle psikolojik ve ölçülerle kesin biçimde bilinebilen ışığın dalga uzunlukları olması yönüyle fiziksel renk çeşitlerinden söz etmek mümkündür. Buna göre renklerin nesnelerden göze gelmesi fiziksel, bu ışınlar karşısında gözde meydana gelen işlemler fizyolojik, ışınların gözde algılanması psikolojik olaydır. Renkler nesnelerin dış görünümlerindeki en temel unsurlardandır. Fiziksel dünyanın bilgisini elde etme ve tek tek nesnelerin algılanması açısından öncelikli olan husus nesnelerin dış görünüşleridir. Bu noktada renk bilimi (veya rengin bilimsel açıklaması) ile renk felsefesi modern çağın iki önemli etkinlik alanı olmuştur. Rengin mahiyetiyle ilgili yapılan fiziksel ve optik çalışmalar çok eski dönemlere kadar gitse de kimyasıyla ilgili çalışmalar Rönesans'tan sonra hızlanmıştır.

Felsefede renk konusu öncelikle, tabiat bilgisinin bir parçası olarak epistemolojik bir problem olmuştur. Nesnelerdeki rengin doğası, niteliği, objektif mevcudiyetinin bulunup bulunmadığı, insanoğlunun renk tecrübesi, bu tecrübenin boyutları, gerçekliği, evrenselliği ve çeşitliliği araştırılmış, bunun yanında rengi algılayan kişinin yanılıp yanılmadığı, algılayan kişide renklerin nasıl duygular bıraktığı üzerinde durulmuştur. Nesnelerin objektif mevcudiyetiyle alâkalı olarak birbirinin karşıtı iki görüş ortaya çıkmış, algıdan bağımsız biçimde nesnelerin renkli olduğunu ileri sürenlere realist, buna karşılık nesnelerin renkli oluşunu algıya bağlayanlara sübjektivist denmiştir. Realizme göre nesneler algılayana bakılmaksızın renklidir, renkliliğin özü nesnenin içindedir. Sübjektivizme göre ise renkli nesnelerden ziyade renk algısından ve renk tecrübesinden söz edilebilir. Nesnelerin atom, proton, elektron gibi temel parçaların birleşiminden

oluştuğunu söyleyen fizikçilerle realizm ters düşmüş, filozofların çoğunluğu da renklerin nesnelerde potansiyel (bi'l-kuvve) olarak var olduğunu, ışık sayesinde gerçekleştiklerini (bi'l-fiil), ancak nesnelerin hacmi, formu ve ağırlığı gibi temel özelliklerinden olmadığını ifade etmişlerdir.

İnsanların renklerle ilgisi çok eski tarihlere kadar gitmektedir. Şamanlar, Kızılderililer, Çinliler, eski Mısırlılar ve Yunanlılar'ın renklerle ilgilendikleri, renkleri değişik amaçlarla kullandıkları ve mahiyetini bilme çabası gösterdikleri bilinmektedir. Milâttan önce 1550 yılına kadar geri giden ve rengin tedavi amaçlı kullanıldığını gösteren eski Mısır'dan kalma papirüsler bulunmaktadır. Antik Yunan düşüncesinde rengin ışıkla ilgisi çözülmeye çalışılmış, niteliği üzerine bilimsel teoriler geliştirilmiştir. Özellikle fizikçi Hippocrates, Lucretius, Eflâtun, Pisagor, Aristo, Stoacılar, Galen (Câlînûs), Öklid ve Ptolemy, görme duyusu olan gözle görülen nesne arasındaki bir ilişkiden söz eden ve bu ilişkinin niteliğini çözmeye çalışan Antikçağ Grek düşünürleridir. VIII ve IX. yüzyıllarda müslüman düşünür ve bilginler Yunanlı düşünürlerin Arapça'ya çevrilen eserlerini incelemiş, yorumlamış, ışık ve renk konusunda önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Bu çalışmaların, Ortaçağ Avrupası'nda tekrar Batı dillerine çevrilmesiyle birlikte Yeniçağ'da oluşan ışık ve renkle ilgili bilimsel

çalışmalara ivme kazandırdığı görülmektedir (Sezgin, s. 43).

Aristo, De Anima (ruh üzerine) adlı eserinin ikinci bölümünde "Görme ve Görülebilir Olan" başlığı altında (418a-419b-440b), yine Parva Naturalia'da (doğa bilimleri üzerine) "Algı ve Algının Nesneleri Üzerine" başlığı altında (438b-439b) ışık, göz, görme ve rengin mahiyetini açıklamaya çalışmış ve kendisinden sonraki düşünürler için kaynak teşkil etmiştir. Aristo'ya göre ışık olmazsa görme de olmaz, bir objenin rengi ancak ışıkta belirlenebilir. Görmenin nesnesi görülebilir olandır, görülebilir olan şey de öncelikle renktir. Saydamlık bütün renk olaylarının temelidir. Az ya da çok her cisimde mevcut olan saydamlık rengi alır (Aristoteles, De Anima, s. 173-175; Doğa Bilimleri Üzerine, s. 45-48) ve o renkte gözükür. Renk şeffaf bir cismin sınırıdır ya da onunla özdeştir. Işık ve gözdeki saydamlık rengin algılanmasında zaruri olan iki unsurdur. Işık nesnelerde bi'l-kuvve bulunan rengi ortaya çıkaran etkendir. Çünkü bir rengin özü ışıktaki değişimiyle

doğru orantılıdır. Siyah ya da beyaz arasında sıralanan renkler ışığın zayıflamasına veya ışık ve karanlığın belirli oranlarda karışmasına dayanır. Aristo'nun ışık, saydamlık ve renklerle ilgili düşünceleri hemen hemen bütün Meşşâî düşünürleri etkilemiş ve şerhlerinde tekrarlanmıştır. Öklid'e göre görme, düz çizgilerle gözden çıkan ışınların objelere ulaşması ve dönmesiyle gerçekleşmektedir. Ptolemy ise bir nesnenin ışığı tuttuğu anda onu gördüğümüzü ileri sürmüştür.

Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861'den sonra), Huneyn b. İshak ve Ya'kūb b. İshak el-Kindî'den itibaren İslâm düşünürleri ışık ve görmeyle ilgili bilimsel çalışmalara başlamışlar, miras aldıkları Antikçağ Yunan düşüncesindeki ışık ve görme kuramlarını, özellikle Aristo'nun De Anima'daki fikirleriyle Öklid'in optiğini incelemiş ve geliştirmişlerdir. Ali b. Rabben et-Taberî'ye göre nesnelerdeki kuruluk, ıslaklık ve ısı ile bu üç özelliğin karışımı üç temel rengin (sarı, yeşil ve kırmızı) ve diğer çeşitlerinin kaynağını oluşturmuştur (EI2 [İng.], V, 701-702).

Tercümeler vasıtasıyla gelişen felsefe hareketleri yanında Mu'tezile düşünürleri, inanç konularındaki akılcılığa paralel biçimde tabiattaki nesneleri ve bu nesnelerin algılanmasını duyularla açıklamaya çalışmış, bu çerçevede rengin genelde doğrudan duyumla (göz) algılanan bir özellik olduğunu belirtmişlerdir. Basra ekolünün kurucusu olan, felsefî çevirilerden yararlanarak bir tür atomcu doğa felsefesi geliştiren ve duyularla ilgili olarak Kitâbü's-Semʿ ve'l-baṣar adlı bir risâle yazan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ise beş duyunun kendi başına kesin bilgi veremeyeceğini, sonuç itibariyle insanın nesneleri idrakinde ilâhî aracılığın mevcudiyetini ileri sürmüştür. Duyu bilgisine ve tecrübeye büyük önem veren Nazzâm cevherlerin birbirine zıt arazların birleşip kaynaşmasıyla ortaya çıktığını, renk, koku, ses, tat, sıcaklık, soğukluk gibi araz diye adlandırılan niteliklerin gerçekte şeffaf nesneler olduğunu ve hepsinin aynı mekânı işgal ettiğini belirtmiştir. Nazzâm'a göre nesnelerde sıcakla soğuk, tatlı ile acı, kuru ile yaş bir arada ve iç içe bulunmakta (tedâhül teorisi), bunların hafif olanı katı olanına sirayet etmektedir. Bişr b. Mu'temir'e göre duyu organlarıyla elde edilen bilgiler zorunlu idraklerdir. Görme, işitme ve tatma gibi duyumlarla rengin nesnelerin doğasında araz olarak bulunduğunu ve cevherler tarafından ortaya çıkarıldığını, ancak cevherlerin Tanrı tarafından bu imkânla yaratıldığını söylemiştir. Hişâm b. Amr el-Fuvatî ise rengin nesnelerin basit

bir biçimi olduğunu belirtmiş ve Tanrı'nın varlığı için bir kanıt oluşturamayacağını ileri sürmüştür. Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelenlerinden olup meânî teorisiyle tanınan Muammer b. Abbâd'a göre nesneler arazları yoluyla görülebilir. Tanrı da arazları doğrudan yaratmayıp bir şeyi yaratırken ona başka bir şeye sebep olma ve yine ondan başka bir şey elde etme özelliğini vermiştir. Dolayısıyla renk, tat, uzunluk, genişlik, koku, sertlik, yumuşaklık, güzellik, çirkinlik, kuvvet, zaaf, hayat, ölüm, sağlık, hastalık gibi olguları Tanrı'dan ziyade meânîye sahip olan nesneler meydana getirmektedir. Siyahlık beyazlıktan ayrılır, diğer bir mâna dolayısıyla bir şey siyah olurken diğeri beyaz olur. Hareket, tat ve renk gibi her araz, ilk halkasını Tanrı'nın oluşturduğu sonsuz sayıda belirleyici bir mâna zincirinin varlığına gereksinim duyar. Eğer Tanrı bir cismi renklendirirse bu o nesnenin renklenmeye uygun oluşundan dolayıdır. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise renkliliği cevherin zorunlu bir niteliği olarak görmez. Ona göre renk de cevher ve araz gibi dış dünyada gerçekte var olmayan şeylerdendir.

İslâm düşüncesinde ilâhiyat, metafizik, psikoloji ve ahlâk çalışmalarının yanında başta fizik olmak üzere doğa bilimleriyle, dolayısıyla ışık ve renk teorisiyle de ilgilenen Ya'kūb b. İshak el-Kindî Risâle fî mâʾiyyeti'l-cirmi'l-ḥâmil bi-ṭıbâʿihi'l-levne mine'l-ʿanâṣıri'l-erbaʿa ve'lleẕî hüve ʿilletü'l-levni fî ġayrih başlıklı risalesinde (Resâʾil, II, 64-65) rengin göz için özel bir keyfiyet olduğundan, bunun yanında oluş ve yok oluş âlemindeki dört unsurun terkibinden meydana gelen nesnelerin renkli oluşundan söz etmiştir. Risâle fî ʿilleti'l-levni'l-lâzuverdî elleẕî yürâ fi'l-cevvi fî ciheti's-semâʾ ve yüẓannü ennehû levnü's-semâʾda ise gökyüzünün aslında belli bir renginin bulunmadığını, karanlık olan uzaydan gelen ışınların atmosferdeki cisimciklere çarparak zayıfladığını, yeryüzünden yansıdıktan sonra daha da zayıflayan bu ışınların karanlık olan uzaya tekrar karışması sonucunda gökyüzündeki mavi rengin oluştuğunu söyler (Resâʾil, I, 103-104). Risâle fî eczâʾin ḫubriyyetin fi'l-mûsîḳa'nın ikinci bölümünde de yine renkler ve kokuların özellikleriyle bunların insana etkilerini ele almıştır (Zekeriyyâ Yûsuf, s. 22).

Kindî, görme konusunda Öklid'in ve Aristo'nun ışık kuramlarını benimsemekle birlikte onları tashih eder (Adamson, s. 207-236). Öklid'in de ileri sürdüğü gibi göz nesnelerden yansıyan ışınları emdiği için görür.

Işık güçlüyse renk daha açık, zayıfsa renk de zayıf olacaktır. Yine Aristo’da olduğu gibi görme yetisi görülen şeyin formunu alır ve öylece görme gerçekleşir. Dolayısıyla görme olayı tek yönlü bir ilişki olmayıp gözdeki kornea ile nesne arasında mükemmel bir uyumun neticesidir. Kindî için renk duyu algısıyla, yani gözle idrak edilen genel bir araz, cismin (saydam olmayan nesnenin) sınırı olan bir keyfiyettir. Saydamın rengi olmaz, rengi bulunan şey de saydam değildir. En çok saydam olan şey ise en az görülebilir olandır. Dolayısıyla dört unsurdan sadece toprak saydam olmayıp bilfiil renge sahiptir. Çünkü saydam olmamak ışığı tutmak ve yansıtmak demektir. Faal akıl, mümkün olan idrak edilebilir şeylere gerçeklik kazandırdığı gibi ışık da opak nesnelere çarparak onlardaki potansiyel renkleri gerçek hallerine dönüştürür.

Fârâbî, Aristocu ışık ve görme kuramını benimsemiş, ay üstü âlemde bulunan semavî cisimlerin basit, saydam ve renksiz, ay altı âlemdeki nesnelerin ise elementlerin bir araya gelmesi neticesinde renkli olduğunu belirtmiştir. Fârâbî rengi cismin yüzeyi olarak tanımlamış ve özlerinde bilfiil görünme yeterliliği olmadığını, buna karşılık güneş sayesinde gözün ve nesnelerin aydınlandığını, bu şekilde görme ve renkleri algılamanın mümkün olduğunu söylemiştir. Göz ancak güneşten aldığı ışıkla bilfiil görür, renkler de ışıkla bilfiil

görülür. Bilfiil akılla heyûlânî aklın ilişkisi ışıkla gözün ilişkisi gibidir (el-Medînetü’l-fâżıla, s. 102-103).

Kitâbü’ş-Şifâ ͗ adlı eserinin bir bölümünü görme, saydamlık ve renk konusuna ayıran İbn Sînâ rengi nesnelerde potansiyel olarak bulunan ve ancak ışıkla görülebilen bir özellik diye ifade eder. Işık saydam cisimleri, renk ise katı nesneleri etkileyen niteliklerdir. Işığın varlığı potansiyel olarak şeffaf olan bir nesneyi bi’l-fiil şeffafa dönüştürür. Işık arttıkça rengin görüntüsü de artar. Ancak mutlak şekilde rengin jeneriği ışık değildir. Ayrıca renk yalnız beyazlık da değildir. Işık sadece rengin görüntüsünün kaynağı ve tamamlayıcı unsurudur.

İbnü’l-Heysem, Kindî’nin bıraktığı yerden devam ederek optik konusuyla doğrudan ilgilenmiş, Kitâbü’l-Menâẓır’da ışığın doğrusal yayılmasından, yansıma ve kırılmasından, gökkuşağı ve hâleden söz ederek kendisinden

çok sonra gelen iki optik uzmanını, Kemâleddin el-Fârisî ile Freibergli Theodoric'i etkilemiştir. İbnü'l-Heysem'e göre görme sadece gözden çıkan ışınla olmayıp bu ışık aracılığı ile nesneden göze gelen, cisimden yansıyan ışınlarla gerçekleşir. Nesnelerden yansıyan ışınlar o nesnelerin renklerini ve şekil özelliklerini de getirir (Kitâbü'l-Menâẓır, s. 232-243). Bu görüşüyle İbnü'l-Heysem, görme olayında ışığın gözden çıktığı kuramı (gözışın) yerine ışığın nesneden geldiğini kanıtlamasıyla bilim tarihindeki yerini almıştır. Görmenin fiziksel ve matematiksel olduğunu vurgulayan İbnü'l-Heysem'e göre renk sadece gözle ışığın kaynağı arasında yer alan bir görüntüdür. Işığın kalitesi rengin görüntüsünü etkilemekle birlikte bu durum renklerin kendi varlıklarının bulunduklarının işaretidir.

İbn Bâcce de renk konusunda Aristo'dan etkilenen düşünürlerdendir. Ona göre gözde renkleri görmeye imkân tanıyan bir yetenek, güç vardır, bu gücün cisimde ilk algıladığı özellik renktir. Rengin oluşmasında havanın aracılığı zaruridir. Renk özünde ışın ihtiva eden bir formdur. Karanlıkta sadece bi'l-kuvve olup etkin bir varlığa sahip değildir. Işıksız bir ortamda renkler algılanamaz, ışık da renklendiği anda idrak edilebilir.

Aristo'nun De Anima'sı üzerine yazdığı şerhte İbn Rüşd rengi, "ateşin (bi'l-fiil şeffaf olan nesnenin) toprakla (şeffaf olmayan nesneyle) karışımından oluşan bir tür ışık" diye tanımlar. Bu durumda renk, nesnelerin yüzeyinde bulunan ve ışık aracılığı ile aydınlatılınca görülebilen bir özelliktir. Renklerin farklı oluşları, eksik veya fazlalıkları ışığın yoğunluğu ve nesnenin şeffaflığı ile doğru orantılıdır. Işık sadece renkli nesnenin görülebilir olması açısından tamamlayıcı unsurdur. İbn Rüşd'e göre renkler idrak edilmeseler bile objektif varlıkları bulunmaktadır, ancak görülebilmeleri için ışığa ihtiyaç vardır.

Astronomi, matematik, tıp ve felsefeyle ilgilenen Kutbüddîn-i Şîrâzî, İbnü'l-Heysem'den sonra nisbeten ihmale uğrayan optik alanındaki görüşleriyle bu ilmin İslâm dünyasında yeniden canlanmasına vesile olmuştur. Şîrâzî'nin gök kuşağını açıklama yolunda yaptığı çalışmalar önemlidir. Işık ışınının yağmur damlasında iki defa kırılıp bir defa yansımasıyla gök kuşağı renklerinin oluştuğunu ilk defa doğru olarak açıklayan Şîrâzî, kendisinden sonra optik alanında önemli düşünceler üreten Kemâleddin el-Fârisî'ye öncülük etmiştir. İbnü'l-Heysem'in Kitâbü'l-

Menâẓır'ı üzerine yazdığı Tenḳīḥu'l-Menâẓır'da gök kuşağının tabiatını açıklayan Kemâleddin el-Fârisî ışıkla renk arasındaki temel ilişkiyi de açıklığa kavuşturmuştur. Fârisî, güneşten çıkan ışık ışınlarının bir yansıma ve kırılma yüzeyiyle karşılaştığında yansıyarak ya da kırılarak bir başka noktaya ulaştığını belirtir. Fârisî'ye göre renkler karanlıktaki nesnelerde potansiyel olarak temsil edilir. Işık tesir ettiği anda bu potansiyel renkler gerçek renklere dönüşür (Topdemir, Modern Optiğin Kurucusu, s. 78). Işıklar çoklu yansıma ve kırılma neticesinde zayıflar ve görünmez olur. Gök kuşağını doğru açıklayan Fârisî ve Theodoric, gerekli olan kırılma bilgilerini İbnü'l-Heysem'in Kitâbü'l-Menâẓır'ından almış olduklarını eserlerinde belirtmişlerdir (a.g.e., s. 81-82).

Batı dünyasında ışık, görme ve renk konusundaki ilk bilimsel çalışmalar Isaac Newton tarafından yapılmıştır. Newton'dan önce renk bilgisi ve renk felsefesi üzerinde duran, müzik ve bitkilerle birlikte renk ışınlarının da tedavideki gücüne işaret eden Paracelsus geleneksel yaklaşımları reddetmesi yüzünden pek dikkate alınmamıştır. Buna karşılık Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light adlı eserinde ışığın kırılması ile renk arasındaki bağıntıyı doğru biçimde belirleyen Newton, 1666 yılında karanlık odaya yerleştirdiği prizmaya gönderdiği güneş ışığının prizmada kırılması sonucu oluşturduğu renkleri inceleyerek güneş ışığının farklı kırılabilme dereceleri olan ışınlardan, dolayısıyla renklerden oluştuğunu gözlemlemiştir. Newton'la birlikte renklerin gerçek niteliğinin anlaşılması XVII. yüzyılda Thomas Young'ın çalışmalarıyla mümkün olmuştur. Fizik ve optikteki gelişmelere paralel biçimde Descartes'tan itibaren mantıkçı pozitivistlere kadar modern dönemde de renk konusu önemli bir epistemolojik problem olmaya devam etmiştir. Eleştirel ve kuşkucu yaklaşımını ışık ve renk konusunda da sürdüren Descartes renk ve diğer ikincil özelliklerin sadece duyumlar olduğunu iddia etmiş, John Locke ise renk, ses ve tatları "eşyanın kendinde olmayan, ancak nesnelerdeki mevcut birincil niteliklerle birlikte çeşitli duyumlar ortaya çıkaran ikincil özellikler" olarak tanımlamıştır. Türk astronomu ve matematikçisi Takıyyüddin er-Râsıd fizikoptik alanında Öklid, İbnü'l-Heysem ve Kemâleddin el-Fârisî'nin konuyla ilgili çalışmalarını inceleyerek ışığın mahiyeti, küresel yayılımı, kırılması ve renklerle olan ilişkisi gibi konuları Nevru ḥadîḳati'l-ebṣâr ve nûru ḥaḳîḳati'l-enẓâr adlı eserinde ele almıştır (Topdemir, Takîyüddîn'in Optik

Kitabı, s. 63).

İslâm tarihinde renk sadece felsefe, fizik, optik ve astronominin konusu olmamış, bunun yanında astrolojide, edebiyat, mimari, tezhip, seramik ve minyatür süslemelerinde bolca kullanılmıştır. et-Tefhîm li-evâ˒ili ṣınâ˓ati't-tencîm adlı eserinde (s. 396-406) Bîrûnî, semavî cisimlerle renkler arasında bir irtibat olduğunu ifade ederek renklerin astrolojik sembolizmine ve kullanımına değinmiştir. Osmanlı döneminde yetişen Levnî lakaplı Abdülcelil Çelebi, Osmanlı minyatür sanatında renkleri eserlerinde ustalıkla kullanmış ve renk uyumuna dikkat etmiştir. Minyatürlerinde çarpıcı parlak tonlar yerine rahatlatıcı ve doğacı bir renk zevkinin hâkim olması, zıt tonların bile âhenk içinde verilmesi Levnî'nin en belirgin özelliğidir. Edirne'de Selimiye Şifâhânesi'nde hastalar renkli odalarda müzik ve su ile tedavi edilmiştir. Endülüs'te İslâm mimarisinin önemli bir sarayı olan Medînetüzzehrâ'daki 15.000 direk altınla kaplanmış, zümrüt, yakut, mermer ve inciyle süslenmiş, taş üzerine süse ağırlık verilerek renk sanatı bütün inceliğiyle uygulanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles, De Anima: On the Soul (ed. ve trc. H. Lawson-Tancred), London 1986, s. 173-175; a.mlf., Doğa Bilimleri Üzerine (trc. Elif Günçe), İstanbul 2003, s. 45-48; Kindî, Resâ˒il, II, 64-65, 103-104; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 102-103; İbn Sînâ,

eş-Şifâ˒ eṭ-Ṭabî˓iyyât, ˓İlmü'n-Nefs (nşr. Jan Bakos), Prag 1956, s. 90-94; İbnü'l-Heysem, Kitâbü'l-Menâẓır (nşr. Abdülhamîd Sabra), Küveyt 1983, s. 232-243; Bîrûnî, et-Tefhîm li-evâ˒ili ṣınâ˓ati't-tencîm (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1362, s. 396-406; İbn Bâcce, 'Ilm al-Nafs (trc. M. S. Hasan Ma'sumi), New Delhi 1992, s. 79-87; İbn Rüşd, Risâletü'n-nefs (haz. Refîk el-Acem - Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1994, s. 49-53; Zekeriyyâ Yûsuf, Mü˒ellefâtü'l-Kindî el-Mûsîḳıyye, Bağdad 1962, s. 22; Fuat Sezgin, Muḥâḍarât fî târîḫi'l-˓ulûm, Frankfurt 1404/1984, s. 43; Aydın Sayılı, "İbn

Sinâ’da Işık, Görme ve Gökkuşağı”, İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (der. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 203-241; J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding (ed. Peter H. Nidditch), Oxford 1990, s. 135; Roshdi Rashed, Géométrie et dioptrique au Xe siècle: Ibn Sahl, al-Qūhī et Ibn al-Haythan, Paris 1993; T. Andrews, Renklerle Tedavi (trc. Tuğrul Ökten), İstanbul 1995, s. 11; Hüseyin Gazi Topdemir, Takîyüddîn’in Optik Kitabı, Ankara 1999; a.mlf., Modern Optiğin Kurucusu: İbnü’l-Heysem Hayatı, Eserleri ve Teorileri, Ankara 2002; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi, İstanbul 2006, I, 39-44; P. Adamson, “Vision, Light and Color in Al-Kindî, Ptolemy and the Ancient Commentators”, Arabic Sciences and Philosophy, XVI, Cambridge 2006, s. 207-236; A. Morabia, “Lawn”, EI² (İng.), V, 701.

Aydın Topaloğlu

RENK

(الرنك)

Eyyûbîler ile Memlükler'de sultan ve ümerâ tarafından kullanılan özel işaret, arma.

Eyyûbîler ve Memlükler'de sultanların ve emîrlerin kendilerine mahsus özel işaret ve armalarına renk (çoğulu rünûk) adı verilmiştir. Hükümdar ve saray görevlilerinin yürüttükleri işleri sembolize eden renk kullanma âdeti Suriye, el-Cezîre bölgesi ve Mısır'da Atabegler ve Eyyûbîler döneminde ortaya çıkmış, Memlükler zamanında yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte rengin özel işaret olarak kullanılmasıyla ilgili ilk haber IV. (X.) yüzyılın son çeyreğine aittir. İbnü'd-Devâdârî, Fâtımîler devrinde daha önceleri toprakla meşgul olan Kassâm et-Türrâb'ın 368 (978) yılında Dımaşk'ta çıkardığı isyanla idareyi ele geçirdiğinde kendisine önceki mesleğini hatırlatan kıhfı (çanak, yarım kadeh şeklinde tahta kap) renk / sembol edindiğini kaydeder (Kenzü'd-dürer, VI, 195, 210). Bu bilgi doğru olsa bile geleneğin kalıcı olmadığı anlaşılmaktadır.

Renk kelimesinin bir idareciye mahsus özel işaret mânasına kullanımıyla ilgili yeni haberler XII. yüzyılın ortalarından itibaren başlamakta ve genellikle Mısır, Suriye ve el-Cezîre bölgesiyle sınırlı kalmaktadır. Nûreddin Mahmud Zengî, Dımaşk'ta inşa ettirdiği medresenin mihrabının üzerinde ve Humus'taki Câmi-i Kebîr'in iki sütununda nilüfer (lotüs) çiçeğini sembol olarak benimsemiştir. Ancak nilüferin terim anlamıyla bir renk değil, başkaları tarafından da kullanılan bitkisel bir süsleme motifi olduğu görüşü yaygındır. Nilüfer çiçeği sembolüne diğer sultanlarda, ayrıca para ve kıymetli eşyalar üzerinde sıkça rastlanması buna delil gösterilir. Bu çiçek Memlük paralarında da kullanılmıştır (Balog, s. 22-34). Ebü'l-Fidâ, Hârizmşahlar Hükümdarı Muhammed b. Tekiş'in ölümünden bahsederken üst düzey saray görevlileri ve armaları hakkında bilgi vermekte, devâdârın armasının yazı takımı, silâhdarın armasının yay, taştdârın ibrik, câmedarın bohça, imrahorun at nalı, câvîşin altın kubbe olduğunu söylemektedir. Ancak Ebü'l-Fidâ bu armalar için renk kelimesini değil alâmet kelimesini

kullanmıştır (el-Muḫtaṣar, VI, 49). Eyyûbîler'in Diyarbekir kolu hükümdarı el-Melikü'l-Muzaffer Şehâbeddin'in kendine arma olarak aslan figürünü seçtiği ve 608'de (1211) babasından aldığı Urfa'nın Harran Kapısı'nın üzerine onu nakşettirdiği görülmektedir (Mayer, Saracenic Heraldry, s. 118, lv. I/8). Eyyûbîler'in son zamanlarında sultanların, emîrleri bir göreve tayin ederken onlara görevleriyle alâkalı bir renk tahsis ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb, memlükü İzzeddin Aybek'i kendisine çaşngir tayin ederken ona vazifesine uygun bir işaret olarak sofra figürünü seçmiştir (İbn Tağrîberdî, VII, 4).

Memlükler döneminde renk kullanımı daha da yaygınlaşmıştır. Memlük hükümdarları başta kendileri için olmak üzere hayvan ve kuş figürlerinden renk edinirlerdi. I. Baybars arma olarak aslanı seçmiş ve Kahire'de inşa ettirdiği Kanâtırü's-sibâ'nın üzerine bir aslan heykeli yaptırmıştı. Bu heykel halen yerindedir. Onun arması ayrıca yaptırdığı diğer mimari eserlerde bastırdığı paralarda görülmektedir. Son dönem sultanlarından Barsbay da kendisine renk olarak aslanı seçmiş, diğer sultanlar pars ve kartal gibi hayvanları renk edinmişlerdir. Memlükler'de sadece sultanların kullandığı yazı / mühür şeklinde işaretler vardı. Bilhassa cam ve madenî kaplarda görülen bu işaretlerde üst sırada sultanın adı, orta satırda ona övgü, alt satırda dua ifadesi yer alıyordu (Ahmed Abdürrâzık Ahmed, sy. 21 [1974], s. 89).

Eyyûbîler'de olduğu gibi Memlük sultanları da önemli bir göreve tayin ettikleri emîrlere görevleriyle alâkalı bir renk verirlerdi. Kalkaşendî, Mısır'da küçük büyük her emîrin kendine ait renklerinin bulunduğunu söylemektedir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 63). Emîrlerin görevlerini sembolize eden renklerden devâdârın rengi yazı takımı, taştdârın ibrik, silâhdarın kılıç, bundukdârın yay, câmedarın bohça, imrahorun at nalı, câvîşin altın kubbe, sâkînin kadeh, çevgândarın küre (polo) sopaları, çaşnigîrin sofra, alemdarın iki bayrak, başmakdarın nalın, teberdarın balta olduğu görülmektedir (Memlükler döneminden günümüze ulaşan armaların şekilleri için bk. Ahmed Abdürrâzık Ahmed, sy. 21 [1974], s. 70-74, 84-88).

Renklerin yer alacağı genellikle daire şeklindeki zemin "şatfe" denilen yatay çizgilerle ikiye, üçe veya satranç tahtası biçiminde karelere ayrılırdı. Hükümdarın renkleri (er-rünûkü's-sultâniyye) bayrak üzerine işlenir,

paralara basılır, kullanılan eşyaya özelliğine göre ahşap veya taşsa oyma, cam veya seramikse boyayıp fırınlama, kumaşsa boyama veya aplike, halıysa dokuma, metalse çalma veya kakma tekniğiyle nakşedilirdi. Bu armalar saray, medrese, hastahane, dükkân gibi binaların cephelerine kabartma olarak yerleştirilirdi. Yine çeşitli renklerdeki armalar at ve develerin eyer ve semerlerinin üzerindeki kumaşlara nakşedilirdi. Değerli madenlere nakşedilen renkler sultan veya önemli biri karşılanırken şehrin girişlerine, temizlenip

boyanan kapıların ve duvarların üstüne yerleştirilirdi (İbn İyâs, III, 76, 161). Kılıç, yay ve hayvan donanımları gibi eşya üzerine de sultanların arması nakşedilirdi. Bir hükümdar saltanatı boyunca değişik renkler kullanabilirdi. Paralar üzerine nakşedilen renklerin genellikle şatfe ile ayırmaksızın veya paralel iki şatfe ile üçe ayrılan yüzde ortada bulunan bölüme ya da bir daire içine yerleştirilmiş değişik aslan yahut pars figürleri, stilize nilüfer, kartal, kadeh, bohça, Süleyman mührü ortasında rozet, hilâl veya yazı şeklinde olduğu görülmektedir (Balog, s. 21 vd., 84 vd., 273 vd.).

Memlük sultanlarının eşlerinin ve çocuklarının kullandığı eşyada da sultanın arması yer alırdı. Bir göreve tayin edilen emîr, sultanın armasının altına daha küçük olmak üzere kendi armasını yerleştirebilirdi. Nitekim önceleri Muhammed b. Kalavun'un sâkîliğini yapan Tokuztemir'in renginde üstte sultanın arması kartal, altta göreviyle alâkalı olarak kadeh şekli yer alıyordu (Atıl, s. 92, lv. 27, s.190, lv. 96). Renkler tek renk veya siyah beyaz, kırmızı beyaz gibi birkaç renkte olabilirdi.

Muhammed b. Kalavun döneminden itibaren mürekkep renkler kullanılmaya başlanmıştır. Mürekkep renklerin bazılarında emîrlerin üstlendikleri görevlerin tamamını sembolize eden armalar bir araya getirilmiştir. Kayıtbay ve daha sonra tahta çıkan emîrleri Canbolat ve Kansu Gavri tarafından kullanılan renkte daire şeklindeki zemin iki şatfe ile üç alana ayrılmış, üstte bohça, iki şatfe arasında büyük bir kadeh, kadehin üst tarafına yazı takımı, iki yanına ayağına doğru uzanan boynuz şeklinde iki kısa hançer, alttaki bölümde yayvan bir kadeh figürü yer almaktadır (a.g.e., s. 108, lv. 39, 123, 240, s. 241, lv. 124).

Memlükler devrinde sultan ve ümerânın yanı sıra esnaf loncalarının da

yaptıkları işlere uygun arma kullandıkları görülmektedir. Loncalar bayram kutlamalarına kendilerine ait renkleri taşıyan flamalarla katılırlardı (Kalkaşendî, V, 201). Ayrıca limana gelen gemilere burada kaldıkları süre içinde takılan bandıralara da renk denirdi (a.g.e., V, 9). I. Baybars'ı ziyarete gelen Tunuslu bedevî kabile reislerinin renklerinden bahsedilmesi (İzzeddin İbn Şeddâd, s. 196), renk geleneğinin Memlükler'in komşuları tarafından da benimsendiği izlenimini vermektedir. Mısır'da renk uygulamasının Osmanlılar döneminde uzun süre devam ettiğini ortaya koyan bilgiler vardır (Ahmed Abdürrâzık Ahmed, sy. 21 [1974], s. 94). Öte yandan renk / arma geleneği Ortaçağ Avrupa devletlerinde de görülmektedir. Ancak müslüman ülkelerde resmî görevin bir sembolü olarak kullanılan renk Batı'da kişi ve ailelerin sembolü şeklinde kullanılmış ve bir miras gibi gelecek nesillere aktarılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İzzeddin İbn Şeddâd, Târîḫu'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr. Ahmed Hutayt), Wiesbaden 1403/1983, s. 196; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer, Beyrut 1381/1961, VI, 49; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, VI, 195, 210; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 63; V, 9, 201, 289; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 47, 146; a.mlf., Histoire des sultans mamlouks (trc. M. Quatremère), Paris 1845, tercüme edenin dipnotu, II, 14, 15; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 4; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 76, 161; Uzunçarşılı, Medhal, s. 314, 340; P. Balog, The Coinage of the Mamluk Sultans of Egypt and Syria, New York 1964, s. 21 vd., 84 vd., 273 vd.; L. A. Mayer, el-Melâbisü'l-Memlûkiyye (trc. Sâlih eş-Şîttî), Kahire 1972, s. 66, 68, 70, 79, 86, 87; a.mlf., Saracenic Heraldry, New York 1999, s. 4 vd., 22 vd., 26 vd., 45 vd., 118, lv. I/8; Esin Atıl, Art of the Mamluks: Renaissance of Islam, Washington 1981, tür.yer.; Muhammed Kındîl el-Baklî, et-Taʿrîf bi-muṣṭalaḥâti Ṣubḥi'l-aʿşâ, Kahire 1983, s. 163-164; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), I, 170-172, 177, 298, 304, 359; II, 532, 742, 790; Nasser O. Rabbat, The Citadel of Cairo, A New Interpretation of Royal Mamluk Architecture, Leiden 1995, s. 24, 38, 123,

170, 173, 194, 292; a.mlf., “Rank”, EI^{2} (İng.), VIII, 431-433; Ahmed Abdürrâzık Ahmed, “er-Rünûk ʿalâ ʿaṣri selâṭîni’l-Memâlîk”, el-Mecelletü’t-târîḫiyyetü’l-Mıṣriyye, sy. 21, Kahire 1974, s. 67-116.

Nebi Bozkurt

RESÂİLÜ İHVÂNİ’s-SAFÂ

(رسائل إخوان الصفاء)

IV. (X.) yüzyılda İhvân-ı Safâ tarafından yazılan ansiklopedik eser.

Basra ve civarında kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma sloganlarıyla bir araya gelen İhvân-ı Safâ’nın kaleme aldığı Resâʾilü İḫvâni’ṣ-Ṣafâ ve ḫullâni’l-vefâʾ, döneminin bilim ve felsefe anlayışını halkın seviyesine indirerek yansıtması bakımından önemlidir. Dinî, ahlâkî, ilmî ve felsefî misyonları yanında siyasî hedefleri de olduğundan İhvân-ı Safâ kovuşturma endişesiyle isimlerini açıklamamış, faaliyetlerini gizli yürütmüş, yazdığı risâleler aracılığıyla ve ancak topluluğa üye olanların katıldığı toplantılarla (er-Resâʾil, IV, 41, 186, 188) hedeflerini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla risâlelerin yazarlarının kimler olduğu konusunda eserde herhangi bir isim verilmemektedir. Klasik kaynaklarda risâlelerin yazarları olarak Zeyd b. Rifâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Maʻşer el-Büstî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebü’l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed Muhammed el-Mihricânî ve Avfî’nin isimleri zikredilmektedir (İbnü’n-Nedîm,

s. 384; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, s. 45-46; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, s. 35-36). Son ismi Beyhakī ile İbnü’n-Nedîm Avkī şeklinde kaydetmektedir. Zeyd b. Rifâa ile Avfî dışındaki üç ismi Şehrezûrî, Ebû Süleyman Muhammed b. Mus’ir el-Büstî el-Mukaddesî, Ebü’l-Hasan Ali b. Zehrûn er-Reyhânî ve Ebû Ahmed en-Nehrecûrî şeklinde belirtmektedir (Târîḫu’l-ḥükemâʾ, II, 20). Şehrezûrî ve Beyhakī’nin ifadelerinden risâleleri yazanın Makdisî olduğu, diğerlerinin görevinin yazım için bilgi toplamak, risâleleri istinsah edip çeşitli bölgelere ulaştırmak, belirli zamanlarda sırlarını (faaliyetlerini) konuşmak ve bilimsel problemleri tartışmak üzere yapılan toplantıları (er-Resâʾil, IV, 41, 186-188) düzenlemek olduğu söylenebilir. Ancak bu beş kişinin geniş kültürlü birer âlim olduğu ve Resâʾil’in dinden kozmolojiye, psikolojiden metafiziğe, astronomiden matematiğe kadar çeşitli ilimleri kapsayan ansiklopedik bir mahiyet arzettiği düşünülürse risâlelerin, konusunda uzman kişiler tarafından yazıldığı tezi (Ahmed Emîn, II, 148-

149) kabul edilebilir. Buna göre uzmanları tarafından hazırlanan risâlelere son şeklini Makdisî vermiştir. Nitekim külliyata bir bütün olarak bakıldığında herhangi bir üslûp farkı dikkati çekmemektedir. Risâlelerin müellifleri konusunda iki makale yazan S. M. Stern de Tevhîdî'nin verdiği beş isim üzerinde durmuştur. Müellif olarak Ebü'l-Kāsım el-Mecrîtî'nin de adı geçmesine rağmen (M. Ferîd Hicâb, s. 66-67) bu kolay temellendirilebilecek bir kanaat olarak görünmemektedir. Zira Mecrîtî'nin risâleleri İhvân-ı Safâ'nınkine göre çok kısadır. Risâlelerin sayısı hakkında Resâˀil'de farklı iki rakam verilmesine rağmen (I, 282; III, 538; IV, 64, 186, 250, 282 ve 284'te bu sayı 51; I, 21, 43 ve 77'de 52 risâle) Bombay, Kahire ve Beyrut neşirlerinde elli iki risâle yer almaktadır. Bu farklılığın, eserin başında yer alan ve risâlelerin içeriğini gösteren uzun fihristin bazan sayıya dahil edilmesi, bazan da dışarıda bırakılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

İhvân-ı Safâ'nın risâlelerdeki bâtınî te'vil ve yorumları ile zaman zaman Ehl-i beyt'in üstünlüğünü vurgulaması, kendi grupları hakkında "şîa, ehlü şîatinâ" gibi ifadelere yer vermesi (er-Resâˀil, IV, 145-148) onların Şiîliği konusundaki kanaatleri destekler mahiyettedir. Bazı araştırmacılar ve özellikle İsmâilî müellifler bu kanaati daha da ileri götürmüş, İhvân-ı Safâ risâlelerinin İsmâilî akîde ile özdeş olduğunu söyleyerek onları "Kur'an'dan sonra Kur'an" ve "bilimin Kur'an'ı" diye nitelendirmiştir (Ârif Tâmir, LI [1957], s. 139; İA, V/2, s. 1120). Henry Corbin, İsmâilî geleneğin İmam Ahmed'i risâlelerin yazarı olarak kabul ettiğini belirtir. Bu yaklaşımda kronolojik yönden ortaya çıkan güçlük ise şöyle çözülür: İmam Ahmed döneminden beri bu eserin özü çekirdek halinde mevcuttu, sonraki dönemlerde yapılan genişletmeler neticesinde risâleler ortaya çıkmıştır (Corbin, s. 141). Bununla beraber İhvân-ı Safâ'nın Şiîliği ve İsmâilîliği tartışmalıdır. Eserde bu nisbetin varlığına dair yukarıdaki sözler yanında iddianın aksini savunanlara kanıt olabilecek ifadeler bulmak da mümkündür. İsmâilî yazarların risâlelere sahip çıkması ve onları bu bakışla yorumlaması, sonraki devirlerde risâlelerin İsmâilî gelenek içerisinde algılanmasının önemli sebeplerinden biri olmuştur. Halbuki risâlelerde Şiîlik zaman zaman eleştirilmiş, Şiîler'den bir kısmının bu mezhebin mahiyetini bilmeden onu sadece bir geçim aracı yaptığı, ilim ve Kur'an öğrenmeyi terkettiği, kabir ziyaretine gereğinden fazla önem verdiği belirtilmiştir (IV, 147-148). Daha önemlisi İhvân-ı Safâ, Şiî mezhebinin

temel ilkelerinden biri olan "imâm-ı muntazar (mehdî)" anlayışını eleştirir. Beklenen imamın, muhaliflerinden korktuğu için gizlendiğine inanan kimsenin inancı "bozuk itikadlar" arasında zikredilir (IV, 148). Bundan dolayı İhvân-ı Safâ risâlelerinin koyu Şiî-İsmâilî bir mahiyet arzettiğini söylemek güç olduğu gibi bu grubun Şiîlik'le ilişkisi bulunmadığını ve Şiîlik'ten etkilenmediğini ileri sürmek de mümkün görünmemektedir (Netton, Jerusalem Studies, II [1980], s. 262).

Risâleler matematik, mantık, coğrafya, astronomi, felsefe, din ve ahlâk yanında mitoloji, sihir, tılsım gibi sözde bilimlere de yer verdiği ve X. yüzyıl İslâm düşüncesinin düzeyini ansiklopedik bir yaklaşımla aksettirdiği için Resâ᾽il yazarları bazı modern araştırmacılarca "İslâm ansiklopedistleri" olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca risâleler seçmeci bir yapı arzetmektedir. Dinî, felsefî her türlü bilgi, kaynağı ne olursa olsun ön yargısız olarak derlenmiştir. Matematik ve geometride Pisagor ve Öklid'in, coğrafyada Batlamyus'un, felsefede Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun, özellikle de Yeni Eflâtunculuğun etkisi dikkati çekmektedir. Kur'an yanında diğer kutsal kitaplar da referans kaynağıdır. Kaynaklarının bu kadar geniş olması risâlelerdeki seçmeci yapının boyutları hakkında fikir vermektedir. Risâlelerde bilgilerin dört kaynaktan alındığı ifade edilir. a) Bilge ve filozoflar tarafından yazılmış matematik ve doğa bilimlerine dair kitaplar. b) Tevrat, İncil ve Kur'an yanında peygamberlere indirilen sahifeler. c) Yıldızların hareketi, burçların kısımları ve mevcut varlıkların şekilleriyle maden, bitki ve hayvanlardan bahseden astronomi, jeoloji ve botaniğe ilişkin tabiî eserler. d) Bütün âleme nüfuz etmiş olan nefsin cevheri ve bölümleriyle nesneler dünyasındaki etki ve tasarrufundan bahseden metafiziğe dair eserler (er-Resâ᾽il, IV, 42).

İhvân-ı Safâ ilimleri riyâzî, dinî ve felsefî ilimler şeklinde tasnif eder. Riyâzî ilimler pratik yararı gözetilerek geçim temini ve dünya hayatını düzenlemek için, dinî ilimler gönüllerin tedavisi ve âhiret yurdunun kazanılması amacıyla vazedilmiştir (I, 266-267). Felsefî ilimleri tasnifte ise İhvân-ı Safâ basitten mürekkebe doğru gitmekte, matematik ve mantıktan sonra tabiat bilimleri ve metafizik konularına tedrîcî bir geçiş yapmaktadır. Teorik planda böyle bir ilim anlayışı ortaya konurken pratikte risâleler bu anlayışa uygun biçimde dört bölümden oluşur: Riyâzîta'lîmî ilimler (on dört risâle), tabiat ilimleri (on yedi risâle), psikolojik ve aklî ilimler (on risâle),

din ve ilâhiyat ilimleri (on bir risâle).

Âlemde mevcut bütün varlıkların bilgisini elde etmeyi amaçlayan İhvân-ı Safâ, Pisagorcu-Eflâtuncu felsefe eğitimi anlayışına uygun biçimde bilgi araştırmasına matematikle başlar. Çünkü İhvân-ı Safâ matematiğin kişiyi tevhid bilgisine ve yaratanı ikrara götürdüğü kanaatindedir. İhvân-ı Safâ'nın ele aldığı bütün ilimlerle okuyucuyu ahlâkî olgunluğa ulaştırma gibi pratik bir gaye güttüğü risâleler boyunca dikkati çeker. Esasen bu topluluğun ahlâkî bir kaygıyla oluştuğu, risâlelerin de aynı amaçla yazıldığı eserde ifade edilir (meselâ bk. I, 47; III, 78; IV, 22-23).

Ay altı âlemindeki doğal cisimlerin oluş ve bozuluşu, bu cisimlerin yapılarının farklılığı, birbirine dönüşümü, gök cisimlerinin oluş ve bozuluştaki etkisi gibi konuların incelendiği "Oluş ve Bozuluş" risâlesinde İhvân-ı Safâ cenneti cisimsel olmayan, değişimin, oluş ve bozuluşun bulunmadığı, salt huzur, mutluluk ve lezzetten ibaret bir hayatın yer aldığı ruhlar âlemi; cehennemi ise bunun aksine sürekli oluş ve bozuluşun, her türlü değişim ve dönüşümün hâkim olduğu cisimler âlemi diye tanımlar (II, 60; III, 397). Psikolojik-aklî bilimlerden meydana gelen üçüncü bölümde Pisagorcu ve Yeni Eflâtuncu yaklaşımla

âlemin Tanrı'dan sudur ettiği, Tanrı'nın yarattığı ilk şeyin akıl (küllî akıl) olduğu, ondan nefsin (küllî nefis) doğduğu fikri benimsenir (III, 181-182). Bu bölümde beşinci risâle gök kürelerine, altıncı risâle aşk konusuna ayrılmıştır. Öldükten sonra dirilmeye (ba'ṣ) ve kıyamete tahsis edilen yedinci risâlede ba'ṣ ve kıyam ruhların gaflet ve cehalet uykusundan uyanıp mârifet ruhuyla hayat bulması, tabii cisimler âleminin karanlığından çıkıp tabiatın esaretinden ve madde denizinden kurtulması, ruhlar âleminin üstün derecelerine yükselerek nûrânî âlemine geri dönmesi şeklinde yorumlanır. Dokuzuncu risâlede sebepler ve sebepliler üzerinde durulur. Onuncu risâle dinî, felsefî, ahlâkî ve bilimsel bazı kavramların tanımlarına ayrılmıştır. Burada tanımları yapılan kavramlar X. yüzyıl İslâm dünyasının felsefe ve bilim düzeyine ışık tutması bakımından önemlidir.

Risâlelerin dinî ilimlere yer verilen dördüncü bölümünde insanların düşünce ve mezhep farklılıklarının bedenî ve ahlâkî yapılarındaki farklılık gibi normal karşılanması gerektiği vurgulanır. Anlayış farklılığı algılama

farklılığına dayanır. İnsanların duyusal ve zihinsel algılama yetenekleri farklı olunca anlayışları da farklı olacaktır. İhvân-ı Safâ burada duyu, hayal ve müfekkire güçlerini ele alır (III, 401 vd.), âlemin yaratılmışlığı düşüncesini en sağlam itikad diye zikreder (III, 452). İnsanın beden ve ruhtan ibaret olması gibi dinin de zâhir ve bâtından meydana geldiğini, ibadetlerin dinin zâhirini, düşünce ve inançların ise bâtınını meydana getirdiğini, aslolanın da bu sonuncusu olduğunu ifade eder (III, 486). İhvân-ı Safâ "halku'l-Kur'ân"ı reddeder (III, 517). Tanrı hakkında doğru bilgiye ulaşmak ve O'na yakın olmak için risâlelerde iki ön şart belirlenir: Ruh temizliği ve davranış düzgünlüğü. Ahlâkı güzelleştirmenin önemi risâlelerde farklı bağlamlarda tekrar tekrar vurgulanır (IV, 6, 8 vd.). Bu bölümün üçüncü ve dördüncü risâlelerinde İhvân-ı Safâ kendi grubunun inanç dünyasını ve hayat tarzını açıklar; sevgi, dostluk, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma ve sadakati ilke edindiğini belirtir. İmanın mahiyeti ve gerçek müminin özellikleri üzerinde durur (IV, 67 vd.). Nübüvvetin şartları ve nitelikleri belirtildikten sonra yöneticinin sahip olması gereken on iki özelliği zikredilir. Bu özellikler Fârâbî'nin ilk başkana yüklediği niteliklerin aynıdır (IV, 129-130 vd.). "Allah'a davetin niteliği" başlıklı risâlede erdemli şehir halkının özellikleri ve dereceleriyle (IV, 171-173) İhvân-ı Safâ'yı bir araya getiren ilkeler (IV, 195), "Rûhânî varlıkların halleri" risâlesinde ise duyularla idrak edilemeyen melek, cin ve şeytan gibi rûhânî varlıkların ay üstü ve ay altı âlemdeki etkileri üzerinde durulur (sekizinci risâle). Bu bölümün dokuzuncu risâlesi siyaset konusuna ayrılmıştır. Onuncu risâlede âlemin düzeni ve dört varlık tabakası ile (madenler, bitkiler, hayvan ve insan) bu tabakalar arasındaki ilişki ve yakınlık söz konusu edilir. Burada dile getirdiği düşüncelerinden dolayı İhvân-ı Safâ, Friedrich Dieterici tarafından "X. yüzyılın Darvinciler'i" olarak nitelenmesine rağmen onların bu düşünceleri Darvinci anlamdaki evrimden oldukça uzaktır. İhvân-ı Safâ'nın anlayışında bir üst tabakaya geçiş kesinlikle söz konusu değildir. Ayrıca tabakalardaki gelişim sürecinin ve tabakalar arasındaki ilişkinin belirleyicisi Allah'tır. On birinci risâlede büyü, fal, göz değmesi vb. konular ele alınır. Resâʾil'de topluluk üyelerini bilgilendirme, dinî ve ahlâkî şuurlarını arttırma amaçlandığı için tekrarlar dikkati çekmektedir. Belli bir konuya ayrılan bir risâlede konu dışı bilgilere de yer verilir. Genel olarak risâlelerin dili sadedir ve basit bir anlatımı vardır.

Yazıldığı dönemde büyük ilgi gören risâleler kısa sürede yayılmış, etkileri İslâm dünyasının her tarafında yüzyıllarca devam etmiştir. Eser, Yeni Eflâtunculuğun ve özellikle Yeni Pisagorculuğun İslâm dünyasında tanınmasında önemli rol oynamıştır. Yazıldığı yüzyılda Ebü'l-Kāsım el-Mecrîtî tarafından Endülüs'e taşınmış (İbnü'l-Kıftî, s. 58-59) ve Ortaçağ Latin skolastisizmi üzerinde büyük etkileri olan İspanya filozoflarının yetişmesinde payı olmuştur (O'leary, s. 89). Sonraki yüzyıllarda defalarca istinsah edilmesi ve birçok yazma nüshasının ortaya çıkması eserin gördüğü ilginin açık kanıtıdır.

Risâlelerin İbn Sînâ'nın da ilgisini çektiği anlaşılmaktadır. Beyhakī, İbn Sînâ'nın babasının bu eseri elinden düşürmediğini, İbn Sînâ'nın da zaman zaman eseri incelediğini kaydeder (Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm, s. 52-53). Fakat İbn Sînâ kendisinin İsmâilî propagandacıların felsefî telkinlerine kapalı olduğunu belirtmiştir (İbn Ebû Usaybia, s. 438). Özellikle Bâtınîler ve İsmâilîler için önemli bir kaynak olan eser en fazla onlar tarafından sahiplenilmiştir. Risâlelerin İbn Sînâ'nın eserleriyle beraber 1150 yılında Bağdat'ta yakılmış olması etkilerini azaltmamıştır. Gazzâlî'nin de risâleleri tanıdığı anlaşılmaktadır. Zira el-Münḳıẕ'da İhvân-ı Safâ'nın felsefî tavrını eleştirmekte, Ta'lîmiyye mezhebinin Pisagor'a ait bozuk felsefeden etkilendiğini, Resâʾil'de de bu felsefenin anlatıldığını ifade etmektedir. İbn Hazm, yıldızların bu âleme etkisi konusundaki düşüncelerinden dolayı İhvân-ı Safâ'yı şirk ile itham etmiştir (Yahyâ Hüveydî, I, 259). Risâleler sonraki dönemlerde yazılan ansiklopedik eserler üzerinde etkili olmuş, bilhassa ahlâk görüşleri, sembolik yorumları, matematiksel yaklaşımları ve evrim düşünceleri ilgi görmüştür.

Resâʾil'in dört cilt halinde Bombay (1888), Kahire (1928) ve Beyrut (1957) neşirleri yapılmış, ayrıca Ârif Tâmir beş ciltlik bir yayımını gerçekleştirmiştir (Beyrut 1995). İhvân-ı Safâ, üyelerinin risâlelerin tamamına ulaşmasındaki güçlüğü göz önünde bulundurarak er-Risâletü'l-câmiʿa adıyla ayrı bir risâle yazıldığını, bunun diğer risâlelerin özeti niteliğinde olduğunu, ancak risâlelerin okunmasından sonra bu özet risâleyi okumanın daha doğru olacağını ifade eder (IV, 250). Elli iki risâlenin dışında tutulduğu anlaşılan bu risâle, er-Risâletü'l-câmiʿa tâcü Resâʾili İḫvâni'ṣ-Ṣafâʾ ve ḫullâni'l-vefâʾ adıyla Cemîl Salîbâ (I-II, Dımaşk 1948) ve

Mustafa Gālib (Beyrut 1394/1974) tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut 1376-77/1957 → Beyrut, ts., I-IV; a.mlf., er-Risâletü'l-câmiʿa (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1394/1974; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 384; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât (nşr. Hasan es-Sendûbî), Kahire 1347/1929, s. 45-51; Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl (Mecmûʿatü resâʾili'l-İmâm el-Ġazzâlî içinde), Beyrut 1409/1988, VII, 46-47, 54-55; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. M. Kürd Ali), Dımaşk 1946, s. 35-37, 52-53; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 58-59; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 438; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîḫu'l-ḥükemâʾ (nşr. S. Hurşîd Ahmed), Haydarâbâd 1396/1976, II, 20; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 902; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Kahire 1966, II, 148-149; Yahyâ Hüveydî, Târîḫu felsefeti'l-İslâm fî ḳāreti'l-İfrîḳıyye, Kahire 1966, I, 259; De Lacy O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (trc. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay), Ankara 1971, s. 89, 105-107; Y. Marquet, La philosophie des Ihwān al-Ṣafā', Alger 1973; a.mlf., "Ikhwān al-Ṣafāʾ", EI² (İng.), III, 1071-1076; M. Ferîd Hicâb, Felsefetü's-siyâsiyye ʿinde İḫvâni'ṣ-Ṣafâʾ, Kahire 1982; I. R. Netton, Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Ikhwān al-Ṣafāʾ, Boston-London 1982; a.mlf., "Brotherhood Versus Imāmate: Ikhwān al-Ṣafāʾ and the Ismāʿīlīs", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, II, Jerusalem 1980, s. 253-262; Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989, s. 53-72; H. Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 87, 138-141; Enver Uysal, İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem, İstanbul 1998; a.mlf.,

İhvan-ı Safâ'nın X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI/2, Sivas 2002, s. 93-106; S. M. Stern, "The Authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ-Ṣafāʾ", IC, XX (1946), s. 367-372; a.mlf., "New Information About the Authors of the Epistles of the

Sincere Brethren", IS, III/4 (l964), s. 405-428; Ârif Tâmir, "Ḥaḳīḳatü İḫvâni's-Ṣafāʾ", el-Meşriḳ, LI, Beyrut 1957, s. 139; Bernard Lewis, "İsmailîler", İA, V/2, s. 1120.

Enver Uysal

RESCHER, Oskar

(bk. REŞER, Osman).

RESİM

(الرسم)

Sözlükte “ayak izi, kalıntı, kalemle çizme, işaret koyma” anlamlarındaki resm kökünden türeyen resim “bir şeyin çizgi veya boya ile kâğıt, bez, tahta gibi düz bir satıh üzerine yapılan şekli, bunu yapmak için gerekli yöntemleri öğreten sanat; fotoğraf” mânalarına gelir; resim sanatıyla uğraşan kişiye ressâm denir. Resim kelimesi Arapça kökenli olmakla birlikte klasik Arapça’da resim ve resim yapma karşılığı olarak daha çok sûret (çoğulu suver) ve tasvîr kullanılır. Sûret ve suver yanında aynı kökten türeyen fiiller Kur’ân-ı Kerîm’de insana Allah tarafından verilen şekli ifade etme bağlamında yer alırken (Âl-i İmrân 3/6; el-A‘râf 7/11; Gāfir 40/64; et-Tegābün 64/3; el-İnfitâr 82/8) birçok hadiste bunun yanı sıra “resim ve heykel” anlamlarında da geçer (Wensinck, el-Muʿcem, “svr” md.). Aynı kökten musavvir (biçimlendiren) Allah’ın isimlerinden biridir (el-Haşr 59/24). Bunlarla ilgili olan timsâl kelimesi Kur’an’da çoğul şekliyle (temâsîl) iki âyette yer alır (el-Enbiyâ 21/52; Sebe’ 34/13). Bunlardan ilkinin “putlar” mânasında olduğu açık olup ikincisinin anlamı tartışmalıdır (aş.bk.). Sûret ve timsal “bir nesnenin şekli, resmi” ve “heykel” mânasındadır. Bazı hadislerde bu kelimelerin beraberce veya birbiri yerine kullanıldığı görülür (el-Muvaṭṭaʾ, “İstiʾẕân”, 6). Dil bilginlerinin bir kısmına göre timsalin gerçek anlamı sadece ruh sahibi varlıklarla ilgili olup cansız nesneler hakkında mecazen kullanılırken sûret hem canlı hem cansız varlıkların biçimlerini ifade eder (Mutarrizî, I, 486; II, 257-258). Sözlükte “büyük ve iri at, ağaç, bina” mânalarına gelen heykel, Arapça’da Hz. Îsâ ve Meryem’in üç boyutlu tasvirleri bulunan kilise anlamında da kullanılmış, daha sonra bir nesnenin herhangi bir malzemeyi yontarak veya başka bir işlemle şekil vererek yapılan üç boyutlu benzerini ifade etmeye başlamıştır. Literatürde sûret genellikle resim ve heykeli kapsayacak biçimde kullanılmış, ayırım yapılmak istendiğinde heykel için “gölgesi olan sûret”, resim için “gölgesi olmayan sûret” denilmiş, bazan da heykel timsal ve temâsille anlatılmıştır. Günümüzde kitap, elbise, kumaş, halı, duvar, tavan gibi bir düzey üzerine uygulanan somut ya da soyut varlıkların şekillerinin çizimi yanında karikatür, minyatür, nakış, süsleme, sembol, teknik resim,

sanayi ürün tasarımı, mimari plan, harita, şema, dijital çizim ve fotoğraf da geniş anlamıyla resim kapsamında kabul edilir. Heykel ise bir maddeden yontularak, kalıba dökülerek veya yoğrulup pişirilerek biçimlendirilen üç boyutlu mücessem eserleri kapsamaktadır.

İlâhî dinlerde genellikle resim ve heykel yapımına olumsuz bakılmasıyla putperestliği engelleme düşüncesi arasında önemli bir ilişkinin bulunduğu anlaşılmaktadır. İbn Abbas, insanlık tarihinde putperestliğin, iyilikleriyle tanınmış insanların hâtırasını yaşatma amacıyla heykellerinin yapılması sonucunda ortaya çıktığını belirtmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 71/1). Tevhid inancını yerleştirme mücadelesinin önderlerinden olan Hz. İbrâhim'in hayatında putları kırma eylemi özel bir yere sahiptir (el-Enbiyâ 21/52). Tevrat'ta on emirden ikincisinde, "Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda olanın yahut yerin altında olanın hiç sûretini yapmayacak, onlara eğilmeyeceksin" denilmekte (Çıkış, XX/4-6; Tesniye, V/8), erkek, kadın, kara hayvanı, balık ya da kuş sûretinde put yapılması yasaklanmaktadır (Tesniye, IV/16-18). Hıristiyanlık'ta da zaman zaman tasvire karşı çıkılmış, Helenistik pagan ikonografiyi hıristiyanlaştırarak sürdüren Bizans kültüründe 726-843 yılları arasında gelişen ikonoklazma (put kırıcılık) hareketi sadece haç ve bitki süslemeleri gibi cansız nesnelerin resminin yapılmasına izin vermiştir. Protestanlığın kurucusu Martin Luther de kiliselerden resim ve heykelleri kaldırtmıştır. Hz. Peygamber, Mekke'nin fethinden sonra Kâbe'nin içinde bulunan putların kırılıp kaldırılmasını emretmiş ve bu sırada, "Hak geldi, bâtıl yok oldu" âyetini (el-İsrâ 17/81) tekrar ederek okumuştur (Buhârî, "Tefsîr", 17/12; Müslim, "Cihâd", 84). Resûl-i Ekrem'in Kâbe'deki bütün put ve resimleri imha edip Hz. Îsâ ile Meryem'e ait bir resmi bıraktığına dair zayıf rivayet ise (Ezrakī, I, 165) konuyla ilgili sahih rivayetlerle ve Hz. Peygamber'in putperestliğe karşı tavrıyla uyuşmamaktadır. Öte yandan bazı düşünür ve sanatçılar, resim ve heykel yasağını sanata bir başka düzlem kazandıran olumlu bir gelişme olarak görmüşlerdir.

Klasik dönem İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu insan ve hayvan heykeliyle resimlerinin yapılmasını haram saymakla birlikte bitkilerin ve cansız nesnelerin resminin yapılmasını, yine baş kısmı olmamak veya hayatta kalamayacak bir görünümde olmak ya da üstüne basılan, dayanılan halı, minder gibi saygı gösterilmekten uzak eşya üzerinde bulunmak

kaydıyla insan ve hayvanların resmedilmesini câiz görmüşlerdir. Ayrıca resimli ya da mücessem olan çocuk oyuncaklarının kullanımına cevaz verilirken haç gibi İslâm inancına aykırı sembollerin kullanımı haram kabul edilmiştir. Bu görüşler Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadislere dayanır: Evde gördüğü resimli bir örtüyü asılı olduğu yerden çıkaran Resûl-i Ekrem, "Kıyamet günü insanlardan en şiddetli azaba uğrayacak olanlar Allah'ın yarattıklarının benzerini yapanlardır" buyurmuş, bunun üzerine Hz. Âişe örtünün kumaşından yastık yapmıştır (Buhârî, "Libâs", 91). Resimli bir eşya satın alan Âişe'ye Resûlullah, "Bu resimleri yapanlara kıyamet günü azap edilir ve onlara, 'Hadi, yaptığınız şu sûretlere can verin!' denilir; içinde resim bulunan eve melekler girmez" demiştir (Buhârî, "Libâs", 92). Ümmü Habîbe ve Ümmü Seleme, Habeşistan'da içinde sûretler (resim veya heykeller) bulunan bir kilise gördüklerini anlatınca Hz. Peygamber, "Onlar içlerinden hayırlı bir kişi öldüğünde kabri üzerine mâbed inşa ederler, içine de bu sûretleri yaparlardı; işte onlar kıyamet günü Allah katında yaratılmışların en kötüsüdür" demiştir (Buhârî, "Ṣalât", 48; Müslim, "Mesâcid", 16). Resûl-i Ekrem, üzerinde canlı resimleri bulunan eşyalar sebebiyle Cebrâil'in eve girmeyip (Buhârî, "Libâs", 92), resimlerin baş tarafının kesilmesini veya örtünün yere serilmesini istediğini bildirmiştir (Nesâî, "Zînet", 114). Resim çizmekle geçimini sağlayan bir kimsenin bu konuda kendisine danıştığı İbn Abbas, resim çizenlerin âhirette cezalandırılacağına dair hadisi aktardıktan sonra eğer işini sürdürmek zorundaysa cansız şeyleri ve ağaçları çizmesini tavsiye etmiştir (Buhârî, "Büyûʿ", 104; Müslim, "Libâs", 99). Resûlullah, namazda kendisini meşgul ettiği gerekçesiyle üzerinde resim bulunan bir örtünün kaldırılmasını istemiş (Buhârî, "Libâs", 91), diğer

bir rivayete göre ise dünyayı hatırlattığı gerekçesiyle üzerinde kuş resmi olan bir örtüyü kaldırtmıştır (Müslim, "Libâs", 88). Bununla birlikte Hz. Peygamber'in kumaş üzerindeki nakşı bu yasaktan müstesna tuttuğu, bu sebeple bazı sahâbîlerin evlerinin kapısına resimli perde astığı rivayet edilmiştir (Buhârî, "Libâs", 90). Resûl-i Ekrem üzerinde haç resmi bulunan ev eşyalarını kaldırmış (Buhârî, "Libâs", 90), kız çocuklarının oyuncak bebeklerle oynamasına izin vermiştir (Buhârî, "Edeb", 81).

Geçmişte ve günümüzde bazı âlimler canlıların resim ve heykellerinin yapılmasının haram olmadığını savunmuştur. Bu görüşte olanlar daha çok,

Kur’an’da kötülenmeden zikredilmesi durumunda İslâm’dan önceki semavî dinlere ait hükümlerin (şer‘u men kablenâ) müslümanlar bakımından da geçerli olduğu yönündeki usul görüşünden yola çıkarak Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Süleyman’ın heykeller yaptırdığından (es-Sebe’ 34/13) ve Hz. Îsâ’nın çamurdan kuş sûreti yaparak Allah’ın izniyle ona can verdiğinden (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/ 110) olumsuz bir ifade kullanılmaksızın söz edilmesini delil gösterirler. Heykel yapmak câiz olunca canlı resmi yapmanın öncelikle câiz olacağını savunan bu görüşe göre heykel ve resim, tapınma veya saygı gösterilme amacıyla yapılması, başka bir dinin sembolü olması, çıplaklık unsuru taşıması gibi unsurlar sebebiyle haram kılınmıştır (İbn Atıyye el-Endelüsî, IV, 409; M. Reşîd Rızâ, IV, 1414, 1417). Anılan âyetlerin cevaz hükmüne delil olamayacağını savunan çoğunluğa göre Hz. Süleyman’la ilgili âyette geçen “temâsîl” kelimesi cansız varlıkların heykellerini ifade etmiş olabilir; Hz. Îsâ’nın uygulaması ise peygambere has mûcizevî bir olay olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca Kur’an ve Sünnet’in yürürlükten kaldırıldığını bildirdiği önceki semavî dinlere ait hükümler müslümanlar açısından kaynak niteliği taşımaz; hadislerde resim ve heykel yapmanın haram olduğu açıkça bildirildiğine göre anılan âyetler bu konuda delil olmaz.

Bir kısım âlimler de hadislerdeki yasağın heykel yapımına yönelik olduğunu belirtmiş, bazı hadislerde yer alan “kumaştaki nakış / alâmet dışında” ifadesini iki boyutlu resme izin verilmesi şeklinde yorumlamış, Hz. Peygamber’in, evindeki resimli örtüleri kaldırtıp yalnızca halı ya da minder olarak kullanılmasına izin vermesini onun sade hayat tarzını koruma ve namazı huşû içinde kılma amacıyla açıklamış (Buhârî, “Ṣalât”, 15; Müslim, “Libâs”, 87, 88), Zeyd b. Hâlid gibi bazı sahâbîlerin evlerinin kapısında üzerinde canlı hayvan resmi bulunan perde asılı olmasını (Müslim, “Libâs”, 85, 86) hadislerdeki sûret yasağının heykelle ilgili olduğunu gösteren bir karîne kabul etmiştir (İbn Hacer, X, 388; M. Revvâs Kal‘acî, II, 1246-1251). Bu görüşü eleştiren çoğunluk konuyla ilgili yasaklayıcı hadislerin birçoğunda perde, örtü vb. kumaş üzerindeki resimlerden söz edildiğini, yasağın dışında tutulan “rakm”ın resimden çok nakış, elbise üzerine konulan damga, alâmet vb. şeyleri belirttiğini ve hadislerin bir kısmında resimli kumaşın minder örtüsü olarak kullanılmasına izin verilmesinin hadislerdeki yasağı zühd gerekçesiyle açıklamayı zorlaştıracağını, birçok hadiste genel anlamda resim yapmanın kötülendiğini, sözü edilen sahâbîye

bu hadislerin ulaşmamış olabileceğini ifade etmiştir.

Bazı âlimler ise canlı-cansız ayırımı yapmamış, hadislerde kötülenen Allah'ın yaratmasına benzeme çabasının canlı ve cansız bütün yaratıkların resimlerini yapma faaliyetinde var olduğunu, güneş gibi cansız varlıklara da tapıldığını, bu sebeple putperestliğe yol açma tehlikesinin bu durumda da var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü de eleştiren çoğunluk, rivayetlerin tamamının bir arada değerlendirilmesi durumunda sûret yasağıyla ilgili hadislerde canlı sûretlerden söz edildiğinin görüleceğini, ayrıca canlılardan farklı olarak ay, güneş, yıldız ve ağaç gibi nesnelere tapan putperestlerin bu nesnelerin resim ve heykellerine değil bizzat kendilerine ibadet ettiğini, dolayısıyla bu tür varlıkların sûretlerinin yapımında putperestliğe yol açma tehlikesinin bulunmadığını, bu sûretlerin bâtıl bir dinin sembolü olarak kullanılması halinde tıpkı canlı resimlerinde ve haçta olduğu üzere bunların sûretlerinin yapılmasının da haram sayılacağını belirtmişlerdir (Bedreddin el-Aynî, IX, 312; İbn Âbidîn, I, 649).

Modern dönemde âlimlerin bir kısmı -resim yasağının putperestliğe yol açması endişesiyle alâkasına dikkat çekerek-günümüzde ortaya çıkan ihtiyaçlar sebebiyle bu yasağa birtakım istisnalar getirilebileceğini, hatta bazıları resmin câiz olup olmamasında fayda-zarar kriterinin esas alınması gerektiğini ifade eder. Bu tartışmalarda fotoğraf çektirme konusu da ele alınmıştır. Birinde fırça, diğerinde makine kullanılması dışında aralarında fark bulunmadığı için sadece güvenlik, tıbbî ihtiyaçlar, resmî evrakta kullanma gibi zorunlu hallerde fotoğraf çektirmeyi câiz gören eğilimin fotoğrafların devlet adamlarının tanrılaştırılması, müstehcenliğin ve ahlâksızlığın yayılması gibi İslâm dininin onaylamadığı amaçlarla kullanılması olgusundan etkilendiği anlaşılmaktadır. Hâkim kanaate göre ise fotoğraf resme kıyaslanamayacağı için câizdir. Bazıları, fotoğrafla resim arasındaki farkı belirtmek için eski fetvalarda suda veya aynada yansıyan sûretin hükmü hakkında yapılan açıklamalara başvurmuş, bazıları da fotoğraf çekmenin bir alet yardımıyla gölgeyi hapsetmekten ibaret olduğunu, fotoğrafta resimde olduğu gibi Allah'ın yaratma sıfatıyla boy ölçüşme anlamının bulunmadığını, ayrıca fotoğrafa olan ihtiyacın hadislerde yasağın dışında tutulan elbise üzerindeki nakış ve süslemelerle ilgili ihtiyaçtan daha fazla olduğunu söylemiştir.

İslâm âlimleri arasında, dili yazıya aktarmak üzere kullanılan harf ve sayı gibi sembollerin çiziminin mubahlığı hususunda bir tartışma bulunmadığı gibi Uzakdoğu ülkelerinde yaygın olup sembollerden oluşan resim yazısının da mubahlığı tartışma konusu olmamıştır. Haç gibi bâtıl inançları temsil eden sembollerin çizilmesi ve üzerinde bulunduğu eşyanın kullanılması ise haram sayılmıştır. Hz. Peygamber'in yere çizgiler çizerek sahâbeye bazı konuları anlattığı bilinmekte olup (Buhârî, "Riḳāḳ", 4) harita ve teknik resim türü çizimlerin mubahlığı hususunda herhangi bir ihtilâf söz konusu değildir. Ebru, tezhip, çinicilik, oymacılık, halı dokumacılığı ve oyalardaki nakış ve süslemelerde olduğu gibi soyut resimlerin mubahlığı konusunda da ihtilâf bulunmamaktadır. Minyatür, karikatür ve çizgi filmleri oluşturan resimler genel anlamda resmin hükmüyle ilgili yukarıda geçen tartışmalar ışığında farklı biçimlerde değerlendirilmiştir.

Literatürde resim yaptırma, resimli eşyanın ticaretini yapma ve duvar resimleri yahut asılı resimler bulunan yerde namaz kılmanın hükmü üzerinde de durulmuştur. Yapılması veya kullanılması câiz görülen resimleri yaptırmanın ve böyle resimler taşıyan eşyanın alınıp satılmasının câiz görüleceği açıktır. İnsan veya hayvan resmi yapmanın haram olduğu kanaatini taşıyan bazı âlimler, üzerinde bu tür resimler bulunan eşyanın satın alınmış olması durumunda halı, kilim veya minder gibi kullanılabileceğini belirtmiştir. Dört mezhebe göre resim ve heykel bulunan yerlerde namaz kılmak mekruh sayılmıştır. Bu konuda yukarıda geçen hadisler dışında gayri müslimlere benzeme yasağı (Ebû Dâvûd, "Libâs", 4) ve sahâbenin uygulaması delil gösterilmiştir. Hz. Ömer ve

İbn Abbas'ın, içinde sûret bulunması sebebiyle kiliseye girmeyi ve orada namaz kılmayı mekruh gördükleri nakledilir (Buhârî, "Ṣalât", 54). Hanefî mezhebinde resmin üzerine secde yapılması veya namaz kılanın önünde resim bulunması resmin duvarlarda veya tavanda bulunmasına göre daha sakıncalı görülmüş, ancak dikkatli şekilde bakılmadıkça görülmeyen küçük resimlerin olduğu yerde namaz kılınması mekruh sayılmamıştır. Yine küçük olması ve yüceltme amacı taşımaması sebebiyle resimli yüzük takmak ve resimli para kullanmak câiz görülmüş, açıkta olmayıp cep vb. bir yerde taşınması sebebiyle üzerinde böyle para bulundurarak namaz kılmanın da câiz olacağı belirtilmiştir. Öte yandan İslâm âlimleri dindeki özel konumları

sebebiyle peygamberlerin sûretinin yapılmasını câiz görmemiş, çağdaş âlimler bu hükmün tiyatro ve film yoluyla temsil hakkında da geçerli olduğunu ifade etmiştir.

İslâm dinini kendinden önceki dinlere indirgeme eğiliminde olan bazı şarkiyatçılar, resim yasağının İslâm âleminde Yahudiliğin tesiriyle veya Hıristiyanlığa tepki olarak ya da Bizanslılar'daki ikonoklazma hareketinin etkisiyle II. (VIII.) yüzyıl sonlarından itibaren ortaya çıktığını, İran fethinde sahâbîlerin İran hükümdarının sarayındaki resimlere dokunmaması, para basımında Emevî Hükümdarı Abdülmelik b. Mervân dönemine (685-705) kadar üzerinde resim bulunan paraların basılmış olması ve bazı Emevî saraylarında duvar resimlerinin yer alması gibi olgular karşısında resim yasağı hükmünün izah edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüş şöyle eleştirilmiştir: Aynı kaynaktan gelen ilâhî dinlerin hükümleri arasında benzerlik bulunması tabiidir. Ancak Bizanslılar'da görülen put kırıcılık hareketinin, İslâm dünyası karşısında gittikçe gerileyip toprak ve güç kaybeden hıristiyanların müslümanlardan etkilenerek dinlerinin esaslarına dönme ihtiyacını hissetmelerine bağlanması daha mâkul görünmektedir. Öte yandan Emevî hükümdarlarının birçok konuda dinî hükümlere aykırı hareketlerde bulundukları, bu sebeple sahâbe döneminden itibaren İslâm âlimleri tarafından uyarıldıkları bilinmektedir; yaptırdıkları saraylarda bulunan resimlerin de İslâm âlimlerince onaylandığını söylemek mümkün değildir. Resimli paraların kullanılmasına gelince o dönemde devlet tarafından basılan belirli bir paranın bulunmadığı, alışverişlerde bazan altın ve gümüş parçalarının para yerine sarfedildiği, bazan da gayri müslim devletlerin bastığı resimli paraların kullanıldığı bilinmektedir. Ancak sahâbenin yaptıkları binalarda, kurdukları şehirlerde ve ürettikleri ya da kullandıkları elbise, ev eşyası gibi çeşitli eşyalarda canlı resimlerine yer vermemeye dikkat ettikleri konuyla ilgili rivayetlerden anlaşılmaktadır.

Modern dönemde ileri sürülen, putperestliğe yol açma illeti ortadan kalktığı için artık sûret yasağının söz konusu olmadığı yönündeki görüş şöyle eleştirilmiştir: Sûret yasağının illetinin putperestliğe yol açma tehlikesiyle sınırlı olmayıp Allah'ın yaratmasına benzeme ve onun yaratması ile boy ölçüşme gerekçesinin de bu hükümde etkili olduğu hadislerden anlaşılmaktadır. Ayrıca putperestliğin hâlâ yaygın olduğu günümüzde putperestliğe götüren yolların kapatılmasına ihtiyaç kalmadığını söylemek

mümkün değildir. İnsanlığın entelektüel düzeyinin yükseldiği ve tevhidi koruma ihtiyacının ortadan kalktığı, eski devirlerde insanların düşünce ve tahayyül güçlerinin yeterince gelişmemiş olması sebebiyle putlara tapındıkları ve bu yüzden resmin haram kılındığı şeklindeki yorumlar aydınlanmacı ve pozitivist tarih anlayışının etkisiyle yapılmaktadır. Sanatlar doğdukları çevrenin dünya görüşünü ve hayat anlayışını yansıtır; diğer bir ifadeyle varlık tasavvuru, kültürel ve ahlâkî durumla sanatlar arasında sıkı bir ilişki bulunur. Geçmişte Hz. İbrâhim'in dini ve Hıristiyanlık gibi bazı ilâhî dinlerin yabancı kültürlerin ve siyasî şartların tesiriyle değişikliğe uğradığı dönemlerde bu dinlerin önderlerine ait resim ve heykeller dinî semboller halini alarak yaygınlaşmış, Kâbe'nin içi ve kiliseler put, resim ve heykellerle doldurulmuş, aslında tevhid inancına sahip olan bu dinlerin mensupları zamanla putperestliğin etkisi altına girmiştir. Heykel ve canlı resimlerinin yasaklanması öncelikle putperestliğe yol açabilecek bâtıl inançların önlenmesine yöneliktir. Bu bakımdan ressam veya heykeltıraşın niyeti ve tamamen estetik duygularla hareket etmesi çok önemli değildir; çünkü sanat eserinin içinde yer aldığı dünya görüşü ve medeniyet sanatçıdan bağımsız olarak onlara bir anlam ve fonksiyon yüklemekte, sanat biçimlerinin, içinde ortaya çıktıkları medeniyet ve kültürle yakından ilişkisi bulunmaktadır (Sorokin, s. 41). Nitekim antik Yunan'dan günümüze resim ve heykellerin dinî imaları olagelmiş, Buda ve Hz. Îsâ ile ilgili resim ve heykeller ancak dinî bir bağlam içinde yorumlanabilmiştir. Heykelin Katolikler'de, resmin Ortodokslar'da dinî anlamları bulunan semboller biçiminde kullanılması, Îsâ heykelinin ve ikonlarının kiliselerde ve evlerde bulunuşu, bunların ibadetlerde, duada ve gündelik hayatta kullanımı, çeşitli ülkelerdeki festivallerin bu semboller etrafında yürütülmesi putperest kültürün bir biçimde devam ettiğini göstermektedir. Sûret ve heykelleri madde ötesi güçleri temsil eden nesneler olarak görme, hatta bunlara insanın tapınma ihtiyacını karşılayacak bir kutsallık atfetme şeklindeki beşerî yanılgının çok yoğun olduğu bir dönem ve toplulukta ortaya çıkan İslâmiyet Allah'tan başka hiçbir yaratıcının ve mutlak güç sahibinin bulunmadığı fikrini mesajının odak noktası yaptığı için insanları tevhid akîdesinden uzaklaştıracak tehlikelere karşı temkinli davranmış, bu tavrın gereği olarak Hz. Peygamber belirtilen nesnelerin günlük yaşantıda yer tutmaması hususunda titizlik göstermiştir. Ancak İslâm tebliğinin ileri dönemlerinde naslardaki tasvirle ilgili yasaklayıcı ve tehditkâr ifadelerde azalma görüldüğü gibi, müslümanların bu ilkel yanılgıdan iyice

uzaklaşması ve bu yönüyle şirke bulaşma tehlikesinin azalmasına paralel olarak İslâm âlimlerinin de resim ve sûretler hususunda daha müsamahakâr davranmaya başladıkları görülmektedir. Heykel konusunda daha katı davranılması da bu anlayışın sonucudur. Dinde haram ve helâle konu olan şeyin nesneler (a‘yân) değil eylemler (ef‘âl) olduğu dikkate alındığında bu konuda yasaklananın resim ve sûretin bizzat kendisi olmayıp, bunların kişileri şirke götürmesi, kutsallık ve tapınma aracı yapılması olduğu açıktır. Buna göre anılan endişenin ve tehlikenin varlığı nisbetinde yasaklık hükmünün varlığını koruyacağı, bunun bulunmayıp daha çok bir ihtiyacın, estetik duygusunun ifadesi olduğu durumlarda bu tür faaliyetleri aslî hüküm olan mubah çerçevesinde değerlendirmenin uygun olacağı anlaşılmaktadır. Resim çizme ve heykel yapmanın Allah'ın yaratıcılığına özenme anlamı taşıması halinde bunun İslâm inancıyla bağdaşmayacağı, şekillendirme yeteneğine, keşif ve sanat gücüne sahip kimselerin bu gücü kendilerinden bilerek kibir ve gurura kapılmayıp bu kabiliyeti Allah'ın bir lutfu olarak görmeleri gerektiği, bu sanatın ahlâk dışı ve zararlı amaçlara araç yapılmasının dinen sakıncalı olduğu ise kuşkusuzdur (bk. Apaydın, IV, 1829-1831). Öte yandan ilk dönemden itibaren müslümanların çoğunlukla uydukları sûret yasağı İslâm medeniyetinde estetik duygunun ifadesi olarak ortaya çıkan çizim ve süsleme sanatını belli bir istikamete yönlendirme

gibi bir işlev de görmüştür. Bunun neticesinde güzelliği ifade etmek üzere müslüman sanatçılar başka bir bakışla tahayyül, çizim ve boyamanın farklı terkiplerini ortaya koymuş, bu anlayışı yansıtan hat, tezhip, ebru gibi sanat dalları ortaya çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rsm", "ṣvr", "mşl", "hkl" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "rsm", "ṣvr", "mşl", "hkl" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣvr" md.; Buhârî, "Ṣalât", 48; Şâfiî, el-Üm, VI, 181-182; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 165, 167, 168, 169; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1399, IV, 282-287; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 211; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü'l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî

Muhammed), Beyrut 1413/1993, IV, 409; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳur'ân (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1972, IV, 8-12; Kâsânî, Bedâ'iʿ, V, 126-127; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 64; Mutarrizî, el-Muġrib fî tertîbi'l-muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, I, 486; II, 257-258; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 275; Nevevî, Şerḥu Müslim, XIV, 81-91; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), X, 386-395; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, IX, 312; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 414-416; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 247-248; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Beyrut 1973, II, 151; VI, 359; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 647-650; M. Reşîd Rızâ, Fetâvâ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid - Yûsuf K. Hûrî), Beyrut 1391/ 1971, IV, 1392-1418; Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kasîmî, Müşkilâtü'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye ve beyânühâ (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1405/1985, s. 183-187; Muhammed el-Habeş, Aḥkâmü't-taṣvîr fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk 1987, s. 33-53, 75; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1987, IV, 449-455; a.mlf., Fetvâlar (trc. Mahmud Osmanoğlu - A. Hamdi Chohan), İstanbul 1992, I, 199-202, 334-337, 379; II, 269; Yûsuf el-Kardâvî, el-Ḥelâl ve'l-ḥarâm fi'l-İslâm, Kahire 1988, s. 97-115; Ahmed Mustafa Ali el-Kudât, eş-Şerîʿatü'l-İslâmiyye ve'l-fünûn: et-Taṣvîr, el-mûsîḳā, el-ġınâ', et-tems̱îl, Beyrut 1408/1988, s. 81-89, 98-102; Muhammed İmâre, el-İslâm ve'l-fünûnü'l-cemîle, Kahire 1411/1991, s. 118; Ahmet Yakutcan - Cuma Ömür, İslâmda Resim, Heykel ve Mûsikî, İzmir 1991, s. 43-51; Osman Şekerci, İslâm'da Resim ve Heykel, İstanbul 1996, s. 24-30; Pitirim A. Sorokin, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri (trc. Mete Tunçay), İstanbul 1997, s. 41; Mustafa Sabri Efendi, "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münâkaşa Olan Mesâilden Sûret", Beyânülhak, I, İstanbul 1324, s. 426-428, 492-495, 528-530, 570-573; "et-Taṣvîr ve's-ṣuver", ME, XI/1 (1940), s. 163-165; Zaky M. Hassan, "The Attitude of Islam Towards Painting", Mecelletü külliyyeti'l-âdâb, VII, Kahire 1944, s. 1-15; Osman Keskioğlu, "İslâm'da Tasvir ve Minyatürler", AÜİFD, IX (1961), s. 11-23; "Taṣvîr", Mv.F, XII, 92-131; A. J. Wensinck - [T. Fahd], "Ṣūra", EI² (İng.), IX, 889-892; M. Revvâs Kalʿacî, "Ṣûret", el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1246-1251; Yunus Apaydın, "Sûret", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1825-1831.

Tuncay Başoğlu

RESİM

(رسم)

Osmanlı malî terminolojisinde genel olarak vergi anlamında kullanılan bir terim.

Sözlükte "alâmet, işaret, nişan, iz; sûret; vergi" anlamlarına gelen resim (resm) kelimesi (çoğulu rüsûm / rüsûmât) Osmanlılar'da vergi dışında devlet törenlerini de (resm-i âlî [cuma selâmlığı], resm-i geçit, resm-i küşâd [açılış töreni] vb.) ifade ederdi. Modern kamu maliyesinde devletin verdiği hizmetlere karşılık aldığı vergilere resim denir. Ancak klasik fıkıhta bu anlamıyla kullanılmaz. Osmanlılar'da resim, gerek merkezin doğrudan tahsil ettiği gerekse timara ayrılmış edilmiş yerlerden alınan vergi ve tazminatların genel adıdır. Toplanması belli kurallara bağlı olduğu için "kanun", bir yükümlülük belirttiği için "teklif", geleneksel olduğu için "âdet" gibi kavramlar da resim yerine kullanılmıştır. Âdet kelimesi Osmanlı öncesi uygulamaları (âdet-i Kayıtbay gibi), kökleşmiş yerel vergileri (âdet-i harman) ve gelenekselleşmiş diğer bazı vergi cinslerini (âdet-i ağnâm) gösterir. Osmanlı vergi ve resim sistemi, fethedilen yerlerin uygulamalarının yumuşatılarak devam ettirilmesiyle çeşitlendiği için mahallî adlandırmalar malî terminolojiye girmiştir. Bu vergilerin bir kısmı mukātaa, bir kısmı timar sistemi içerisinde düzenli devlet vergileri haline dönüşmüştür.

Devletin doğrudan topladığı resimler merkez maliyesini yansıtan bütçelerde görünür. Osmanlı bütçelerinde dört gelir türü vardır: Mukātaa, cizye, avârız ve ağnâm. Son üçü tamamen vergi hâsılatından, mukātaa gelirlerinin çoğu vergi ve resimlerden oluşur (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 514). Mukātaa birimlerinin bazı vergileri adlarını belirtmeden ihtiva etmiş olmasına rağmen bütçeler irili ufaklı bir kısım resimleri tesbite imkân verir. Bunların çoğu toplu olarak bölge adları taşır. Bir kısmı da gümrük, damga, ipek kapanı (mîzân-ı harîr), tütün, kahve, zeytinyağı, sabun resmi vb. resimlerle ilgilidir. Ticarî vergiler genellikle mukātaa sistemi içerisindedir. Pazarlara getirilen mallardan alınan bâc ve damga resimleriyle kapan (kantar veya

mîzan) resimleri denen un, bal, yağ gibi malların toptan ticaretinden alınan resimler böyledir. Yine kervan ticaretinden belli noktalarda “bâc-ı ubûr” denen iç gümrük vergisi alınır. İthal veya ihraç edilen mallar tüccarın müslüman, zimmî ya da harbî oluşuna göre farklılaşan dış gümrük vergisine tâbidir. Bu vergilerden bir kısmı, bâc ve damga gibi sonradan uygulamaya girdiği için bid‘at diye tanımlanmışsa da neticede hazinenin sürekli gelirleri arasında yer almıştır. Bir gelir kaynağı mukātaa haline getirildiğinde berat resmi, mukātaa gibi avârız ve cizye toplama yetkisi verildiğinde kalemiye resmi ödenirdi. Kalemiye resmi sonraları mukātaa ve mâlikâne sahiplerinden alınan önemli bir vergi haline dönüştü. Mukātaa işlemlerinden hazineye kalemiye resmiyle müzayede masrafları için dellâliye resmi ödenirdi. 1734 yılından itibaren mâlikâne şeklinde aldığı mukātaasını devreden kişiler, merkezî hazineye ödedikleri mâlikâne muaccelelerinin (peşin) % 10’u oranında kasr-ı yed resmi ödemeye başladılar.

Padişah değişikliklerinde kapıkullarına ödenen ve bir yıllık ulûfe tutarı olan cülûs bahşişlerinin finansmanı için devlet görevlilerinin beratları yenilenir ve bundan berat resmi yahut cülûs resmi alınırdı. Cülûs resmi, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren mâlikâne muaccelelerinin % 25’i oranında mâlikâne tasarruf edenlerden de alınmaya başlanmıştı. Mukātaa gelirlerinin ağnâm gelirleri hariç bütçe içerisindeki oranı % 24-37 arasında değişmiştir.

Küçük ve büyükbaş hayvanlardan alınan vergileri ifade eden ağnâm gelirleri de mukātaa şeklinde olmakla birlikte çok defa bütçelerde ayrı olarak gösterilmiştir. Bunlar ağnâm-ı celebkeşan ve âdet-i ağnâm türlerine ayrılırdı. Celebkeşan İstanbul’a koyun getirmekle görevli olan kimselerdi. Bunların koyunlarından alınan vergilerle reâyânın elinde bulunan koyunlardan alınan âdet-i ağnâm gelirlerinin toplam bütçe gelirlerine oranı % 1-2,5 gibi önemsiz bir rakamdır.

Cizye Osmanlı Devleti’nin ikinci önemli gelir kaynağıdır. Bu vergi, zimmî statüsündeki müslüman olmayan faal erkek nüfustan alınan kişi vergisiyle tâbi devletlerden (Eflak-Boğdan ve Erdel voyvodalığı, Dubrovnik) alınan ve bedel-i cizye denen maktû cizyeden oluşurdu. Mısır, Bağdat, Basra gibi eyaletlerin maktû cizyeleri de irsâliye denilen yıllık vergileri içinde yer alırdı. Cizye gelirlerinin toplam bütçe gelirleri içindeki payı % 23-48

arasındadır ve 1691 reformundan sonra büyük artış göstermiştir.

Üçüncü önemli gelir kaynağı avârız denen olağan dışı vergilerdir. Bunlar başlangıçta savaş harcamalarını finanse etmek için konmuş, XVII. yüzyılın sonlarından

itibaren olağan vergiler haline gelmiştir. Avârız yükümlülükleri nüzül, sürsat ve iştirâ olarak aynî ve avârız gibi nakdî vergilerdir. Fakat aynî yükümlülükler de nüzül, sürsat ve iştirâ bedeli olarak zamanla nakdîye dönüşmüştür. Avârız gelirlerinin toplam bütçe gelirlerine oranı % 10-20 arasındadır. Tanzimat döneminde avârız tekâlîf-i örfiyye ismiyle varlığını sürdürmüştür. Avârız türü vergilerden biri de imdâdiyyedir. İlk uygulamalarda genellikle imdâd-ı seferiyye adını taşır ve ârızî bir özellik gösterirken XVIII. yüzyıldan itibaren imdâd-ı seferiyye ve hazariyye ayırımının getirildiği düzenli vergiler halini almıştır. Timar kesiminde sipahilerin topladığı resimler ise kanunnâmelerle tesbit edilmiştir. Elde bulunan ilk bütçelerden 1527-1528 bütçesine göre 537.929.006 akçe olan devlet gelirlerinin % 37'si irili ufaklı 37.521 "kılıç"taki tımar sahibinin tasarrufundaydı.

Toprağını işleyen ve üretiminin sahibi olan köylü toprak kirasını veya vergisini öşür adı altında sipahiye ödemekteydi. Bazı küçük tazminat ve vergilerle birlikte toplam mükellefiyet % 15'ten fazla olmamaktaydı. Reâyânın dirlik sahibine karşı olan malî yükümlülükleri üç kısımda ele alınabilir. Bunlardan ilki ürün üzerinden ödenen vergilerdir. Osmanlı tatbikatında bunun çift akçesi, basma akçesi, kulluk akçesi, zemin resmi, Rumeli'nin birçok yerinde ispençe resmi, boyunduruk hakkı, ağalık hakkı adındaki vergileri kapsadığı kabul edilirdi. Toprak ürünlerinden yerin durumuna göre alınan vergi genellikle öşür şeklinde adlandırılırdı. Bunun birleşikleri içinde resm-i bâğ ve bâğçe, resm-i güvâre, resm-i sebzevât vb. vergiler vardır. Öte yandan hayvancılıktan alınan vergiler de önemli bir yere sahipti. Yerleşik ziraatla meşgul olan köylülerin sürülerinin yanında konar göçerlerin asıl iktisadî faaliyetleri tamamen hayvancılık üzerineydi. Sürüler çoğunlukla köylerin sınırları içindeki meralarda beslenirdi. Birçok köyün kendine mahsus yaylaları vardı. Yerleşik veya konar göçer reâyâdan alınan hayvan vergileri otlak resmi, yaylak ve kışlak resmi, resm-i ganem, âdet-i ağnâm ve ağıl resmiydi.

Klasik timar sisteminde her köylü ailesinin işlettiği toprak parçası bir veya yarım çiftlik olarak köylünün ödemekle yükümlü olduğu çift resminin matrahını teşkil ederdi. Çiftlik çoğunlukla bir çift öküzle işlenebilecek büyüklükte bir tarlaydı. Çiftliğin alanı verimine göre 60-150 dönüm arasında olurdu. Yerleşik veya konar göçer reâyâ kullandığı topraklara karşılık sâhib-i arza bazı vergi ve tazminatlar öderdi. Bunların başlıcaları şunlardır: Resm-i çift ve resm-i nîm çift, resm-i bennâk, resm-i çiftlü bennâk, resm-i ekinlü bennâk, resm-i mücerred, resm-i kara, resm-i caba, resm-i bîve; başka mesleklere girmek için toprağını terkedenlerden alınan çiftbozan resmi; yerleşik veya konar göçer reâyânın çiftlik statüsünün dışındaki topraklar için ödediği resm-i zemîn ve resm-i dönüm; toprak parçası el değiştirdiğinde, ayrıca bina yapılarak veya harman yeri şeklinde kullanılarak ziraî faaliyetin dışında bırakılan mîrî topraklardan maktû olarak alınan resm-i tapu (sonuncusuna daha sonra bedel-i öşr, mukātaa-i zemîn veya icâre-i zemîn denilmiştir); dirlik içerisinde işletilen değirmenlerden maktû olarak alınan resm-i âsiyâb.

Şahsa dayalı olarak tahsil edilen vergiler de çeşitlilik gösterirdi. Bunların arasında gayri müslim unsurlardan alınan bir tür çift resmi olan ispence, evli ve bekârlardan alınan resm-i bennâk ve resm-i mücerred, evlenen kız veya kadın için erkeklerden alınan arûs (arûsâne) resmi, Balkanlar'daki gayri müslim aşiretlerden hâne başına bir altın olarak tahsil edilen resm-i filori, bir özel duruma dayalı vergi türlerini ifade eden bâd-ı hevâ, dirlik toprakları dahilinde işlenen suçlardan alınan para cezaları olan resm-i cürm ü cinâyet (öşr-i diyet), kaybolmuş hayvan ve kölenin bulunması halinde sahibinden alınan yava (yâve, kaçgun), tarla güvenliği ve kır bekçiliği vergisi olan resm-i deştibânî sayılabilir. Çoğu Osmanlı öncesi uygulamalardan kalan resm-i çift ve türevleriyle ispence, bâd-ı hevâ gibi vergi ve tazminatlar doğrudan sipahiye ödenirdi. Bunlardan başka dirlik sahiplerinin cebelü bedeliyesi, bedel-i gedik ve bedel-i timar adı altında merkeze olan malî mükellefiyetleri vardı. 1711 Prut savaşından itibaren ve daha sonra 1738'lerde İran savaşlarının etkisiyle cebelü bedeliyesi mükellefiyeti timar sistemi dışına taşırılarak mâlikânelere de yüklenmiştir.

Ehl-i örf denen hükümet memurları kendi adlarına hizmetlerinin karşılığı olarak hizmet akçesi veya maişet denen az miktarda vergi toplayabilirlerdi.

Timar sisteminin zayıflamasıyla birlikte sonraki dönemlerde bu vergilerin çoğu hazineye gider olmuştur. Ancak timar sisteminin önemini kaybettiği XVII. yüzyılda hükümet memurları eski hizmet resimlerinin çoğunu kendi adlarına toplama eğilimi içindeydi. Berat resmi veya tezkire resmi gibi hazineye giden yüklü miktarlardaki meblağlar aslında padişah tarafından kişilere tanınan imtiyazların karşılığı idi. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren satılmaya başlanan mansıblar aynı şekilde hazinenin gelir kaynaklarından biri olmuştur. Osmanlılar'da klasik dönemde bürokratlar genellikle devletten maaş almazlar, günümüzdeki noterler gibi işlemlerden tahsil ettikleri harçlarla geçimlerini sağlarlardı. Bunların başında gelen kadılar hizmetleri karşılığında olduğu gibi mukātaa işlemlerinden de çeşitli resimler alırlardı. Miras tereke işlemlerinden kassâm denen görevliler veya kadılar resm-i kısmet adıyla harç talep ederlerdi.

Yenileşme dönemine doğru XVII. yüzyıldan itibaren ekonominin nakdîleşmesinin bir sonucu olarak timar topraklarının iltizam haline gelmesi ve ardından mâlikâneye dönüşmesi süreci başlayınca önceden sipahiye verilen resimler iltizam sahibine, sonra da mâlikâne sahibine ödenmeye başlanmıştır. Özellikle padişah haslarının serbest olması iltizama verilmesini kolaylaştırıyordu. Rüsûm-ı serbestiyyet toprağı tasarruf edenler tarafından tahsil edilmekteydi. Bunlar eski bâd-ı hevâ türünden cürm ü cinâyet resmi, arûs resmi, kul ve câriye müjdegânesi gibi resimlerdi. İltizamın "ber vech-i nâibiyyet" tahsisi, serbestlikten daha fazla resim grubunun mülteziminin tahsiline verilmesi anlamı taşıyordu. İltizamda niyâbet kavramı genellikle sancak beyi hasları için kullanılmıştır. Cürüm, tayyârât, gerdek, yava, bâd-ı hevâ resimleri bazı bölgelerde eskiden beri niyâbet adı altında toplanmıştır. Timardan iltizama, iltizamdan mâlikâneye geçiş sürecinde birçok eski timar resminin mâlikânelerden alınmaya başlandığı görülmektedir. Resm-i tapu, bâd-ı hevâ, resm-i bennâk, resm-i mücerred, resm-i caba, resm-i çift gibi raiyyet rüsûmu, resm-i deştibânî, resm-i arûs, âdet-i ağnâm gibi resimler bunların başlıcalarıdır.

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren çoklu hazine dönemine girilince vergilerin bu hazineler arasında dağılması gündeme geldi. Hazîne-i Âmire'ye ait bazı vergiler diğer hazinelere aktarıldı. Yenileşme faaliyetlerinin finansmanı çok sayıda hazineyi veya fonu gerekli kılmıştı. Bunların başında 1793'te kurulan Îrâd-ı Cedîd Hazinesi gelir. Bu hazinenin

gelirleri arasında zecriyye (alkollü içki), penbe (pamuk), yapağı, istefidye (üzüm), kök boya, mazı ve tiftik resimleri dikkati çekmektedir. 1805 yılında kurulan Tersâne-i Âmire Hazinesi donanmaya verilen önemden kaynaklanmıştır. Bunun için Hazîne-i Âmire'den cizye, avârız ve mîrî mukātaat gibi esaslı gelir

kalemleriyle birlikte, Îrâd-ı Cedîd Hazinesi'nden ve Deryâ Kalemi'nden zeâmet ve timarların aktarılmasıyla oluşturulmuş, ancak ipek tartı resminin aktarılması bir vakıf mukātaası söz konusu olduğundan tartışmaya yol açmıştır.

1826'dan itibaren idare ve maliyede yeni kurumlar ortaya çıktı. Meselâ büyük bir gelir kalemi haline dönüştürülen ihtisab resmi yeni kurulan Asâkir-i Mansûre'nin finansmanına ayrıldı. 1826'dan evvel kurulduğu bilinen ve önceleri Hazîne-i Âmire'nin bir şubesi olan Mukātaat Hazinesi'ne ihtisab, tahmis (kahve), damga gibi resimler tahsis edildi. Tekrar tekli hazine sisteminin uygulandığı Tanzimat'tan sonra timar sisteminin de kaldırılmasıyla vergiler tamamen merkezîleşti ve bütçelerde yer aldı. Belediye teşkilâtının kurulmasıyla bir kısım resimler belediye vergileri haline getirildi. Yine Tanzimat'tan sonra ihtisab, ispence gibi birçok verginin kaldırılma süreci başladı. Örfî vergilerin yerini toplu vergi aldı. Bu da yirmi yıl uygulandıktan sonra 1275'te (1859-60) kaldırılma süreci başladı; yerine yapılacak tahrir sonucu emlâk, arazi ve temettü vergileri getirildi ve II. Meşrutiyet'te (1908) tamamen kaldırıldı.

Klasik dönemde en önemli vergi türü olan cizye 1856 Islahat Fermanı'yla tarihe karışmıştı. Bu arada bedel-i nakdî ve bedel-i askerî vergileriyle askerlik yerine vergi ödeme imkânı getirildi. Bedel-i tarîk vergisiyle de klasik dönemdeki yolların yapım, bakım ve güvenliği karşılığında nakit vergi alınmaya başlandı, bu vergi Cumhuriyet döneminde 1952 yılına kadar sürdü. Klasik dönem bütçe gelirlerinden biri olan ağnâm resmi Cumhuriyet devrinde 1962 yılı başına kadar devam etti. Klasik dönemde XVII. yüzyıldan itibaren timar topraklarının iltizama verilme süreci içinde öşür de nakdîleşmeye başlamış ve âşâr olarak kullanılmıştı. Âşâr Tanzimat devrinde bütçelerin en önemli gelirlerindendi.

Tanzimat döneminde domuz üretiminden canavar resmi, su avcılığından

saydiye resmi, alım satımdan ihtisab resmi alındı. Mîzân, evzân, ekyâl resimleriyle bâc-ı bâzâr gibi resimler ihtisab resmini oluşturan tüketim vergileriydi. Bu da Tanzimat devrinde varlığını sürdürmüş ve sonra belediyelere devredilmişti. Bunların yanında yük ve nakliye hayvanlarından alınan çeşitli belediye resimleri vardır. Gümrük resimleri klasik dönemde de bütçelerin önemli gelirlerindendi. 1276 (1860-61) yılından itibaren yeni bir teşkilâtlanmayla Rüsûmât Emaneti'ne bağlandı. Klasik dönemin sonlarına doğru bütçelerde görülen duhan (tütün) resimleri Tanzimat döneminde devam etti ve dönem bütçelerinde tek kalem halinde yer aldı. Bunun yanında alkollü içkiler de müskirat resmine tâbi oldu. Daha önce de var olan damga resmi bu dönemde nitelik değiştirdi ve 1845'ten itibaren hukukî yazışmalarda devletçe basılan kâğıtların kullanılması veya pul yapıştırılması yoluyla alınan bir vergi haline dönüştü. Bütün bunların dışında diğer çeşitli resim ve harçlar da devlet gelirlerini oluşturan kalemler haline geldi.

BİBLİYOGRAFYA

Ḳānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. Robert Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, tür.yer.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 514; Süleyman Sûdî, Defteri Muktesid, İstanbul 1307, II, 52-55; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavaidi, İstanbul 1328, s. 43; M. Belin, Türkiye İktisadî Tarihi Hakkında Tedkikler (trc. M. Ziya), İstanbul 1931, tür.yer.; Barkan, Kanunlar, s. 12, 26, 47, 114-115, 142, 182, 186; a.mlf., Türkiye'de Toprak Meselesi, Ankara 1980, s. 806-807; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Mâliyesi, İstanbul 1985, s. 58-59, 120-135, 165-167; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 53-58, 162, 183-192, 208-234, 250-281; Abdüllatif Şener, Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi, İstanbul 1990, s. 94-95, 104-105, 111-119, 140, 165-166; Baki Çakır, Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 74-76, 155, 165-168; Erol Özvar, Osmanlı Maliyesinde Malikane Uygulaması, İstanbul 2003, tür.yer.; Neşet Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Reayadan Alınan Vergi ve Rüsumlar", DTCFD, V

(1947), s. 495, 501, 504-507; Halil İnalcık, “Osmanlılarda Raiyyet Rüsumu”, TTK Belleten, XXIII (1959), s. 582; a.mlf., “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700”, Ar.Ott., VI (1980), s. 283-337; a.mlf., “Resm”, EI^{2} (İng.), VIII, 486-487.

Ahmet Tabakoğlu

RESİM YAZI

(bk. HAT).

RESLÂNİYYE

(الرسلانيّة)

Reslân b. Ya‘kūb el-Ca‘berî ed-Dımaşkī’ye (ö. 695/1296) nisbet edilen bir tarikat

(bk. TARİKAT).

RESM

(bk. RESİM).

RESMÎ AHMED

(bk. AHMED RESMÎ).

RESMÎ TEKKESİ

Fatih Karagümrük'te XVIII. yüzyılın sonlarında inşa edilen bir tekke.

İstanbul'da Kādiriyye tarikatının Resmiyye kolunun âsitânesi olup 1204 (1789-90) yılında, Kadı Mestçizâde Osman Efendi'nin kızı Âlime Hatun tarafından adı geçen kolun pîri olan eşi Şeyh Mustafa Âhî Resmî Efendi için inşa ettirilmiştir. Tarikatların ilgasına (1925) kadar Resmiyye kolunun merkezi olarak faaliyet gösteren tekkede âyin gününün çarşamba olduğu, Dahiliye Nezâreti'nin rûmî 1301'de (1885-86) hazırlattığı istatistik cetvelinde burada üç erkekle üç kadının barındığı tesbit edilmektedir. Kaynaklarda Resmî Efendi, Şeyh Resmî, Şeyh Resmî Efendi gibi isimlerin yanı sıra, Şeyh Mustafa Âhî Resmî Efendi'nin kardeşi ve halefi olan zattan dolayı Resmî Şeyh Süleyman, bânisinden dolayı Âlime Hatun olarak, ayrıca yakınında bulunan Kabakulak (Muhtesib) İskender Mescidi'nin adıyla da anılmaktadır.

Tekkenin ilk postnişini Şeyh Mustafa Âhî Resmî 1206'da (1792) Kıbrıs'ın Magosa şehrine sürülmüş, 1208'de (1793) sürgünde vefat etmiş, yerine kardeşi Şeyh Süleyman Safî Efendi (ö. 1837) geçmiş, damadı Şeyh İbrâhim Ma'şûkī Efendi (ö. 1854) ve İsmâil Ma'şûkī Efendi'nin oğulları Şeyh Mustafa Sabri Efendi ile (ö. 1888) son postnişin olan Şeyh İsmâil Hakkı Efendi (ö. 1927) kendisini izlemiştir.

Diğer taraftan Şeyh Mustafa Âhî Resmî'nin annesi Ayşe Hatun, bu tekkenin yakınında Neslişah mahallesinde Neyzenler sokağında bulunan ikinci bir tekke yaptırmış, Şeyh Mustafa Âhî Resmî kaynaklarda çeşitli adlarla (Ayşe Hatun, Cuma, Resmî, Şeyh Seyyid Resmî, Şeyh Said Efendi) anılan bu tekkenin meşihatını da üstlenmiştir. Aynı semtte aynı kişinin eşi ve annesi tarafından yaklaşık aynı yıllarda tesis edilen, aynı tarikat koluna bağlı, benzer isimlerle anılan bu iki tekke bazı yayınlarda birbirine karıştırılmıştır. Faal oldukları dönem boyunca aralarında sıkı bir ilişkinin gözlendiği bu tekkelerde son devirde ünlü zâkirlerden Ali Gerçek'in görev yaptığı bilinmektedir.

Cumhuriyet döneminde işlevsiz ve bakımsız kalan Resmî Tekkesi 1940 yılı civarında ortadan kalkmış, hazîresi dışında günümüze hiçbir şey intikal etmemiştir. İstanbul Eski Eserler Encümeni Arşivi'nde bulunan 1939 tarihli bazı fotoğraflarda yapının iç ve dış görünümleri tesbit edilmiştir. Dışarıdan bakıldığında herhangi bir ahşap konuttan farksız olan Resmî Tekkesi kâgir bir bodrum üzerine oturan iki kattan meydana gelir. Bodrumun duvarları ahşap iskelet arasına moloz taş dolguyla inşa edilmiştir. Bahçeye açılan cümle kapısının yanında harem girişi olması muhtemel diğer bir kapı görülmekte, ahşap kaplamalı cephelerde dikdörtgen açıklıklı giyotin pencereler sıralanmaktadır. Başka tarikat yapılarında olduğu gibi türbeyle bağlantılı olan tevhidhâne çift sıra halinde düzenlenmiş dikdörtgen pencerelerle aydınlanır. Mekânın kuzey, doğu ve batı duvarları boyunca iki katlı mahfiller uzanır. Alttaki mahfiller ahşap korkuluklarla, kare kesitli ahşap dikmelere oturan kadınlara mahsus mahfiller ise kafeslerle donatılmış, tevhidhânenin duvarlarına ve mahfillerin yüzeyine din ve tasavvuf büyüklerinin adlarını içeren birçok levha asılmıştır. Mihrap duvarının güneybatı köşesindeki açıklıktan ahşap sandukaların bulunduğu türbeye geçilir. Türbenin duvarlarında tarikat sancakları, sandukaların başında Kādirî-Resmî taçları, üzerlerinde zikir tesbihleri ve kemerler görülmektedir. Günümüzde bakımlı durumda olan hazîrede özellikle taçlarıyla dikkati çeken mezarlar yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Tekkeleri Listesi, 1220 civarı, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825, nr. 31; İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333, 1805-1826 arası, nr. 73; İstanbul Tekkeleri Listesi, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, 1823 civarı, vr. 2a (Kādiriyye); Melekpaşazâde Kadri Beyefendi, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, 1833-1846 arası, vr. 7a, nr. 164 (Çarşamba); Âsitâne Tekkeleri, s. 13 (Çarşamba); Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 12 (Çarşamba); 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 20 (Kādirî); Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 37-38; Mehmed Şükrü, İstanbul Hankahları Meşâyihi (nşr. Turgut Kut),

Harvard 1995, s. 37, nr. 71; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 663; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 270; M. Baha Tanman, “Settings for the Veneration of Saints”, The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 143, 146; a.mlf., “Resmî Efendi Tekkesi”, DBİst.A, VI, 316-317; Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi: Türkiye’de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi, İstanbul 2000, s. 100-101; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 404-405; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 361-363; Bilgin Turnalı - Esin Yücel, “İstanbul’daki Bazı Tekkelerin Yerlerine Dair Bir Araştırma”, VD, XVIII (1984), s. 143-145; Hatice Aynur, “Saliha Sultan’ın Düğün Töreni ve Şenlikler”, TT, XI/61 (1989), s. 39, nr. 183; Ekrem Işın, “Kadirîlik”, DBİst.A, IV, 373-374.

M. Baha Tanman

RESMO

Girit adasında tarihî bir şehir.

Yunanistan’a bağlı Girit adasının kuzey kıyısında Almiru körfezinde önemli bir liman şehri ve turizm merkezi olup bugün Rethymnon adıyla anılır. Bu ad “akan su” anlamına gelen Rithymina’ya dayanır. Osmanlılar’da yine bu ada dayalı olarak Resmo söylenişi yaygınlık kazanmıştır. Şehrin tarihî geçmişi Girit adasındaki Minos uygarlığı dönemine kadar iner. Kalesi Romalılar döneminde inşa edilmiş, adanın Venedik yönetimine girmesinden sonra yeniden yapılarak Girit’in en iyi istihkâmlarından biri haline getirilmiştir. Osmanlı Devleti’nin Girit adasını ele geçirmek için yürüttüğü faaliyetler çerçevesinde Hanya’dan sonra alınan ikinci şehir olmuştur. Serdar Deli Hüseyin Paşa kumandasındaki ordunun Resmo önlerine gelmesinden sonra kırk günlük bir muhasaranın ardından 6 Şevval 1056’da (15 Kasım 1646) emanla teslim alınmıştır (Gülsoy, s. 23-53).

Osmanlı idaresi altında Resmo hakkında en geniş bilgiyi 1078 (1667-68) yılında şehre uğrayan Evliya Çelebi verir. Bu bilgilere göre dış kale dörtgen şeklinde olup hendeksizdir ve etrafındaki tabyalar da pek sağlam değildir. Dış kalenin üç kapısı vardır. Bunlardan ikisi doğuya açılan Tekke ve Seluniye kapıları, diğeri güneye açılan Büyükkapı’dır. Seluniye Kapısı’ndan limana kadar kale duvarları yoktur. Fetihten sonra Osmanlılar denize kazık çakmak suretiyle bu bölgeye duvar inşa etmişlerdir. Şehirde hepsi kiliseden çevrilme altı cami bulunmaktadır. Sultan İbrâhim Camii iç kalede, Vâlide Camii Tekke Kapısı’nın iç yüzünde, Veli Paşa Camii bu kapının önünde mezarlık içinde, Hüseyin Paşa ve Ankebût Ahmed Paşa camileri çarşı içerisinde yer almaktadır. İç kale deniz kıyısında kayalık bir alan üzerine beşgen şeklinde ve tamamen taştan yapılmıştır. Kale duvarlarının etrafında dört büyük tabya yer almaktadır. Doğuya açılan tek kapısı bulunan kalede elli ev mevcuttur.

Kandiye’nin fethinden on bir yıl kadar sonra Girit’e gelen Bernard Randolph, Kandiye ve Hanya’yı etraflıca tanıttığı halde Resmo hakkında pek fazla bir bilgi vermez. Sadece şehirdeki evlerin Venedik tarzında

olduğunu ve halkının büyük çoğunluğunun Türkler'den meydana geldiğini yazar. XVIII. yüzyılın başında Girit'i baştan başa dolaşan Fransız bitki bilimcisi Tournefort da Resmo hakkında az bilgi verir. Dış kale surlarının çok sağlam olmadığından bahseder ve sarp bir kayalık üzerine kurulan kalenin daha çok limanı savunmak için yapıldığını söyler. Eskiden savaş gemilerinin girebildiği limanın şimdi çok bakımsız olduğunu ve ancak kayıkların yanaşabildiğini belirtir.

Resmo alındıktan sonra iç kaledeki kilise Sultan İbrâhim adına, dış kaledeki kiliselerden biri Hüseyin Paşa adına camiye çevrilmiştir. Tek kubbeli olan Sultan İbrâhim (İçkale) Camii'nin bir minaresi, on beş penceresi ve bir kapısı bulunmaktadır. Minaresi bugün tamamen yıkılmış olup sadece ayağı kalmıştır (BA, MAD, nr. 5256, s. 8). Camiye beş köy ve Resmo'daki bütün dükkânlar vakfedilmiştir (BA, MAD, nr. 4717, s. 28). Hüseyin Paşa Camii'nin vakıfları ise on bir köyden oluşuyordu (BA, TD, nr. 820, s. 107-112). Bundan başka Vâlide Turhan Sultan, Resmo'da bir cami ve bir mektep inşa ettirmiştir. Cami ve mektebin 3 Şâban 1069 (26 Nisan 1659) tarihinde düzenlenen vakfiyesinde tayin edilen vakıflar, görevlilerin sayısı ve gündelikleri belirtilmektedir (BA, TD, nr. 820, s. 116-118).

Şehre dair en esaslı bilgiler iç kaleye aittir. İçerisinde oturan muhafız askerlere satılması amacıyla gerçekleştirilen bir tahrirde Resmo iç kalesinde yer alan bütün bina ve arsalar kayıt altına alınmıştır. Buna göre 1677'de Resmo iç kalesinde bir cami, bir saray, bir zindan, dört cephanelik, cephanelik olarak kullanılan bir mahzen ve bir manastır, üçü mamur, üçü harabe halinde altı ambar, dokuz parça boş arazi ve doksan iki ev bulunmaktaydı. Evlerin on sekizi iki katlı, yetmiş dördü tek katlıydı. Bunlardan üçü mîrî bina olarak Resmo muhafazasıyla görevli dergâh-ı âlî yeniçeri ve cebecileri kumandan ve askerlerinin ikametine tahsis edilmiş, bir ev Sultan İbrâhim Camii imam ve hatibinin oturması için vakfedilmişti. Diğer seksen sekiz evden sekizi alıcısı çıkmadığı için satılamamış, sekseninin ise satışı gerçekleştirilmiştir. Evleri satın alanların hepsi, Resmo muhafazasında görevli asker ve kumandanlarla vakıflardan görev alan kişilerdi (BA, MAD, nr. 5256, s. 2-19).

Resmo fetihten sonra sancak merkezi olarak teşkilâtlandırılmış ve Girit eyaletine bağlanmıştır. Sancak 1060 (1650) ve 1080 (1670) tarihli tahrirlere

göre Resmo, Milapotamo, Amari ve Ayvasil olmak üzere dört nahiyeye bölünmüştü. Bu idarî birimlere 1650'de 222, 1670'te 233 köy bağlıydı. Sancağın tahrirlerinde şehrin nüfusu, çarşı ve pazarlarıyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. 1080 (1670) yılı sayımı çerçevesinde hazırlanan cizye defterine göre şehirde cizye mükellefi 272 kişi yaşamaktaydı (BA, TD, nr. 980, s. 162-166). Ayrıca kazanın şer'iyye sicillerinden şehrin mahallelerini tesbit etmek mümkün olmaktadır. Buna göre XVII. yüzyılda Resmo'da yabancı isim taşıyan on dört, Türkçe isim taşıyan yirmi üç mahalle bulunmaktaydı. Gerek bu defterler gerekse XVII. yüzyıl içerisinde adaya uğrayan seyyahların verdiği bilgilerden şehre fetihten hemen sonra hızlı bir müslüman nüfus yerleşmesinin gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

XVIII. yüzyılda Resmo'nun idarî taksimatında herhangi bir değişiklik olmamıştır. Osmanlı ıslahatları çerçevesinde 1864 genel vilâyet düzenlemesinin ardından 1868'de Girit'te ilân edilen ferman gereğince Girit vilâyeti beş livâ ve yirmi kazaya bölünmüştür. Bu düzenlemeye göre Resmo livâsı Resmo (merkez), Milapotamo ve Amari olmak üzere üç kazaya ayrılmıştır. Bu bölüşümde livâya bağlı 232 köy bulunuyordu. XIX. yüzyılın sonlarına doğru (1889) Resmo şehrinde çoğunluğu müslüman olmak üzere 9.000 kişi yaşıyordu. Girit vilâyetinin 1310 (1892) tarihli salnâmesine göre şehirde sekiz cami, iki kilise ve bir kütüphane mevcuttu. Şehrin batı tarafında mükemmel şekilde inşa edilmiş hükümet konağı ve güney tarafında yine aynı güzellikte mimari yapıya sahip kışla binası yer almaktaydı. Bunların arasında kalan geniş alan halk tarafından mesire olarak kullanılmaktaydı (Girit Vilâyeti Salnâmesi, s. 256-257). Resmo livâsının bu idarî yapısı köy sayısındaki bazı küçük değişikliklerle 1899 yılına kadar devam etmiştir. Bu değişiklikler 1266-1317 (1850-1899) tarihli devlet salnâmelerinde ve 1293 (1876), 1310 (1892) tarihli Girit vilâyet salnâmelerinde yer almaktadır. Girit'in bağımsızlığının tanındığı 1899 yılından itibaren devlet salnâmelerinde Girit vilâyeti sadece ismen zikredilmekte ve başka bir bilgi bulunmamaktadır. Resmo, Girit'in konumuna bağlı olarak Balkan savaşlarının ardından 1913'te resmen Osmanlılar'ın elinden çıkmıştır. Şehir yoğun müslüman nüfusa sahip olma özelliğini 1923'teki nüfus mübadelesinin ardından tamamen kaybetmiştir. Bugün Resmo 40.000'i aşkın (2001 nüfusu: 41.687) nüfusuyla adanın üçüncü büyük

şehri ve Girit'in dört idarî biriminden birinin merkezidir. Şehirde Kale Camii (Sultan İbrâhim) Deli Hüseyin Paşa Camii (kütüphane ve türbe ile), Kara Mustafa / Mûsâ Paşa Camii, Vâlide Camii, Veli Paşa Camii bakımsız halde bugüne ulaşmıştır. Ayrıca Türk İdâdî binası da (1892-1893) ayaktadır. Bunun yanı sıra çeşmeler, hamamlar, Osmanlı dönemi izlerini gösteren kitâbelere de rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Girit Vilâyeti Salnâmesi (1310), s. 256-257; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 283-289; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), VIII, 176-177; Cuinet, I, 588; B. Randolph, Ege Takımadaları: Arşipelago (trc. Ümit Koçer), İstanbul 1998, s. 79-80; Nusret Çam, Yunanistan'daki Türk Eserleri, Ankara 2000, s. 69-91; J. M. Tancoigne, İzmir'e, Ege Adalarına ve Girit'e Seyahat: Bir Fransız Diplomatın Türkiye Gözlemleri (1811-1814) (trc. Ercan Eyüboğlu), İstanbul 2003, s. 61-63; Ersin Gülsoy, Girit'in Fethi ve Osmanlı İdaresi'nin Kurulması (1645-1670), İstanbul 2004, s. 23-53; J. de Tournefort, Tournefort Seyahatnamesi (ed. Stefanos Yerasimos, trc. Ali Berktay), İstanbul 2005, I, 66; A. Nükhet Adıyeke - Nuri Adıyeke, "Newly Discovered in Turkish Archives: Kadi Registers and Other Documents on Crete", Turcica, XXXII, Paris 2000, s. 447-463.

Ersin Gülsoy

RESSÎ

(الرسّي)

Ebû Muhammed el-Kāsım b. İbrâhîm b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî er-Ressî (ö. 246/860)

On yedinci Zeydî imamı, kelâm ve fıkıh âlimi.

169 (785) yılında Medine'de doğdu. Baba tarafından nesebi Hasan vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır. Babasının nisbesinden dolayı kaynaklarda Ressî şeklinde zikredilir. Ailesinin Medine yakınında Kudüs adıyla bilinen dağlık bölgede yaşadığı kaydedilmektedir. Sosyal seviyesi yüksek bir aileye mensup olması sebebiyle iyi bir tahsil gördüğü anlaşılmaktadır. Babası İbrâhim (Tabâtabâ), Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencilerinden olup Ressî'nin ilk hocalarındandı. Ağabeyi İbn Tabâtabâ Muhammed ise döneminin yönetimine karşı çıkan Zeydiyye imamlarından biridir. Hocaları arasında İsmâil b. Ebû Üveys ve Ebû Sehl el-Mukrî bulunmaktadır. Kendisinden en çok rivayette bulunan kişi Muhammed b. Mansûr el-Murâdî'dir. Ağabeyi Muhammed'in vefatının (199/815) ardından Medine'yi terkedip Sudan'a giden Ressî burada on yıl kadar kaldıktan sonra gizlice Mısır'a geçti ve faaliyetlerini orada yürüttü. Mısır Valisi Abdullah b. Tâhir, Ressî'yi takibe almasına rağmen ele geçiremedi. Abbâsî iktidarına karşı olduğu bilinen ailede babası ve ağabeyinden sonra Zeydiyye imamlarından biri olarak kabul edildi. İmâmetinden itibaren mensuplarının büyük bir kısmı, Abbâsî hilâfetine bağlı olan bölgelerde Zeydiyye'nin fikirlerini gizlice yaymaya başladılar. Mısır'da ikameti esnasında Yahudilik ve Hıristiyanlık'la ilgili bazı eserleri okuyan Ressî zaman zaman müslüman ve gayri müslim ulemâ ile tartışmalarda bulundu. Büyük ihtimalle Mısır'da iken İbnü'l-Mukaffa'a nisbet edilen, Kur'an'a ve İslâm inançlarına karşı Maniheizm'in savunulduğu Muʿâražatü'l-Ḳurʾân adlı esere reddiye yazdı. Mısır'da baskı altında geçen on yıllık hayatının ardından Me'mûn'dan sonra tahta çıkan Mu'tasım-Billâh tarafından izlenmeye başlandı. Mu'tasım onu tutuklatmak için bir askerî birlik görevlendirdi. Bunun üzerine Mısır'dan ayrılıp Medine'ye dönen Ressî hayatının geri kalan kısmını Zülhuleyfe'nin Res

adlı dağlık bölgesinde geçirdi; eserlerinin büyük kısmını bu dönemde yazdı; Kûfe ile Taberistan'dan gelen Zeydîler'e ders vermekle meşgul oldu ve burada vefat etti.

Kelâm, fıkıh, tefsir ve tasavvuf alanında seçkin ulemâ arasında adı zikredilen ve şair olarak da nitelendirilen Ressî'nin (Merzübânî, s. 217-218) fıkıhta Hanefî ulemâsının etkisinde kalmakla birlikte Hicaz fıkhına da vâkıf olduğu bilinmektedir (M. Ebû Zehre, s. 495). Kelâm konularında çok defa Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemesine rağmen tutarsız kabul ettiği bazı fikirlerini de eleştirmiştir. Bu sebeple ilâhî sıfatlar, adl ve büyük günah işleyenlerle ilgili meselelerde Mu'tezile'den farklı düşünmüştür. Halku'l-Kur'ân mevzuunda Kur'an'ı mahlûk olarak nitelendirmeyip sadece Kur'an'da geçen kavramlarla nitelendirmenin gerektiğini savunmuş, Halife Me'mûn ve ondan sonra gelenler tarafından Sünnî ulemâsına karşı uygulanan "mihne" olayını benimsememiştir. Onun, "Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın kelâmı, ilhamı ve vahyidir; biz atalarımızın yaptığı gibi bunun ötesinde başka bir şey söyleyemeyiz" tarzındaki sözü Muhammed b. Mansûr el-Murâdî tarafından nakledilmekte, ilk dönemlerinde olduğu gibi yaşlılık yıllarında da Mu'tezile'ye karşı ihtiyatlı davrandığı bilinmektedir (Madelung, II. 45-48).

Ressî'yi sistematik bir kelâmcıdan çok Zeydî geleneğinde bir dinî lider olarak görmek daha uygundur. Dinin akaidle ilgili temel meselelerini araştırırken rasyonel anlamda akıl yürütmekten ziyade Kur'ân-ı Kerîm'in nasları çerçevesinde yorumlarla yetindiği görülmektedir. Büyük ihtimalle vefatından sonra torunu Hâdî-İlelhak döneminde Zeydiyye geleneği Mu'tezile ekolü ile daha yakın ilişkiler içinde bulunmuştur. Bu açıdan bakıldığında Bünyamin Abrahamov'un ileri sürdüğü, Ressî'nin Mu'tezile'den büyük ölçüde etkilendiği biçimindeki görüşün özellikle Ressî'ye atfedilen bazı eserlerin otantikliği konusundaki yanlış tesbitlerden kaynaklandığını söylemek gerekir (krş. Abrahamov, XXIX-XXX [1986], s. 259-285; a.mlf., XXXIV/1 [1987], s. 80-105; Madelung, II, 47-48). Ressî'ye göre dinin kabul ettiği üç bilgi kaynağı akıl, Kitap ve Sünnet'ten ibarettir. Aklın delâletiyle yaratıcıya, kitabın delâletiyle kulluğa, sünnetin delâletiyle ibadet şekillerine ulaşılır. Akıl Kitap ve Sünnet'in aslıdır, çünkü her ikisinin bilinmesi ancak akılla mümkündür. Her üçünün de aslı ve fer'i bulunduğunu söyleyen Ressî'ye göre düşünen kimselerin ittifak ettikleri

noktalar aklın aslı, ihtilâf noktaları da fer‘îdir. Kur’an’daki muhkem âyetler kitabın aslı, müteşâbihler fer‘îdir. Hz. Peygamber’den bizzat vârit olan sözler sünnetin aslı, vârit olup olmadığı konusunda ihtilâflı olanlar ise fer‘îdir. Yine ona göre İslâm beş temel esastan ibarettir: 1. Allah’ın bir ve benzersiz olması, her şeyi yaratması. 2. Allah’ın âdil ve hakîm olması, kimseyi gücü dışında mükellef kılmaması, kişiye yaptığı işlere göre karşılık vermesi. 3. Allah’ın va‘d ve vaîdinde sâdık olması. 4. Kur’an’ın mufassal ve muhkemden ibaret bulunması. 5. Âdil hükümdarların toplumdaki dul, öksüz, hasta gibi âcizlere âdil bir şekilde davranıp malın dağıtımını temin etmesi.

Mu‘tezile’ye ait usûl-i hamseyi olduğu gibi benimsemeyen Ressî onları Zeydiyye’nin aslî prensipleriyle uzlaştırmaya çalışır. Tevhid konusunda Allah’ın birliği, O’nun evvel ve âhir olduğu, zâhiri ve bâtını bildiği, yaratıklardan hiçbirine benzemediği konularına yer vererek bunun aksini iddia edenlerin şirke düştüğünü belirtir. Haberî sıfatlar hususunda Müşebbihe’nin görüşlerine karşı çıkar. Adl konusunda güç yetirilemeyecek bir şeyle mükellef tutulmayı kabul etmeyerek Allah’ın va‘d ve vaîdinde sâdık olduğu yönündeki görüşleriyle Mu‘tezile’nin düşüncelerini benimser. Menzile beyne’l-menzileteyn meselesinde Mu‘tezile’nin görüşüne katılmaz. Emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münkerin vâcip olduğunu Âl-i İmrân sûresinin 104. âyetine dayanarak ortaya koyar. İmâmeti dinin temel ilkelerinden sayan ve bu konuda diğer Şiî fırkalarına yaklaşan Ressî’ye göre Hz. Peygamber’den sonra ilk imam Ali b. Ebû Tâlib,

sonraki imamlar ise Hz. Ali’nin oğulları Hasan ve Hüseyin’dir. Bunların ardından imâmet vasıflarını taşımak şartıyla Hz. Fâtıma neslinden gelen kimselerdir. Bu durumda Hicaz’da zuhur eden Zeydî geleneğine ait Kāsımiyye’nin kurucusu sayılan Ressî’nin Zeydiyye ölçülerine göre imam olduğu kaydedilmektedir (M. Ebû Zehre, s. 495).

Eserleri. 1. ed-Delîlü’l-kebîr fi’r-red ‘ale’l-felâsife. Abrahamov tarafından Arapça aslı ile birlikte neşredilmiştir (Al-Kāsım b. Ibrāhīm on the Proof of God’s Existence, Kitāb al-Dalīl al-Kabīr, Leiden 1990). 2. Kitâbü’l-Müsterşid. Kelâmla ilgili olan bu eseri de Abrahamov Arapça aslı ile beraber yayımlamıştır (Antropomorphism and Interpretation of The Qur’ān in the Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm, Kitāb al-Mustarshid, Leiden

1996). 3. el-Kâmilü’l-münîr fî is̱bâti vilâyeti Emîri’l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib. Müellife nisbeti ihtilâflı olan eser Abdülvâhid Yahyâ el-Hâdî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 2002). 4. er-Red ʿale’z-zındîḳ el-laʿîn İbni’l-Muḳaffaʿ. İbnü’l-Mukaffa‘a izâfe edilen Muʿârażatü’l-Ḳurʾân adlı eser hakkında yazılan bu kitabı Michelangelo Guidi İtalyanca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Roma 1927). Büyük ihtimalle II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında Irak dışında bir Maniheist tarafından kaleme alınan Muʿâraża, Ressî’nin kitap üzerine kaleme aldığı bu reddiyeden bir süre önce İbnü’l-Mukaffa‘a nisbet edilmiştir (DİA, XXI, 131). 5. Uṣûlü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd (nşr. Ahmed İmâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde, Kahire 1971, s. 95-158). 6. Taʿlîḳ Şerḥi’l-Uṣûli’l-ḫamse. Zeydiyye’nin temel inançlarını içeren eser Abdülkerîm Osman tarafından neşredilmiştir (Kahire 1965).

Bunların dışında bazılarının müellife nisbeti şüpheli olan er-Red ʿale’n-naṣârâ, er-Red ale’r-Ravâfiż min aṣḥâbi’l-ġulüv, er-Red ʿale’l-mülḥid, er-Red ʿale’l-Müşebbihe, er-Red ʿale’l-Mücbire, el-Esâs fî ʿilmi’l-kelâm, el-Meknûn, Ṣıfatü’l-ʿarş ve’l-kürsî ve tefsîruhümâ, ed-Delîlü’ṣ-ṣaġīr, el-Ferâʾiż ve’s-sünen, Kitâbü’ṭ-Ṭahâre, Ṣalâtü’l-yevm ve’l-leyle, en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ ve Siyâsetü’n-nefs adlı eserler zikredilmektedir (Brockelmann, GAL, I, 197-198; Suppl., I, 314-315; Mevsûʿatü aʿlâmi’l-fikri’l-İslâmî, s. 818).

BİBLİYOGRAFYA

Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1379/1960, s. 217-218; Brockelmann, GAL, I, 197-198; Suppl., I, 314-315; Abdülcebbâr Abdurrahman, Ẕeḫâʾirü’t-türâs̱i’l-ʿArabî el-İslâmî, [baskı yeri yok] 1401-1403/1981-83, I, 536; II, 945; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 495-497; W. Madelung, “Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Mu’tazilism”, On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday, 13 May 1988 (ed. U. Ehrenvärd - C. Tol), Stockholm 1989, II, 39-48; a.mlf., “al-Rassī”, EI² (İngl.), VIII, 453-454; M.

Ebû Bekir b. Ali v.dğr., İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, III, 169-170; Muʿcemü ṭabaḳāti’l-mütekellimîn, Kum 1424/1382, I, 410-411; Münâ Ebû Zeyd, “el-Ḳāsım er-Ressî”, Mevsûʿatü aʿlâmi’l-fikri’l-İslâmî, Kahire 1425/2004, s. 815-819; Binyamin Abrahamov, “Al-Kāsim ibn Ibrāhīm’s Argument from Design”, Oriens, XXIX-XXX (1986), s. 259-285; a.mlf., “al-Kāsim ibn Ibrāhim’s Theory of the Imamate”, Arabica, XXXIV/1, Leiden 1987, s. 80-105; Intisar-ul-Haque, “Al-Kāsim b. Ibrāhīm on the Proof of God’s Existence: Kitāb al-Dalīl al-Kabīr”, IS, XXIX/4 (1990), s. 389-390; Christian W. Troll, “Al-Kāsim b. Ibrāhīm on the Proof of God’s Existence: Kitāb al-Dalīl al-Kabīr”, Islam and Christian-Muslim Relations, II/ 2, Birmingham 1991, s. 306-307; S. Stroumsa, “Binyamin Abrahamov (ed. and tr.): Al-Kāsim b. Ibrāhīm on the Proof of God’s Existence: Kitāb al-dalīl al-kabīr”, BSOAS, LV/2 (1992), s. 320-321; D. Thomas, “Antropomorphism and Interpretation of the Qur’ān in the Theology of Al-Qāsim ibn Ibrāhīm, Kitāb al-Mustarshid”, British Journal of Middle Eastern Studies, XXIV/2, Durham 1997, s. 300-301; İsmail Durmuş, “İbnü’l-Mukaffa‘”, DİA, XXI, 131; Şehîdî Sâlihî, “Ressî (er-Ressî) Şerîf el-Ḳāsım”, DMT, VIII, 242-243.

Muhammed Aruçi

RESSÎLER

(bk. ZEYDÎLER).

RESUL

(bk. ELÇİ; PEYGAMBER; RİSÂLET).

RESULDAR

(رسولدار)

Bazı Ortaçağ İslâm devletlerinde elçilere mihmandarlık yapan saray görevlisi.

Arapça resûl (elçi) kelimesiyle Farsça -dâr ekinden oluşan resûldâr terim olarak elçileri karşılayan, onları ikamet edecekleri yere götüren, saraya geliş gidişlerini düzenleyen, hükümdarın verdiği cevabî mektupları ve hediyeleri kendilerine teslim eden görevliyi ifade eder. İslâm tarihi kaynaklarında elçilerin karşılanışı ve hükümdar tarafından kabulü sırasında daima özel bir memurun görevlendirildiği bilinmektedir. Bu işi gören memurlardan biri de resuldar unvanını taşımaktadır. Resuldar hakkındaki bilgiler daha çok Gazneli devlet teş-

kilâtıyla ilgili olarak verilmektedir. Gazneliler Devleti'nde resuldarın görevlerinden bahseden yegâne kaynak Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Târîḫ-i Beyhaḳī adlı eseridir. Bu bilgilere eserin, Gazneli Sultan Mahmud'un ölümünden (421/1030) sonra oğulları Mesud ile Muhammed arasındaki taht mücadelelerinden bahseden bölümlerinde rastlanmaktadır. Ebû Muhammed el-Hâşimî, Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'ın elçisi olarak Nîşâbur'a geldiğinde (421/1030) elçiyi ikamet edeceği saraya resuldar götürmüş, iki üç gün sonra elçinin kaldığı saraya giderek onu merasimle Sultan Mesud'un huzuruna getirmiş, Mesud elçiyi kabul ettikten sonra onu kaldığı yere yine resuldar götürmüştür. Mesud'un halifeye gönderdiği armağanları da elçiye resuldar teslim etmiştir.

Beyhakī, Gazneli Sultan Mesud'un, kardeşi Muhammed'i mağlûp edip durumunu sağlamlaştırınca Hârizmşah Altuntaş'ın tavsiyesine uyup aradaki dostluğu kuvvetlendirmek için Karahanlılar'dan Yûsuf Kadır Han'a elçi yollamayı kararlaştırdığında elçi olarak seçilen iki kişiye verilecek hil'atlar için Resuldar Ebû Ali'nin görevlendirildiğini kaydeder. Sultan Mesud, Karahanlı Hükümdarı Yûsuf Kadır Han'ın elçisini ve gelin olarak gönderilen kızını karşılayıp getirmeleri için mertebedâr, vâlî-yi haresle

(emîr-i hares) birlikte resuldarı da görevlendirmişti. Fars Atabegleri Salgurlular'da da resuldarlık müessesesine rastlanmaktadır. Salgurlu Atabegi Zengî'nin Kirman Selçukluları'ndan Melik Arslanşah'a yolladığı elçi Zeynüddin'in lakabı resuldardı. Buradan resuldarın aynı zamanda elçilikle görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Resuldarlık Delhi Sultanlığı devlet teşkilâtında da mevcuttu.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 45, 47-49, 286, 292, 294, 369, 492, 495-496, 508-509, 550; Efdalüddin Ebû Hâmid-i Kirmânî, Târîḫ-i Efdâl yâ Bedâʾiʿu'z-zamân fî veḳāyiʿi Kirmân (nşr. Mehdî Beyânî), Tahran 1326 hş., s. 69-73, 88; Muhammed b. İbrâhim, Târîḫ-i Selcûḳıyân ve Ġuz der Kirmân (nşr. Bâstânî-yi Fârîzî), Tahran 1343 hş., s. 101, 105, 127; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975, s. 51-53, 59; a.mlf., "Gazneliler'de Bir Saray Memuriyeti: Resuldârlık", TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 703-709; Güller Nuhoğlu, Beyhaki Tarihi'ne Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilâtı ve Kültür (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 214-215; S. Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilât: 1206-1414 (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 52, 125-126; M. Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı, Ankara 2002, s. 218-219.

Erdoğan Merçil